

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı - Eskişehir / Türkiye

Telefon: (0.222) 217 57 57 Faks: (0.222) 217 57 58  
<http://ilahiyat.ogu.edu.tr> [ilahiyatdergi@ogu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@ogu.edu.tr)



ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 6  
Sayı / Issue 11  
Dönem / Season Eylül / September 2019  
ISSN 2147-8171

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZİ UNIVERSITY  
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 6 ▶ Sayı / Issue 11  
Dönem / Season Eylül / September 2019  
ISSN 2147-8171

**Sayfa Tasarımı**  
Erşahin Ahmet AYHÜN

**Kapak Tasarımı**  
Emin ALBAYRAK

**Basım Yeri**  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

**Baskı Tarihi**  
20 Eylül 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>

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Journal of Eskişehir Osmangazi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi University Faculty Of Theology

ESOGUIFD

ISSN 2147-8171

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

Cilt / Volume: 6 ▶ Sayı / Issue: 11

<b>Yayıncı / Publisher</b> Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Dekan / Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / Owner on behalf of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	<b>Yazı İşleri Müdürü / Resp. Mang.</b> Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Dekan Yardımcısı/ Vice Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
<b>Editör / Editor</b> Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN <a href="mailto:eayhun@gmail.com">eayhun@gmail.com</a>	<b>Editör Yardımcısı / Editorial Asst.</b> Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN <a href="mailto:ishaktekin05@gmail.com">ishaktekin05@gmail.com</a>
<b>Basım ve Yayın Tarihi / Date of Publication</b> 20 Eylül / September 2019	<b>Basım Yeri / Place of Publication</b> Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

**Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Meşelik Kampüsü, 26480

Odunpazarı, Eskişehir / Türkiye

Telefon: 0 (222) 217 57 57 Faks: 0 (222) 217 57 58

[www.dergipark.gov.tr/esoguifd](http://www.dergipark.gov.tr/esoguifd)

### Alan Editörleri / Section Editors

Temel İslam Bil. / Islamic Sciences	Türkçe Edit./Turkish Language Edit.
Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN sezaiengin52@hotmail.com orcid.org/0000-0002-3716-483X	Öğr. Gör. Nehri AYDİNÇE nehri.aydinca@gmail.com orcid.org/ 0000-0002-5849-9874
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ yunus_araz@mynet.com orcid.org/0000-0003-1582-3176	Arş. Gör. Aynur KURT aynurpalabiyik@gmail.com orcid.org/ 0000-0002-7358-0312
Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Theology	İngilizce Dil Editörleri / Turkish Language Editors
Doç. Dr. Kamil SARITAŞ saritaskamil@hotmail.com orcid.org/ 0000-0003-4420-3881	Dr. Öğr. Üyesi Aybiçe TOSUN aybicetosun@gmail.com orcid.org/ 0000-0002-6555-419X
Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN ishaktekin05@gmail.com orcid.org /0000-0002-3850-5691	Arş. Gör. Kübra YILDIZ kubrasitare@hotmail.com orcid.org/0000-0002-6828-2214
İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts	Arapça Dil Editörü/Arabic Language Editors
Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL adiguzela63@gmail.com orcid.org/ 0000-0002-4818-4051	Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ ysfkrtas@hotmail.com orcid.org/ 0000-0003-3075-8755

### Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Öğr. Üyesi Erşahin Ahmet AYHÜN Eskişehir Osmangazi Üni., Türkiye <i>Eskişehir Osmangazi Uni., Turkey</i> eayhun@gmail.com	Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA Giessen Justus Liebig Ü., Almanya <i>Giessen J. Liebig Uni., Germany</i> Yasar.Sarikaya@islamtheologie.uni-giessen.de
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ Ankara Üniversitesi, Türkiye <i>Ankara Uni., Turkey</i> ibrahimmaras@gmail.com	Doç. Dr. Mesut KAYA Necmettin Erbakan Üni., Türkiye <i>Necmettin Erbakan Uni., Turkey</i> mesudkaya@hotmail.com
Dr. Öğr. Üyesi Fatih YALÇIN Bilecik Şeyh Edebali Üni., Türkiye <i>Bilecik Şeyh Edebali Uni., Turkey</i> fatih.yalcin@bilecik.edu.tr	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK Atatürk Üniversitesi, Türkiye <i>Atatürk University, Turkey</i> ahmetcakmak@atauni.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN Ankara Hacı Bayram Veli Üni., Türkiye <i>Ankara Hacı Bayram Veli Uni., Turkey</i> fozkantr@hotmail.com	Dr. Öğr. Üyesi Mutlu GÜL Uludağ Üniversitesi, Türkiye <i>Uludağ University, Turkey</i> mutlugulx@hotmail.com

### Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. H. Hüseyin ADALIOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN Selçuk Üniversitesi	Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Osman AYDINLI Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet MAKSUDOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞİT Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan ÇEKER Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÇELİK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Celal TÜNER Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ferit USLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Şenol KORKUT Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÜLER Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. M. Naci KULA Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi	Doç. Dr. Adil ŞEN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN İbn Haldun Üniversitesi	Doç. Dr. Zikri YAVUZ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Dursun HAZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZTOPRAK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mefail HIZLI Uludağ Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi S. Mehmet UĞUR Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

# ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 6 ◀ Sayı / Issue 11 ▶ Dönem / Season Eylül / Septmeber 2019  
ISSN 2147-8171

## İçindekiler / Contents

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Abraham Maslow'un Kendini Gerçekleştirme Kavramının Aziz Neseff'in  
İnsan-ı Kâmil Kavramıyla Karşılaştırılması  
*Analogy Between the Concept "Self-Actualization" of Abraham Maslow and the  
Concept "Perfect Man" of Aziz Nasafi*  
M. Naci KULA – Hacer ÇAKMAK ..... 9-39

### إذن ولي الأمر في الجهاد

- Cihat Hususunda Devlet Başkanının İzni Meselesi / The Issue of the Khalifa's  
(Caliph) Permission For Jihad*  
Abdulbaset İBRAHİMOĞLU ..... 41-88

- İslâm Tarihi Çalışmalarının Batı'daki Tarihsel Gelişimi Üzerine  
*On the Historical Development of the Western Studies of Islamic History*  
Yaşar ÇOLAK ..... 89-124

- İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri  
*The Value Orientations of Imam-Hatip High School Students*  
Ali BALTACI ..... 125-158

- Bir İlim Merkezi Olarak Tiflis ve Tiflisli Muhaddisler  
*Tbilisi as A Center of Science and Hadith Scdholars of Tbilisi*  
Reşat Ahmet AĞAOĞLU ..... 159-184

Yunus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı <i>Hadith Approach in Yunus Emre's Divan</i>	
Mustafa ÖZTOPRAK – Sema DAĞCI .....	185-224
Erken Dönem Tasavvufunda İdeal Bir Tip Olarak Şeyh ve Misyonu <i>The Shaykh as an Ideal Type and His Mission in Early Sufism</i>	
Betül İZMİRLİ .....	225-256
Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açıdan İdealar Eleştirisi <i>Ibn Sînâ's Ontological Criticism of The Theory of Forms Derived From Aristotle</i>	
Fevzi YİĞİT .....	257-286
La'lizâde Abdülbâkî'de Velâyet Anlayışı <i>The Concept of Custody of La'lizâde Abd al-Bâkî</i>	
Haluk ENÖNLÜ .....	287-307
Ahmed b. İsâ b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme <i>A Review on Ahmad b. 'Isâ b. Zayd and His Work Called Amâlî</i>	
Mustafa TANRIVERDİ .....	309-342

## Ek / Appendix

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology The Publication Prin- ciples and Review Process</i> .....	343-350
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------



*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 9-39

## **Abraham Maslow’un Kendini Gerçekleştirme Kavramının Aziz Neseff’in İnsan-ı Kâmil Kavramıyla Karşılaştırılması**

*Analogy Between the Concept “Self-Actualization” of Abraham Maslow and the Concept “Perfect Man” of Aziz Nasafi*

### **Doç. Dr. M. Naci Kula**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
Assoc.Prof., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey  
[nkula@yahoo.com](mailto:nkula@yahoo.com)  
[orcid.org/0000-0003-1763-9620](http://orcid.org/0000-0003-1763-9620)

### **Hacer ÇAKMAK**

Bilim Uzmanı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
MA., Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences, Eskişehir, Turkey  
[hacer87@gmail.com](mailto:hacer87@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0003-0438-6628](http://orcid.org/0000-0003-0438-6628)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 21.03.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 19.06.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Kula, M. Naci – Çakmak, Hacer. “Abraham Maslow’un Kendini Gerçekleştirme Kavramının, Aziz Neseff’in İnsan-ı Kâmil Kavramıyla Karşılaştırılması”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 9-39.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451349>

**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>

## Abraham Maslow'un Kendini Gerçekleştirme Kavramının Aziz Nesefti'nin İnsan-ı Kâmil Kavramıyla Karşılaştırılması<sup>1</sup>

**Öz** ► Araştırmanın ana hedefi, hümanistik psikoloji ile değişen insan algısının tasavvuf ilminde esas alınan insan algısıyla ne derece buluştuğu ve buluşma noktalarında iki ayrı perspektifin insanın tabiatı hakkında neler söylediğini ortaya koymaya çalışmaktır. Çalışma, hümanistik psikolojinin kurucusu olan Abraham Maslow'un kendini gerçekleştirme teorisinin yeni, kapsayıcı ve olumlu bir insan algısı oluşturduğunu ortaya koymuştur. Bu algıya göre insan bütüncül olarak kendini gerçekleştirme potansiyelini özünde barındırmakta ve bu potansiyeli gerçekleştirmek için de Maslow'a göre temel ihtiyaçlarını giderdikten sonra onlardan bağımsız hale gelerek özgürleşmektedir. Aziz Nesefti'ye göre ise insan-ı kâmil, kâinatın kalbini temsil etmekte ve varlığın da en üst mertebesini ortaya koymaktadır. İnsanın varlığa gelmesini biyolojik varlığı olduğu sırada geçirdiği evreleri tasvir ederek ifade eden Nesefti, insanın nebatî, hayvanî ve nefsanî ruh sahibi olduğundan bahsedip insan olması için ama insanî ruhu da kendisinde barındırması gerektiğini söylemektedir. Buna göre insanî ruh insanın kendi varlığı içerisinde urûc etmesini kastetmekte, onu Allah'a yakınlaştıran araç olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Hümanistik Psikoloji, Maslow, Nesefti, İnsan-ı Kâmil, Tasavvuf, Kendini Gerçekleştirme, Temel İhtiyaçlar.

### *Analogy Between the Concept "Self-Actualization" of Abraham Maslow and the Concept "Perfect Man" of Aziz Nasafi*

**Abstract** ► The main problem of the research is to analyze the intersection between the humanistic psychology and the perception of man in the Islamic mysticism and to underline the propositions of both approaches on the core of the man as reflected in these intersections. The research underlines the main aspect of Abraham Maslow's humanistic psychology. Therefore Maslow defends the idea of strong, deep and expansive nature of human being. In matters of this understanding, the human includes biologically a potential of self-actualization. And in the theory of Aziz Nesefti the man is the heart of the existence and the top of the creation. Therefore Nesefti explains the biological and mental development of a man and lays out the stages which he passed on. Urûc is the term which he named the way of fulfillment and pointes out the three methods to strike this path of sülûk.

**Keywords:** Psychology of Religion, Humanistic Psychology, Maslow, Nesefti, The Perfect Man, Mystic, Self-actualization, Being Needs.

---

<sup>1</sup> Bu makale, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenen 2016-905 no'lu, "Abraham Maslow ve Aziz Nesefti'de İnsan Algısı" adlı projeden üretilmiştir.

### Extended Summary

The main subject of this article is to set forth how much the perception of human being, which has changed with humanistic psychology, and the one that is fundamental in Sufism intersect and what these two different perspectives say on human essence at these intersection points. The discussion below takes place around what the fundamental characteristics of human essence are from a psychological point of view, necessary for humans to perceive and know themselves, to make use of their present potentialities and to actuate the power within themselves; and what these characteristics mean for humans. These points will be investigated by way of two different perspectives.

This study exhibits that the theory of self-actualization developed by Abraham Maslow, founder of humanistic psychology, had formed a new, comprehensive and positive perception of humanity against the lacking and negative perception of academic psychology. For the Maslowian perception, human beings harbor in their essence the potential to actualize themselves. To actualize this potential, human beings, according to Maslow, become free after fulfilling their basic needs and gaining their independence of them. He describes this system as a pyramid and on the top of this pyramid sits the self-actualization. Here, where human beings can also experience ecstatic state of mind, they get the ability to use their will irrespective of everything else. What motivates human beings towards this state is self-actualization, depending on the need for formation, after fulfilling his or her basic needs. For Maslow, achieving this high potential was dependent firstly on the fulfillment of material needs. He also claims that favorable social conditions must be present; a state explaining why there are very few people who have achieved self-actualization. Thus, a human being's self-actualization for Maslow, requires first the fulfillment of material needs, after which s/he realizes his/her real need and puts him or herself on the path to self-formation or self-actualization.

Imam Neseфі describes the idea of complete person (al-Insān al-Kāmil) starting with the creation of the universe and reveals the special place human being occupies among beings. According to him, human being represents the heart of the universe and the highest level of being. Neseфі narrates the human being's coming into existence by describing the stages humans undergo while being formed biologically; and tells that although the humans have vegetal, animal and carnal souls, they must also contain the human soul to be humans.

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT "SELF-ACTUALIZATION" OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT "PERFECT MAN" OF AZIZ NASAFI

Here, human soul means the ascent of humans in their own being, becoming the means to get closer to God. He mentions a three-step path for this ascent, saying that human beings can become a complete person by knowledge, self-edification and inner purification. Contrary to Maslow, who counts the material satisfaction as the condition for becoming a complete person, Nesefti claims that it is gaining the power to keeping one's head. He expresses that a human being is a whole with his/her corporeal and incorporeal sides together and describes the path to being a complete person not with a ladder-like process but rather a cyclical flow.

This study compares and contrasts the major writings of Abraham Maslow where he developed and elaborated his idea of self-actualization, and the book of İmam Nesefti on the concept of complete person (al-İnsān al-Kāmil). The main concepts studied in this comparison regarding the human essence, its potentialities and true perception are self-actualization, holistic system, pyramid of needs, basic needs, needs of self-formation; and the complete person, ascent, journey (sülük), khalifa, freedom, vegetal soul, animal soul, carnal soul and human soul. Behind Maslow's concept of self-actualization stands Kurt Goldstein's organismic theory as its root idea. Thus, this article also discusses the wholeness and process of human organism developed by Goldstein in his book. According to him, the organism takes its strength to ever stabilize and maintain it from self-actualization. In this regard, homeostasis, the keystone on which the core element of Maslow's theory depends, is yet one of the main terms in this article.

This article begins with an introduction, portraying the main subject of it, and continues with elaborating Abraham Maslow's concept of self-actualization. In this part, the special place Maslow accorded to this concept in his theory will be discussed with its background and formation process being included; followed by a part elucidating Maslow's views on the concept's meaning and content. A detailed examination of Maslow's pyramid of needs follows this part and the basic needs that must be fulfilled on the way to self-actualization are explained respectively. The next chapter deals with Maslow's ideas on motivations in order to set forth the difference between basic needs by means of why a person acts in a certain way and self-formation needs, a category of self-actualization. After this chapter dealing with humanistic psychology, the term 'complete person' (al-İnsān al-Kāmil), which falls mostly under the category of Sufi learning in Islam, was examined in detail. In this chapter, İmam Nesefti's views on the mentioned concept, his revelations, the importance of this concept for self-growth and a its

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

relation to God are propounded. Following this, the ascent system is introduced with its stages, with which Imam Neseфі had explained in detail the completion of the universe of being and humans. The conditions that must be met for this ascent to occur according to the writer, are analyzed thereafter. The last chapter deals with the comparison of these two concepts and their basis as laid out by Maslow and Neseфі. Here, both a general comparison is made and inference for psychology of religion on the human essence are portrayed, referring to four specific points.

**Keywords:** Psychology of Religion, Humanistic Psychology, Maslow, Neseфі, The Perfect Man, Mystic, Self-actualization, Being Needs.

### Giriş

İnsanın tabiatında yaratılış olarak nelerin saklı olduğu insanın doğru algılanması konusunda ele alınması kaçınılmaz olan ve psikolojinin de devamlı olarak gündeminde bulunan bir konudur. Psikolojinin tarihine bakıldığında insanı anlamaya dair çeşitli ekollerin oluştuğunu ve oluşmaya da devam ettiğini gözlemlemek mümkündür. Hümanistik psikoloji de bu ekollerin arasında üçüncü güç olarak nitelendirilen bir ekol olarak psikolojide mevcut bulunan olumsuz ve eksik insan algısını değiştirmek, yenilemek ve tamamlamak adına ortaya çıkmıştır. Abraham Maslow ise bu ekolün önde gelen isimlerinden olup yeni, bütüncül ve insanı olduğu gibi anlamaya çalışan bir insan algısını savunmaktadır. İnsanın doğru anlaşılması ve tabiatında bulunan potansiyellerden yola çıkarak algılanması onun psikolojik sağlığı için kaçınılmaz bir durumdur. Maslow ise bu düşünceyi bir ihtiyaçlar piramidi (hierarchy of needs) çerçevesinde insanın potansiyel olarak ulaşabileceği en üst nokta olan kendini gerçekleştirme (self-actualization) olarak belirlemiş ve bu konuyu ampirik bir araştırma ile tamamlamaya çalışan ilk kişi olmuştur. Bu açıdan oluşturduğu ihtiyaçlar piramidinin detaylıca ele alınması psikolojinin ana unsurunu temsil eden insan algısını anlamak açısından önemli bir adımdır.

Bu çerçevede ise dinler göz ardı edilmeyecek şekilde önemli bir yere sahiptirler zira insanın kendini doğru algılama konusunda önemli bir kaynak teşkil etmektedirler. İslam dininde bu konuyla özellikle ilgilenen ve belirli kavramlar geliştiren bir alan da Tasavvuf ilmidir. Tabiat olarak insanın ne gibi potansiyellere sahip olduğu, Allah'ın insanı hangi özelliklerle yarattığı ve neden böyle bir şey irade ettiği konusu İnsan-ı Kâmil kavramıyla ortaya konulmaya

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT “SELF-ACTUALIZATION” OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT “PERFECT MAN” OF AZIZ NASAFI

çalışılmıştır. İnsan, kâmil olma yolunda ilerlerken evvela farkında olması gereken husus kendisidir. Aziz Nesefî, Mecmu’âtü’r-Resâil eserinde insanın çeşitli ruh mertebelerini, kâmil olma yolunda ilerlerken bu mertebelerin nasıl bir öneme sahip olduğunu, insanların bu mertebelere göre hangi kategorilere ayrıldıklarını ve potansiyellerinin ne kadarını gerçekleştirebildiklerini ele almıştır. Nesefî’nin çalışmasını ayrıcalıklı kılan hususlar ise kendisinin tasavvufî konuları daha çok felsefî bir tarzla ve nazarî olarak ele almasıyla birlikte tasavvufta amelî ve nazarî hususları ayrı tutmamaya özen göstermesidir. Değerlendirme tarzına ilişkin önemli bir husus ise tasavvufî kimliğinin yanı sıra Nesefî’nin doktor olmasıdır ve dolayısıyla insanın iç ve duyu organlarıyla da yakından ilgilenmesidir. Zira o, doktorluğu meslek olarak icra etmek için değil, kendini iyi tanımak ve incelediği konuları hususî olarak insanın ruhsal ve fiziksel özelliklerinin derinliğine inerek araştırmak için öğrenmiştir. Bununla birlikte Nesefî’nin bir farkı da, insanları algılama konusunda bütüncül bir tutum sergilemesidir. Misal olarak sâlik kişinin kim olduğu konusunda ‘tasavvufa yönelen riyazet sahibi bir sûfidir’ genel fikrinin aksine Nesefî, ister sûfî, ister filozof, ister kelâmcı olsun sâlikin hakikat yolcusu olduğunu düşünmektedir ki bu tutumu İnsan-ı Kâmil konusunda da sergilemektedir.

### Abraham Maslow’da Kendini Gerçekleştiren İnsan Kavramı

Hümanistik psikolojinin en önemli özelliğine bakıldığında bunun, bütüncül bir insan algısının olduğu görülmektedir. Bu algı, nöropsikolojinin ve psikosomatik alanının önde gelen ismi Alman nörolog ve psikiyatr Kurt Goldstein’in (ö. 19 Eylül 1965) ortaya koyduğu dinamik insan modeline dayanmaktadır. Goldstein bu modelinde, organizmanın bölünmüş bir şekilde algılanmaması gerektiğini, bundan dolayı bilincin ve vücudun da bir arada düşünülmesinin şart olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bilincin ve vücudun ortaya koyduğu bu birlik ve bütünlük, organizmanın tamamını teşkil etmektedir.<sup>2</sup>

Statik bir yapısı olmayan insan organizmasının en önemli ve vurgulanması gereken özelliği, *dinamik bir işleyişe (dynamic organization)* sahip olmasıdır. Bu

---

<sup>2</sup> Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrung am kranken Menschen*, (Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1934), 25-34, 220, 235, 238, 275; Jasmin Geppert, *Das Selbst und seine Organisation. Das Konzept der Aktualisierungstendenz nach Carl R. Rogers aus Sicht der personenzentrierten Systemtheorie* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Viyana Üniversitesi, 2011), 41.

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

işleyişiyle organizma, insanın vücudunda meydana gelen psikolojik ve sosyal süreçleri de bünyesinde barındıran bir bütündür.

Sağlıklı olmayan bir organizma, hayati önem taşıyan yeteneklerini/eylemlerini daima üst düzeye ulaştırma çabasında olup sürdürürken, iradi olarak kendisini geliştirecek mantıklı eylem değişikliklerini, oluşacak kriz halinden sakınma gereği hissettiğinden dolayı ortaya koyamamaktadır. Yani, normalin dışında bir olgu mevcut bulunduğu organizma temel olan yeteneklerini gerçekleştirme, üst düzeyde bulunan yeteneklerini gerçekleştirme tercih etmektedir. Bu olgu Goldstein'in tasvirine göre organizmanın mevcudiyeti koruma güdüsü olmaktadır. Buna karşın sağlıklı bir organizma ise her ikisini de bünyesinde barındırarak iradi olarak kendisini geliştirecek yetenekleri de eyleme dökülebilmektedir. Buna rağmen eksiklik durumunda organizma tarafından otomatik olarak mevcudiyeti korunmaya çalışılan yetenekler de Goldstein'a göre hayati oldukları için diğerleri kadar önemlidirler.<sup>3</sup> Organizmanın bu işleyişi kavramsal olarak değişmezlik (*homeostatis*<sup>4</sup>) kelimesiyle karşılık bulmakta ve organizmanın dinamik işleyiş özelliği ile birlikte ikinci olarak vurgulanması gereken en önemli özelliklerindedir. Zira bu biyolojik bir anayasayı temsil etmekte ve dengenin olmaması halinde süreklilik arz edecek bir gerilimin oluşmasına işaret etmektedir.

Burada psikolojik açıdan dikkate şayan nokta, hasta insanların gerilimi tamamen ortadan kaldırma eğilimi gösterdikleridir. Buna karşın sağlıklı insanlar

---

<sup>3</sup> Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrung am kranken Menschen*, 59.

<sup>4</sup> Psikoloji sözlüklerinde *homeostatis* kelimesi, bütün organizmaların değişen hayat şartlarına karşı, kendilerinde sağladıkları dengede (dinamik denge) prensip olarak kalmaları temayülü olarak açıklanmaktadır. Misal olarak sürekli değişen içsel ve dışsal koşullara rağmen vücut ısısının ya da kan şekerinin sabit kalması bu manadadır. Homeostaz için gerekli olan ısı koruması, oksijen ve su ihtiyacı gibi regülasyonlar aynı zamanda yeme, içme, uyku gibi psikolojiyle ilgili olan temel ihtiyaçlar tarafında da karşılanmaktadır. Bu prensip çoğu kez konu edinilmiş ve her gelişimin azami bir istikrara yönelmesi olarak ifade edilmiştir. Amerikan fizyolog Walter Bradford Cannon (ö. 1945) ise *The Wisdom of the Body* (Vücudun Bilgeliği, 1932) eserinde bu konuyu ele almakla birlikte *homeostatis* kelimesini ilk olarak ortaya atan kişi de olmuştur. (Hartmut Häcker - Kurt H. Stapf (der.), *Dorsch Psychologisches Wörterbuch*, (Kempten: Verlag Hans Buber, 1998), 363-364.)

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT “SELF-ACTUALIZATION” OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT “PERFECT MAN” OF AZIZ NASAFI

ise gerilim varlığını bilip kabul edenler ve onu dengeleme çabasında olanlardır.<sup>5</sup> Burada daha üst düzey eylemleri gerçekleştirme çabasından yola çıkarak oluşacak olan rahatsızlıkların, kriz durumlarının göze alınabilmesi ve buna rağmen organizmanın bütünsel olarak işlevini yerine getirmesi ve dengesini koruması prensibinin zedelenmemesi söz konusudur. Bu yüksek çaba organizmanın özünde barındırdığı doğal bir eğilimi olup,<sup>6</sup> dahası Goldstein’a göre, organizmanın parçalar halinde bölünmüş olarak harekete geçmesinden değil, insanın gücünü yöneten yalnızca bir tek merkezden, yani *kendini gerçekleştirmeden* yola çıkarak oluşmaktadır. Dolayısıyla insanın denge kurmadaki ve yüksek eylem çabasındaki motivesi dıştan değil içten gelmektedir.<sup>7</sup>

Buna göre Goldstein, her oluşum sürecinde olan sağlıklı bir insanda içsel olarak kendini gerçekleştirme isteği bulunduğunu ortaya koymuştur. Hatta bu isteği de hayatın gayesi ve temel motifi olarak tasvir etmiştir. Abraham Maslow da bu görüşleri benimseyerek yeni bir motivasyon teorisi ortaya koymuştur.<sup>8</sup> Bu teorinin temeline de kendini gerçekleştirme kavramını yerleştirmiştir. Dolayısıyla psikolojik açıdan kendini gerçekleştirme, insanın kendisini ve doğasını daha iyi tanıması ve kabullenmesi ile birlikte kendi imkânlarını, yeteneklerini, becerilerini geliştirerek gerçekleştirmesi anlamına gelmektedir. İnsan böylece daima birlik/bir olma eğilimi içerisindedir ve kendi benliği içerisindeki uyumu oluşturma çabasıdadır.<sup>9</sup>

Psikolojinin bu çerçevede ana konusu olan insanın kronik olarak algılanması gereken hayat çıkmazı ve yaşam merkezi/gayesi hakkında Abraham Maslow’un evvela ortaya koyduğu en önemli görüş, insan doğasının varsayıldığı gibi kötü olmadığı, aksine insanın özünde iyi olduğu düşüncesidir. Zira O’na göre sağlıklı bir insan, doğasında bulunan ve bugüne kadar dikkate alınmayan imkânlarını ortaya çıkaran ve geliştiren insandır. Buna karşılık ise hasta olan insan, doğasını

---

<sup>5</sup> Geppert, “Das Selbst und seine Organisation”, 29, 44-45; Bischof, “Neue Gesundheitskonzepte”, erişim: 11 Eylül 2015, [http://www.marcobischof.com/de/texte/show.html?id=art\\_3d1203cbc9457](http://www.marcobischof.com/de/texte/show.html?id=art_3d1203cbc9457).

<sup>6</sup> Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrung am kranken Menschen*, 35-36.

<sup>7</sup> Geppert, “Das Selbst und seine Organisation”, 42; Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrung am kranken Menschen*, 25.

<sup>8</sup> Charlotte Bühler, *Introduction to Humanistic Psychology*, trc. Emmy-Renate Schön (Stuttgart: Ernst Klett, 1974), 34.

<sup>9</sup> Abraham Maslow, *Psychologie des Seins. Ein Entwurf*, (Münih: Kindler, 1973), 41.

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

kültürel, sosyal, siyasal nedenlerden dolayı bastırılan kişi olmaktadır. Dolayısıyla Maslow'a göre hastalığın değil de sağlığın psikolojisi 'verimli bir şekilde nasıl hasta olmam?' sorusunda yatmaktadır.<sup>10</sup> Bu şekliyle sağlıklı yaşam ile ilgili bütüncül bir bakış açısını ortaya koyup eksiklik düşüncesinden gelişim düşüncesine adım atılmasını, hastalık düşüncesinden sağlık düşüncesine doğru bir değişimin oluşmasını ve bencillikten ben-ötesine ve biz-bilincine geçilmesini sağlayan isim de Maslow'dur.<sup>11</sup>

### Abraham Maslow'un İhtiyaçlar Piramidi

Abraham Maslow insan sağlığı için olmazsa olmaz olarak belirlediği temel ihtiyaçları holistik bir prensip çerçevesinde ortaya koymaktadır. Holistik prensibe göre, temel ihtiyaçlar bir sıralamaya tabiidirler. Buna göre en altta bulunan fizyolojik ihtiyaçlar giderildiğinde, bu bir sonraki temel ihtiyaca duyulan gereksinimin harekete geçmesini sağlamaktadır.<sup>12</sup>

Hiyerarşik sıralamanın en üstünde son hedef olarak yer alan kendini gerçekleştirme, yani insanın tam/kâmil insan olması/oluşu içerisinde bulunmasıyla ilgili Maslow'un ortaya koyduğu en önemli fikir, bu tür yüksek ihtiyaçların tıpkı yeme içme gibi daha alt katmanlarda bulunan ihtiyaçlar gibi biyolojik olmaları fikridir. Buna göre kendini gerçekleştirme ve onunla bağlantılı olan insanın kendisinde bulunan potansiyelleri tamamıyla harekete geçirmesi durumu her insanın doğasında bulunmaktadır.<sup>13</sup>

Bu ana fikirden yola çıkarak Maslow ihtiyaçlar piramidini aşağıdan yukarıya doğru seyreden bir sisteme yerleştirerek birbirine bağlantılı olan hususları ele almaktadır. Hiyerarşik sistemde bulunan alt ve yüksek ihtiyaçların bu sıralamasını da insan organizmasının kendisinin belirlediğini ifade etmektedir. Yani organizma kuvvetli ve zayıf, yüksek ve düşük, gerekli ve daha sonra gerekli olan ihtiyaçları kendisi seçmekte ve belirlemektedir. Burada gözetilen ana prensip temel ihtiyaçların nispet edildiği kuvvete dayanmaktadır. Nitekim insan için en

---

<sup>10</sup> Maslow, *Psychologie des Seins. Ein Entwurf*, 21-23.

<sup>11</sup> Bischof, "Neue Gesundheitskonzepte", [http://www.marcobischof.com/de/texte/show.html?id=art\\_3d1203cbc9457](http://www.marcobischof.com/de/texte/show.html?id=art_3d1203cbc9457).

<sup>12</sup> Maslow, *Psychologie des Seins. Ein Entwurf*, 68.

<sup>13</sup> Roger N. Walsh - Frances Vaguhan (der.), *Psychologie in der Wende* (Bern/Münih/Viyana: Scherz, 1985), 141, 144; Frances Vaguhan, "Spiritual Issues in Psychotherapy", *The Journal of Transpersonal Psychology* 23/2 (1991): 105.

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT "SELF-ACTUALIZATION" OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT "PERFECT MAN" OF AZIZ NASAFI

gerekli olan ihtiyaç önce gelmekte, sonrasında da hemen onun ardından önem arz eden bir diğer ihtiyaç belirlemek ve bu sistem bu şekilde devam etmektedir. Bu sebeple fizyolojik ihtiyaçlar, korunma ihtiyacından, korunma ihtiyacı ise sevgi ihtiyacından, bu da saygı görme ihtiyacından, son raddede ise korunma ihtiyacı kendini gerçekleştirme ihtiyacından daha kuvvetlidir.<sup>14</sup>

Bu belirli bir sisteme tabi olan ihtiyaçların arasında da Maslow açısından belirli farklar bulunmaktadır. Buna göre ihtiyaçlar piramidinde bir ihtiyaç ne kadar yüksekte bulunursa o kadar insani olmaktadır. Zira fizyolojik ihtiyaçları insan bütün varlıklarla aynı şekilde paylaşmaktadır, sevgi ihtiyacı da bazı hayvan türleriyle ortak olmaktadır, fakat kendini gerçekleştirme ihtiyacı yalnızca insana has olan bir durumu teşkil etmektedir. O halde bu tür ihtiyaçların farkına varmak ve ne istediğini iyi bilmek özel bir çaba gerektirmekte ve yüksek bir psikolojik eforun da sergilenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Böylesi bir eforun ortaya konması için de Maslow'a göre, insan için olumlu ve iyi şartların da mevcut bulunması gerekmektedir. Bu ihtiyaç ne kadar üst düzeyde ise bu şartın iyi olma durumu da o derece artmaktadır. Nitekim en yüksek ihtiyaç olan kendini gerçekleştirme ihtiyacının karşılanması için *en iyi* şartların da mevcut bulunması gerekmektedir.<sup>15</sup>

Maslow'un şemasına göre piramidin ilk sırasında olan temel ihtiyaçlar fizyolojik ihtiyaçlardır (nefes alıp verme, yeme-içme, su, vitamin, güneş, protein vb.). Bu ihtiyaçlar giderildikten sonra beliren bir üst basamaktaki ihtiyaç ise güvenlik ihtiyacı, yani güven hissi ve zarardan korunmadır (özellikle çocuklukta kuvvetle hissedilen bir ihtiyaç). Maslow açısından yaptığı çeşitli gözlemler sonucunda genel anlamda insanın düzenli, güvenilir, belirsizliği bulunmayan, kurallı, sistemli bir dünyayı tercih ettiği ve bu şekilde beklenmedik, aşılamayan, kaotik ya da tehlikeli unsurların olmadığına güvencesini elde etmek istediğini belirtmektedir. Güvenlik ihtiyacının giderilmesinden sonra gelen bir diğer ihtiyaç ise insanın sevgi ve aidiyet duyma ihtiyaçlarıdır (her türlü sevgi ilişkisi, arkadaşlık, dostluk vb.). Bu aşamadan sonra insanın hissettiği ihtiyaç Maslow'un oluşturduğu sıralamaya göre ego (ben, benlik) ile ilgili olan ihtiyaçlardır (özsaygı, benlik gücü ve irade).

---

<sup>14</sup> Abraham Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, (Olten: Walter-Verlag AG, 1977), 153-154.

<sup>15</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 155-156.

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

Bu aşamadan sonra gelen nokta da ise Maslow piramidin en yüksek noktasına kendini gerçekleştirme ihtiyacını koymaktadır ki bu da diğer ihtiyaçlar gibi biyolojik, yani insanın içinde yaratılışından itibaren mevcut olan bir ihtiyaç olmaktadır. Burada bulunan ihtiyaçlar tamam olma, kemâle erme ihtiyaçlarıdır ki insanın ulaşabileceği en yüksek potansiyel seviyesine ulaşmasını kastetmektedir. Kendini gerçekleştirme motivasyonundan yola çıkan insan bir amaç, kişisel gelişim ve potansiyellerini geliştirme ihtiyacı hissetmektedir. Dolayısıyla bu aşamaya gelen kişi, kendini bütün varlığı ve potansiyelleriyle ortaya koyabilen, kendi irade gücüyle hareket eden ve tamamıyla sağlıklı olan bir insan olmaktadır.<sup>16</sup>

Bu hususla ilgili Maslow şöyle demektedir: “Bir insan ne olabiliyorsa, o olmalıdır. İnsan, kendi fitratına sadık kalmalıdır. İşte bu ihtiyacı biz kendini gerçekleştirme olarak adlandırıyoruz.”<sup>17</sup> Bu manada ilk olarak Kurt Goldstein tarafından en geniş manasıyla ortaya koyulan kendini gerçekleştirme kavramı<sup>18</sup> Maslow tarafından spesifik bir alana hasredilerek özel çerçevede kullanılmaktadır.<sup>19</sup>

Maslow, kendini gerçekleştiren insanın belirli özelliklerinden bahsederken evvela sağlıklı gerçeklik algısını ve onunla gerginlik ve korkudan soyutlanmış doğal bir ilişkiyi zikretmektedir. Bütün hayat alanlarıyla ilgili böyle bir algıyı kendisinde geliştirmiş olan bu insan, karmaşık ve zor olan siyasi ve içtimai meselelerin ardında yatan gerçek manaları ve anlamları çabuk ve doğru bir şekilde kavrayabilmektedir. Bu ise diğer insanlara nazaran olayları ve gerçeklikleri değerlendirme sürecinde olmasını istediği, arzuladığı bir beklentiden, korkulu ve gergin düşüncelerden, genellemeci ve sübjektif bir iyimserlik ya da kötümserlikten uzak bir algılayışa işaret etmektedir. Dolayısıyla kendini gerçekleştiren insanın gerçeklik –herhangi bir görüş ya da fikir değil- ile ilgili doğru bir algıya –zevk değil- sahip olduğu söylenebilmektedir. Buna karşın nörotik insan, bu bağlamda duygusal anlamda rahatsız olarak kabul edilmese

<sup>16</sup> Norwood, “Abraham Maslow (1904-1970)”, erişim: 01 Ekim 2016, <http://www.deepermind.com/20maslow.htm>.

<sup>17</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 88-89. Almanca orijinali: “Was ein Mensch sein kann, muß er sein. Er muß seiner eigenen Natur treu bleiben. Dieses Bedürfnis bezeichnen wir als Selbstverwirklichung.”

<sup>18</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 129-132.

<sup>19</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 89.

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT "SELF-ACTUALIZATION" OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT "PERFECT MAN" OF AZIZ NASAFI

dahi, gerçeklikle ilgili çıkarımlarının ve değerlendirmelerinin yanlış olduğu söylenebilmektedir.<sup>20</sup>

Dahası kendini gerçekleştirmiş insan, güncel, belirli ve özgün olanı genel, soyut ve sistematik olan olgulardan ayırabilecek bir özelliğe sahip olmaktadır. Bunun sonucunda doğal olan gerçek hayatı, insan eliyle oluşturulmuş ve gerçek hayat zannedilen karmaşık kavramlara, soyutlamalara, beklentilere, inançlara ve klişeleşmiş olgulara tercih edebilecek bir kuvvet ortaya koyabilmektedir. Bu yüzden mevcut bulunan gerçeklik olgusunu kendi isteklerinden, korkularından, endişelerinden, kendi fikir ve teorilerinden ayrı olarak, yani masum *bir göz (das unschuldige Auge)* ile değerlendirebilmektedir. Bununla bağlantılı olarak gayb ile olan ilişkilerinde de korkuya, endişeye ya da tereddüte rastlanmazken, daha çok göz ile görünmeyen varlığını kabullenen ve özellikle de meraklı bir tutum sergilemektedir. Dolayısıyla çok anlamlı olan ve sistem dışı olup insanın algısını aşan meseleleri kabullenmelerinin yanı sıra, onlara karşı belirli bir ilgi ve sevgi de beslemektedir. Bu sebeple bilineye bağımlı olmayıp aynı zamanda hakikat arayışları da kendisi açısından korkunç ve tüketici bir emniyet, güvenilirlik, tamamlanmış olma ve düzen ihtiyacından kaynaklanmamaktadır.<sup>21</sup>

Hiyerarşik bir sisteme tabi olan Maslow'un ihtiyaçlar piramidi ne kadar belirli bir işleyişin içerisine yerleştirilmiş olsa da ihtiyaçların bir kere giderilmiş olması onların tamamen ortadan kalkıyor olmasını sağlamamaktadır. Nitekim fizyolojik bir ihtiyaç olan yeme ve içme, nefes alma vb. ihtiyaçlar insan için maddi varlığını korumak adına daima yenilenen ve giderilmesi hayati olan ihtiyaçlardır. Buna rağmen kendini gerçekleştirme ihtiyacına, yani Maslow'a göre yüksek bir ihtiyaca ulaşmış olan insan bundan sonra bu ihtiyacın dışında kalan aşağı ihtiyaçlardan bağımsız hale gelmektedir. Zira bir kere böylesi yüksek ve üstün olan bir düzeye ve içerisinde barındırdığı yüksek değerlere ve tercihlere ulaşmanın, aslında en yüksek ihtiyaca ulaşmak için giderilmeleri gerekli ve önemli olan aşağı ihtiyaçları önemsiz, hatta değersiz kılmaktadır.<sup>22</sup>

### Motivasyonlar

Abaraham Maslow'un oluşturduğu ihtiyaçlar piramidinin esası bir motivasyon teorisine dayanmaktadır. Bu bağlamda irdelenen ana soru ise insan

---

<sup>20</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 220-222.

<sup>21</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 223.

<sup>22</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 124.

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

için elzem olan bu ihtiyaçların giderilmesinin ardında yatan nedenin ne olduğudur. Yine temel olarak insanın bir bütün teşkil ettiğinden yola çıkarak Maslow, bu nedenle de insanın belirli uzuvlarının değil, bütününe motive olduğundan bahsetmektedir. Bunu da, acıkan insanın ihtiyacını giderdiğinde yalnızca mide ile bağlantılı olan hususlarında bir değişim meydana gelmediğini, bütün algısını kapsayacak şekilde değişime uğradığını vurgulayarak açıklamaktadır. Nitekim acıkan insanın açlık ihtiyacının giderilmesi sonucunda algısı değişime uğramaktadır, zira başka şartlarla kıyasla bu durumda besini daha bilinçli algılamaktadır. Ya da hatıraları değişime uğramaktadır, çünkü iyi ve doyurucu bir yemeği daha kolay hatırlar tutup daha çabuk aklına getirecektir. Aynı şekilde hisleri de değişmektedir ki, daha heyecanlı ve daha gergin bir tutum sergileyebilmektedir. Düşünce biçimi de değişime uğramaktadır, zira matematiksel bir formülü çözmek yerine bu durumda doyurucu bir besine ulaşmanın yollarını düşünecektir. Maslow'a göre bu liste, insanın bütün fizyolojik ve psikolojik yeteneklerini ve fonksiyonlarını kapsamaktadır.<sup>23</sup>

Buna rağmen açlık hissi Maslow açısından özel bir motivasyon çeşidi olarak değerlendirilmesi gerektiği için, daha çok insanın bilincinde meydana gelen maddi isteklerin, ya da övülme, saygınlık, iyilik görmek gibi genel ihtiyaçlar üzerinden meseleyi ele almanın daha önemli olduğuna işaret etmektedir. Zira insanın günlük ihtiyaçları amacın kendisini değil, insanı bir amaca ulaştıran araçlar oldukları ortaya çıkmaktadır. Buna göre insanın para sahibi olma ihtiyacı özelde motivasyonun aslını teşkil etmemektedir. Daha çok, örneğin komşular tarafından sevilme ve saygı görmek, özsaygıyı korumak ve onlardan altta kalmamak için onların gibi bir araba sahibi olmak gibi düşünceler motivasyonun kendisi olmaktadır. Dolayısıyla bilinçli bir isteğin ardında genel anlamda başka ve daha derin hedeflerin bulunduğu vurgulanması elzemdir. Bu hedefleri *septom* olarak isimlendiren Maslow, bunların işaret ettikleri anlamlar, ortaya koydukları hedefler ve etkiler açısından dikkate şayan olduklarını söylemektedir. Bu minvalde semptomların kendilerinin incelenmesinden ziyade, bu semptomların dinamik anlamlarının analiz edilmesi son derece önemlidir: “Bizzat gün içerisinde bilincimizde sürekli olarak beliren özel ihtiyaçlar önemli değildir. Önemli olan, bu ihtiyaçların neye işaret ettikleri, nereye götürdükleri ve nihai olarak derin bir analizden sonra ne anlama geldikleridir.”<sup>24</sup> O halde Maslow

<sup>23</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 55-56.

<sup>24</sup> Maslow, *Psychologie des Seins*, 57-58. Almanca orijinali: “Die besonderen Bedürfnisse, die in unserem Bewußtsein dutzende Male am Tag auftauchen, sind nicht an sich wichtig, sondern vor

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT “SELF-ACTUALIZATION” OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT “PERFECT MAN” OF AZIZ NASAFI

açısından motivasyonlar incelenirken insanların temel gayeleri, arzuları ve ihtiyaçları da incelenmelidir. Bu tür hedefler de her zaman bilinçli olmadığından, daha çok bilinçdışı kalan motivasyonlar ele alınmalıdır.<sup>25</sup>

Bununla birlikte Maslow, bazı davranışların ardında belirli bir motivasyonun yatmadığını ortaya koymaktadır. Fakat bununla tamamıyla motivasyon dışı kalan bir davranış alanına işaret etmemektedir. Yalnızca bazı fiillerin, tepkilerin bilindiğinin aksine bir motivasyon ile yapıldığını kastetmektedir. Bu da insanın mesela büyümesi, olgunlaşması ya da kendini gerçekleştirme çerçevesinde böyledir. Nitekim bu gibi davranışlarda ve durumlarda insanda bulunan motivasyon genel kabulün aksine bir eksikliğin veya ihtiyacın ya da eksikliğin giderilmesini hedeflemekte, daha çok bir ifade, kendini ortaya koyma veya bir dışavurum olarak anlaşılması gerekmektedir. Bazı davranışların ardında yatan motivasyonların ise aktif bir tabiatı bulunmamakta, daha çok artı bir yaralanmadan, tehlikeden ya da tehditten sakınma hedefini gözeterek savunmacı ya da korumacı olmaktadır.<sup>26</sup> İlkini dışavurum (*Ausdruck*) olarak tabir eden Maslow, ikincisini ise bir şeyin üstesinden gelme (*Bewältigung*) olarak adlandırmaktadır. Dışavurum, hedefsiz, eksiklik ihtiyacından yola çıkan bir motivasyonu bulunmayan, insan organizmasının durumundan yola çıkarak belirlenen, çoğu kere kontrolsüz ve bazen de kontrol edilemeyen, dış dünyaya etki etme ya da değiştirme gibi bir hedef gözetmeyen, bir eksiği giderme hedefiyle kullanılan bir araç olmayan ve daha çok amacın kendisi olan, zahmetsiz bir şekilde işlenen ya da ortaya koyulan,<sup>27</sup> edinilen değil yaratılan/oluşturulan<sup>28</sup> bir davranıştır.<sup>29</sup>

Maslow tam burada eksiklik ihtiyacından dolayı motive olan ile kendini gerçekleştirme motivasyonundan yola çıkan insan arasındaki farka işaret etmektedir. Nitekim ikincisinin davranışları ve ortaya koyduğu yenilikler büyük ölçüde kendiliğinden meydana gelmiş, samimi, açık, kendi benliğini ifşa edici, değişime uğratılmamış ve bundan dolayı da dışavurum kategorisine girmektedir. Motivasyonlarında belirgin olan bu kuvvet ve olağanüstülük, diğer emniyet,

---

allem darin, wofür sie stehen, wohin sie führen, was sie letztlich nach gründlicherer Analyse bedeuten.”

<sup>25</sup> Maslow, *Psychologie des Seins*, 58.

<sup>26</sup> Maslow, *Psychologie des Seins*, 69-70.

<sup>27</sup> Maslow, *Psychologie des Seins*, 193.

<sup>28</sup> Maslow, *Psychologie des Seins*, 54.

<sup>29</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 193.

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

sevilme veya saygınlık gibi ihtiyaçlardan dolayı meydana gelen motivasyonlardan önemli bir fark ortaya koymaktadır ki, bu sebeple Maslow buradaki ayırımı gözetmek adına meta ihtiyaçlar, yani oluşum ihtiyaçları (*beingin needs, b-needs*) tabirini kullanmaktadır. Zira örneğin insanın sevilme isteği şayet bir ihtiyaç olarak adlandırılıyorsa, o zaman Maslow açısından kendini gerçekleştirme güdüsünün de birçok farklı özellikleri ve belirtileri bulunması bakımından başka bir isimlendirmeye tabi tutulması elzem olmaktadır. Buradaki en temel fark, insan organizmasının sevilme ve saygı görme ihtiyacı gibi ihtiyaçlarla ilgili algıladığı eksiklikten dolayı giderilmelerine karşı duyduğu gereksinimdir ki,<sup>30</sup> bu durum hastalıktan ya da hasta olmaktan kaçınmak ya da korunmak anlamına gelmektedir.<sup>31</sup>

Buna kıyasen kendini gerçekleştirme ihtiyacının herhangi bir eksiklik olmadığı gibi, bir ağacın suya gereksinimi gibi dışsal olarak organizmanın sağlıklı olması için ihtiyaç duyduğu bir şey değildir. Dolayısıyla kendini gerçekleştirme, organizmanın zaten kendi içerisinde barındırdığı gelişimi, daha doğru bir ifadeyle bizzat kendisinin içsel büyümesini kastetmektedir. Nasıl ki bir ağaç dışta kalan şartlar tarafından ona sağlanacak besine, güneşe, suya ihtiyaç duyuyorsa, insan da emniyet, sevilme ve saygınlık ihtiyaçları hususunda toplumsal açıdan bir karşılığa muhtaçtır. Fakat tam da burada hakiki gelişimin başladığı noktaya varılmaktadır, zira bu ihtiyaçlar giderildikten sonra insan, kendi içerisinde özgün bir şekilde gelişmeye başlamaktadır ve bunun için de gerekli olan eşsiz ve evrensel olan gereksinimleri kendi özel amaçları için kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle, bu noktadan sonra gelişim artık dışardan değil içsel olarak devam etmektedir ki, ilginç bir şekilde burada ortaya çıkan en kuvvetli güdü motivasyonsuzluk ve özel bir çabadan soyutlanmışlıkla bağlantılı olarak özü resmeden davranışlar sergilemektir. O halde Maslow'a göre, kendini gerçekleştirmenin ardında eksiklik değil gelişim motivasyonu yatmaktadır ve bu şekliyle bir naifliği, genişliği ve kolaylığı ifade etmektedir.<sup>32</sup>

### Aziz Neseфі' de İnsan-ı Kâmil Kavramı

Aziz Neseфі (ö. 1283) açısından hakikatin aslına ulaşmak için *hads* (doğru idrak ahlaki), *derunî tezkiye* (manevi temizlik) ve *tecrübe* yolu gerekmektedir.

<sup>30</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 196-197.

<sup>31</sup> Maslow, *Psychologie des Seins*, 46.

<sup>32</sup> Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 197-198; Maslow, *Psychologie des Seins*, 48.

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT "SELF-ACTUALIZATION" OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT "PERFECT MAN" OF AZIZ NASAFI

Nitekim *sâlik* (*hakikat yolcusu*<sup>33</sup>) için okumak ve öğrenmek ile *riyazet* (*nefis terbiyesi*) ve *derunî tezkiye* olmak üzere iki yol mevcuttur ki, yalnızca ilkiyle Hakk'a ulaşmak mümkün olmamakta, ikincisinin her iki unsurunu kapsayan ruhî tezkiye mutlaka gerekmektedir. Bunun nedeni ise insanın mutlak anlamda sonsuz olan ilahî hakikati algılamaktan aciz olmasıdır. Yine Neseî'ye göre insanın kemâl derecesi de ilahî hakikatte olduğu gibi sonsuzdur. Bu, insanın kemâle ermesinin sonsuz bir yolculuk olduğunu ortaya koymakta ve bu sonsuz yolculukta odak noktası, belirsiz olan bir hedefte kilitlenmiş olmaktan ziyade yalnızca kat edilen mesafelere yöneliktir.<sup>34</sup>

Aziz Neseî'nin kemâle doğru gelişmek ile ilgili bu genel görüşü belirli bir *varlık* (*vücûd*) sistematğine dayanmakta ve bu sistematğin içerisindeki işleyiş ile bir bütünlüğe bürünmektedir (*vahdet-i vücûd*).<sup>35</sup> Allah ile ilgili olarak genel anlamda vahdet-i vücûd şemasını benimseyen her âlim gibi Neseî de zat değil vech ismini kullanmaktadır. Zira zat bakımından Allah'ı kavramak mümkün olmadığından,<sup>36</sup> yine hüviyet itibarıyla zat mertebesinde her şeyden müstağni olduğundan sebep bilinmez ve herhangi bir şeyle kıyas edilemez olduğundan dolayı Neseî, Allah için vech kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Böylece Allah'ın varlıktaki esma yansımaları kastedilmekte ve aynı zamanda herhangi bir noksanlık düşüncesine yer bırakmayacak şekilde vahdaniyetinin altı çizilmektedir.<sup>37</sup>

Buna göre bütün kâinatı baştan sona kadar kaplayanın Allah'ın nuru olduğunu ve bu nurun ruha benzetilebileceğini söylemek mümkündür. Bu ruhun bağlantılı olduğu kâinattaki her cismi ve her kalıbı da dolayısıyla varlık âlemi

---

<sup>33</sup> Neseî'de sâlik, yalnızca tasavvufa intisabı olan riyazet sahibi bir sûfi değildir. Zira Neseî bu terimi daha geniş manada kullanarak sâliki genel anlamda hakikati arayan yolcu olarak tanımlamaktadır. Nitekim hakikat yolcusu sûfi olmakla birlikte filozof, kelamcı, tenâsüh ehlinde ya da vahdet-i vücûdçu da olabilir. Dolayısıyla sâlik kavramı Neseî'ye göre daha geniş bir manaya sahiptir. (Aziz Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, trc. A. A. Konuk, haz., S. Fırat (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2009), 27.)

<sup>34</sup> İbrahim Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, (İstanbul: Furkan Yayınları, 2000), 65-66; Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, 83.

<sup>35</sup> Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 92; Aziz Neseî, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücud*, (İstanbul: Esmâ Yayınları, 1976), 45-47.

<sup>36</sup> Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 81; Azizüddin Neseî, *Tasavvufu İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, trc. M. Kanar (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 178-179.

<sup>37</sup> Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 92, 100; Aziz Neseî, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi*, 48-50.

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

olarak kabul etmek gerekmektedir. Bu sebeple varlık âleminde bulunan her yaratılmış şey bu nuru yansıtan bir aynadır ve Allah kemâl sıfatlarını varlığın tamamında göstermektedir. Nitekim varlıkta bulunan her fert, Allah'ın kemâl sıfatlarını yansıtan birer aynadır.<sup>38</sup> Bu da, varlık âleminin Allah'ın zatının çeşitli şekillerde görünmesinden ibaret olduğunu ifade etmektedir ki, varlık âleminde mevcut olan ilim, kudret vb. sıfatlar asıl olarak ilahî zatın görüntüleridir.<sup>39</sup>

Varlıkta bulunan bütün yaratılmışlar Allah'ın kemâl sıfatlarını yansıtan birer ayna mesabesindeyken özel konumundan dolayı insan, Allah'ın kemâl sıfatlarının en güzel ve en mükemmel şekilde görüldüğü varlıktır.<sup>40</sup>

**Aziz Neseî de Varlıkların Kemâle Ermesi (Urûç Sistemi)**

Neseî insanın kemâle erişmesini evvela fizyolojik olarak müstesna yaratılışını ele alarak diğer yaratılmışlar arasındaki farkını ortaya koymaktadır. Burada Neseî insanın ilk nüvesinden başlayıp organlarına, iç ve dış duyularının oluşumuna kadar kapsamlı bir incelemede bulunmaktadır. İnsanın ruhunu ve mizacını da bilhassa ön plana alarak ilkinin insanı metafizik âlemlerle nasıl irtibatlandığı, ikincisinin ise yaşantısında ne tür bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

İnsanın aslını tarif etmek adına bunu fizyolojik gelişimiyle sınırlandırmak Neseî açısından bir eksiklik oluşturmaktadır. Zira insanın yaratılışı, kendisini diğer varlıklarla aynı konumda tutan *ruh-u nebatî* (bitkisel ruh), *ruh-u hayvanî* (hayvansal ruh), *ruh-u nefsanî* (bedenin arzu ve isteklerine bağlı ruh) oluşan üç ruh mertebesinin yanı sıra insanî ruh ile kemâle ermektedir. Dolayısıyla insan organizmasında nebatî, hayvanî, nefsanî ve insanın aslını teşkil eden, onu diğer varlıklardan ayıran ve öz hakikatini temsil eden insanî ruh ile birlikte dört tabiat bir arada bulunmaktadır.<sup>41</sup>

İnsanî ruhun özelliği ise insana cüz'î hakikatlerin yanı sıra küllî hakikati de idrak etmeyi sağlamasında yatmaktadır. Nitekim hayvanlar, tikel boyutta içgüdülerini kullanarak belirli özellikleri ortaya koyabilmeleri itibarıyla insanın

<sup>38</sup> Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 112, 114; Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, 87-88.

<sup>39</sup> Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 101-103; Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, 89.

<sup>40</sup> Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 112.

<sup>41</sup> Neseî, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücut*, 18-19; Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, 77- 80, 85-86.

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT “SELF-ACTUALIZATION” OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT “PERFECT MAN” OF AZIZ NASAFI

maddî zayıflıklarının çokluğu hasebiyle de daha üstün olmaktadır. Fakat insanı hayvandan ve diğer yaratılmışlardan ayıran en büyük özellik külli hakikati kavrayabilecek yegâne varlık olarak yaratılmasıdır. Dolayısıyla Nesefî'ye göre insan, ruh-u insanî ile hem cüz'î hem de küllî varlıkları idrak etme yeteneğine sahiptir.<sup>42</sup> Buna göre insanın *benim* ile niteleyerek algıladığı her şey cüz'iyatı kapsamakta ve bu *benin* ötesine geçip cüz'iyat ile birlikte kendisini dahi bütünsel bir çerçeveye dâhil ederek, yani aslına ulaşarak algılaması ise külliyatı kapsamaktadır. Bu sebeple insanın cüz'î hakikatleri algılaması Allah'ın küllî isim ve sıfatlarını anlayabilmesi ve kıyaslayabilmesi içindir.<sup>43</sup>

İnsanî ruh insanda bulunan diğer üç ruh ile bağlantılı olmasına rağmen mahiyet açısından onlardan farklı olmaktadır. Zira Nesefî, bu ruhun ulvî âleme ait olmakla birlikte mürekkep bir varlık olduğunu ve bu sebeple parçalanmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Söz konusu ruh ayrıca insan organizmasını fitrî, ihtiyarî ve aklî olarak kapsamlı bir şekilde hareket ettirmektedir ki, bu sebeple diridir, bilir, işitir ve görmektedir. Fakat insanın vücudunda olduğu gibi bu özellikleri bölünmüş ve belirli bölgelere ya da organlara bağlı olarak işlememektedir ve bundan dolayı da insanî ruhtan neşet eden her hareket özü ile gerçekleşmektedir.<sup>44</sup>

İnsanî ruha sahip olmanın şartı ise Nesefî açısından iki hususu gerektirmektedir. İnsan evvela insan mertebesine yükselmeli daha sonra da insanî ruhu kabul edecek istidada, yani yeteneğe sahip olmalıdır. Zira Allah'ın insana şekil verip ona ruhundan üflediğini açıkladığı ayette (el-Hicr 15/29) geçen *tesviye* kavramını Nesefî istidat olarak anlamakta ve *nefh* kelimesini de ruhun kabulü olarak algılamaktadır. Dolayısıyla insan hayat sahibi olmak ve belirli yeteneklerle donatılmış olmakla diğer varlıklarla aynı konumda olduğu halde insanî ruhtan ancak kabiliyetli, yani istidadını ilim ve hikmet ile gerçekleştiren insanlar istifade edebilmekte ve bu sebeple diğer varlıklardan ayrılmaktadırlar.<sup>45</sup> Ruh, cismi vasıtalarla gelişimini gerçekleştirmekte ve âlemi cüz'î ve küllî olarak algılamaktadır.

<sup>42</sup> Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 129-130; Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, 82-83.

<sup>43</sup> Yener Öztürk, “İslam'da Kader Akidesi ve İman Esasları Arasına Girmesinin Hikmeti”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (1992): 267-268.

<sup>44</sup> Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 131; Nesefî, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücut*, 22.

<sup>45</sup> Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 135; Nesefî, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücut*, 22.

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

O halde Neseî'ye göre ruhun bu işleyişindeki asıl gaye, insanın kendi kendisini tanıması ve sonuç itibariyle Rabbini tanımasıdır.<sup>46</sup>

Neseî'nin insanî ruh çerçevesine yerleştirdiği insanın kemâle ermesi hususunda gözettiği mertebeler sisteminde insanın en aşağı mertebesi yaratıldığı ilk nüvesidir. Buna karşın en yüksek mertebede de Allah'ın zatı bulunmaktadır. Varlık âleminde en yüksek makamdan en aşağı makam arasında ise sırasıyla *cemad* (*cansız varlıklar, mineraller*), nebat ve hayvan mertebeleri mevcut iken bu noktadan tekrar en yüksek makam arasında da sırasıyla tabiat, nefis ve ruh mertebeleri vardır.<sup>47</sup> Mezkûr fizyolojik gelişimi insan için en yüksek makamdan en aşağı mertebeye *nüzul* etmesi anlamına gelirken buradan tekrar en yüksek makama doğru ilerlemesi, yani insanî ruha sahip olması ise Neseî tarafından *'urûc* olarak ifade edilmektedir ki,<sup>48</sup> bununla evvela insan mertebesiyle son bulan varlıkların *'urûcunu* kastetmektedir.<sup>49</sup> *'Urûc* edenlerin tam olarak kimler olduğuyla ilgili ise Neseî, Allah'ın iman edip iyi işler yapanların diğer insanlardan müstesna olup sonsuz mükâfata erişeceklerini bildirdiği ayette (et-Tin, 95/6) geçen zümre olduğunu düşünmektedir. Ayette zikredilen *ecr* kelimesine özellikle dikkat çeken Neseî, kelimenin meydana geldiği elif harfini *iade*, yani yukarı mertebeden *nüzul* eden insanın tekrar en yüksek makama *'urûc* etmesi olarak anlamakta, cim harfini *cennet*, ra harfini ise Allah'ı müşahede etmek anlamına gelen *ru'yyet* olarak tasvir etmektedir. Bu da nihai olarak insanın aslı olan metafizik âleme yükselmesiyle birlikte hem cennete hem de Allah'a kavuşacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla hem maddi hem de manevi âlem bu manada insanda bir arada bulunduğu için insanın Allah'ı tanıması için evvela kendisini tanıması gerekmektedir. Nitekim Neseî'ye göre insan, Allah'ın büyük kitabı olarak nitelendirdiği kâinatın içerisinde onu bu kitabın özeti olarak düşünmektedir ki, özet okunduğu ve kavrandığı takdirde büyük kitabı anlamak da mümkün olmaktadır. İnsanın kendini tanıması kısa yoldan mümkün olmasına rağmen Neseî'nin belirttiği üzere kolay değil, güç ve çok zor bir sürece tekabül etmektedir.<sup>50</sup> Bu bağlamda Neseî, insanın kendisini tanıması için

<sup>46</sup> Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 148.

<sup>47</sup> Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, 98.

<sup>48</sup> Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 146.

<sup>49</sup> Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 156; Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 99

<sup>50</sup> Neseî, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücud*, 17. Bu zorluğu Neseî şöyle ifade etmektedir: "Ma'lûm olsun ki rûh-i insânînin bu nüzûl ve *'urûc* sıratından geçmeye benzer. Çünkü menkuldür ki; Sırât, Cehennem üzerine kurulan bir şeydir. Kıldan ince ve kılıçtan keskincedir. Ve bu Sırât üzerine bir müddet aşağıya gidilir ve bir müddet doğruca gidilir

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT "SELF-ACTUALIZATION" OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT "PERFECT MAN" OF AZIZ NASAFI

yaklaşık seksen yıllık bir ömre sahip olması ve bu ömrünün her anını ilim ve hikmet öğrenmekle geçirmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>51</sup>

Nesefî, zikrettiği nüzul ve 'urûc fikrini basamaklı bir sistematikte tasvir etmektedir. Bu sistematığe göre insanın üstünde akıllar, nefis ve melekler vardır, altında ise şeytanlar, şehvet ve tabiat bulunmaktadır. Bunun böyle olmasına rağmen insan üstünde ve altında bulunan mertebelerden kopmuş müstakil bir varlık değildir, zira iki kısmın ortasında bulunduğu ve Nesefî'nin tabiriyle *dördüncü iklim* olmasına rağmen iki tarafın da örneklerini kendisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla insan vücudunda kalp nasıl ki orta kısmı temsil ediyorsa, insan da bu nüzul ve 'urûc sisteminin kalbini oluşturmaktadır.<sup>52</sup>

Aynı zamanda alt mertebeler (*süflî âlem*) Nesefî'ye göre cehennem, üstündeki mertebeler ise cennettir. Dolayısıyla karanlık olan tabiat âleminin son noktasında ve aydınlıklar âlemini temsil eden akılların ilk noktasında karar kılan insanın mutluluğu maddi âlemden sıyrılıp ulvî âleme yükselmesi ile mümkündür. Buna karşılık insanın akıldan ayrılıp süflî âleme, yani tabiata bağlanması da mutsuz olması anlamına gelmektedir. Bu minvalde akıl ve tabiat olarak insanın ulaşabileceği halleri temsil eden toplamda altı mertebeyi Nesefî varlıkla ilişkilendirerek, insanın üst ve alt âlemlere irtibatının ve eğiliminin olduğunu söylemektedir ki, bu irtibat bağlamında insan mezkûr hallere erişmektedir. Nitekim varlığın alt mertebelerini temsil eden dört unsur, yani hava, ateş, su, toprak, nebat ve hayvan Nesefî'ye göre cehennemi temsil ederken insanın bu alt kısma yönelmesini ise *mesh* kavramı ile açıklamaktadır. Mesh, bir şeyin ilk suretini bırakıp kendisinden aşağı olan varlıkların suretine girme manasına gelmektedir. Bu minvalde insan için de varlığın alt mertebeleriyle irtibat kurması, kendisinden aşağıda olan örneğin hayvanlar gibi varlıklarla bir olması anlamına gelmektedir. Buna karşılık sırasıyla varlığın üst mertebelerini teşkil eden felek<sup>53</sup>-i

---

ve bir müddet yukarıya gidilir. Ve ba'zıları, bu Sırât üzerinde çabuk ve kolaylıkla geçer ve onlara asla bir zahmet erişmez. Ve ba'zıları, düşe kalka ve birçok zahmet ile geçer. Velâkin âkibette geçerler. Ve ba'zıları, geçemezler ve Cehenneme düşerler. Rûh-i insâninin nüzul ve 'urûcu da böyledir. Zîrâ âlem-i tabîat Cehenneme benzer." (Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, 102.)

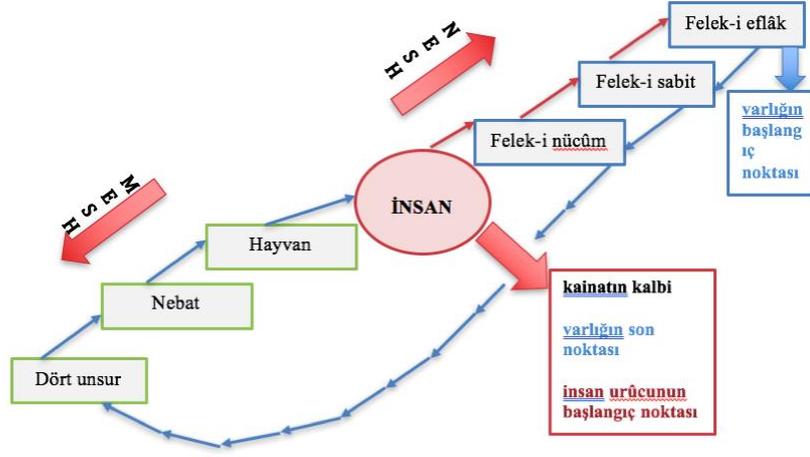
<sup>51</sup> Düzen, *Aziz Nesefî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 147.

<sup>52</sup> Nesefî, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücut*, 35; Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, 107.

<sup>53</sup> Felekler bahsi, ünlü İslam filozoflarının araştırmalarında konu ettiği önemli bir meseledir. Genel anlamda gök manasını taşıyan bu kavram, özelde felsefi açıdan gök cisimlerinin hareketlerine bakarak onların akıl ve irade sahibi varlıklar olup olmadıklarını üzerinde müşahede edilmektedir. Buna göre varlıkların hareket kaynağını belirlerken nebatî, hayvanî, insanî ve felekî olmak üzere

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

nücûm (yıldızlar göğü), felek-i sabit (sabit cisimlerin göğü) ve felek-i eflâk (göğün en son katı), insanın ilk formunu bırakıp daha üstün bir forma geçmesini sağlamaktadır ki, Neseфі bunu *nesh* kavramı ile açıklayarak mezkûr mesh kavramının karşısına yerleştirmektedir.<sup>54</sup> Neseфі' nin 'urûc fikri ile ilgili tasvirlerini şu şekilde resmetmek mümkündür:



Şekil 1: Neseфі' de Varlıkların Kemâle Ermesi (Urûc Sistemi)

dörde ayrılan bir tasvir kullanılmaktadır. Burada felekî olan ile ilgili ise genel anlamda kastedilen gök cisimlerinin tabiat hareketlerinde olduğu gibi nicelik ve yer kategorileri çerçevesinde gerçekleşmediği, dolayısıyla sürekli bir hareketin mevcut olduğudur. Bu da felekî hareketin mesafesinin ve süresinin belirlenemeyeceğini ifade etmektedir ki, bu şekliyle akla benzeme arzusunu yansıtmaktadır ve başladığı noktaya dönerek tamamlandığından dolayı mükemmel addedilmektedir. Buna bağlı olarak da bu hareket mekanik değil dinamiktir ve kaynağı, feleklerin maddeden sıyrılarak yalnızca semavî akıllara benzeme arzusunu ifade eden şevktir. Nitekim yönleri ve hızları birbirinden farklı olan gök kürelerinin hareketleri insanın nefsinde bulunan hareketlere benzetilmektedir. Daha geniş açıklamalar için bkz. Ali Durusoy. "Hareket", *DİA* (İstanbul: TDV, 1997), 16: 121-123; İlhan Kutluer. "Felek", *DİA* (İstanbul: TDV, 1995), 12: 303-306.; İlhan Kutluer. "Devir", *DİA* (İstanbul: TDV, 1994), 9: 232.; Neseфі, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücut*, 30.

<sup>54</sup> Düzen, *Aziz Neseфі'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 154-155, 184-185; Neseфі, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücut*, 20-21; Neseфі, *İnsân-ı Kâmil*, 159-160; 180-182.

### Aziz Nesefti'ye Göre Urûc'un Şartları

Nesefti, insanın kemâle ermesini, yani 'urûcunu ruhî tezkiyenin şartları olan doğru idrak ahlakına, manevi temizliğe, nefis terbiyesine ve okumak ile öğrenmenin kapsadığı tecrübeye bağlamaktadır. Bu yolu *sülûk* (*insanın terbiye ve terakkisi, benlik dönüşümü*<sup>55</sup>), bu yolun yolcusunu ise sâlik ya da bir şeyi *taklit eden* manasını taşıyan *mukallit* teriminin karşıtı olan *muhakkik* olarak niteleyen Nesefti, insanı hayat yolculuğunda ilgilendiren bütün konuları bu terim etrafında incelemektedir. Bu da insanın asıl gayesi olan varlık dairesini tamamlamak olduğunun altını çizmektedir ve sülûkun da bu manada yol kat etme anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>56</sup>

İnsanî olgunluğun ilk derecesine buluş ikinci derecesine ise hürriyet ismini veren Nesefti, ilkinin insanın eşyanın tabiatını, hususiyetlerini ve hakikatlerini kavramakla açıklamaktadır. Buna göre insan doğuştan beri bulunduğu makamdan daha üst bir makama yükselme arzusundadır. Nesefti açısından bu arzusunu ortadan kaldırmak mümkün değildir, zira fitrî bir temele sahiptir. Nitekim insanın bu istek ve arzusuna rağmen onun için kemâl dereceleri sınırlıdır, çünkü insanın yaşama süresi sınırlı ve buna nispetle ilim ve kemâl dereceleri sonsuzdur. O halde Nesefti, insanın asıl kemâl derecesinin de bu hakikati kavramakla ilgili olduğunu ifade ederek insanın bu sınırlı bilgisinden dolayı ilahî zat ve sıfatları da kavramasının imkânsız olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla insan kemâline kendi aczini idrak ettiği takdirde erişmektedir.<sup>57</sup>

Bu olgunluk makamını Nesefti'ye göre takip eden makam ise insanın buluşunu kapsayan hürriyettir. Bu da, razı olan bir kimsenin ancak gerçek manada hür olduğu, razı olmayanın ise henüz bağlarından, istek ve arzularından sıyrılmayarak huzur içinde olmadığı manasına gelmektedir. Başka bir ifadeyle hür olan kimse, süreklilik arzeden kendi maddi ve manevi arzu ve isteklerinin bulunduğu sırrına vakıf olduktan sonra onlardan vazgeçen ve feragat eden

<sup>55</sup> Osman Nuri Küçük, *Mevlâna'ya Göre Manevî Gelişim. Benliğin Dönüşümü ve Mi'râcı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 66.

<sup>56</sup> Düzen, *Aziz Nesefti'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 161-162, 243; Küçük, *Mevlâna'ya Göre Manevî Gelişim. Benliğin Dönüşümü ve Mi'râcı*, 65.

<sup>57</sup> Nesefti, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücut*, 37-38; Nesefti, *İnsân-ı Kâmil*, 141-143.

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

kimsedir. Fakat Neseфі burada hür olan kimsenin malının, makamının vb. olmamasını kastetmemektedir. Hür olan bir kişi bunların hepsine sahip olabilir ve bunlar hürriyetine de engel değildir. Fakat önemli olan zikredilen hususların kişiye sahip olmaması, insanın bunların varlığında da yokluğunda da aynı karakter kuvvetine sahip olması demektir.<sup>58</sup>

Yol kat etme manasının yanı sıra Neseфі, sülûk terimine kemâli talep etmek, istemek, insanın kendi kendini, yani kendi hakikatini istemesi anlamını da yüklemektedir. Zira insanın kemâle erme isteğı ne kadar fitrî ise de insanı bundan alı koyan ve bu isteğini engelleyen arızı fakat kuvvetli sebepler bulunmaktadır. Neseфі bu sebepler arasında insanın talep, istek ve arzusunu kapsayan hususlara değinmektedir. Buna göre talebin bir çeşidi gerekli, yani her insanda fitrî olan sağlık, sıhhat, emniyet ve yeterliliklerdir. Talebin ikinci çeşidini ise Neseфі insanın mükemmel olma isteğı olarak zikretmektedir ki, bu isteğın de iki formu bulunmaktadır. İlki insanın görünüşü itibarıyla mükemmel olma isteğıdir, ikinci olarak da insanın ruhu ve karakteri bakımından mükemmel olmasıdır. Fakat Neseфі açısından insanın asıl gaye ve arzusu bu ikisinden de teşekkül etmemekte, bunların her birinin de sonu olmadığını belirtmektedir. O halde, ilahî marifete muhatap ve aşına olmasından dolayı âlim ve âdil olan insanın asıl hedefi bütün bunların ötesinde olup Allah'ı aramak ve onu istemekte yatmaktadır ki, Neseфі'ye göre bunu başarabilenler önemli ve büyük insanlardır. Bu sebeple, akıl sahibi bir varlık olarak zalim ve cahilliğı de yaratılışında barındıran insan mezkûr istek ve arzulara kapıldığında asli gayesi olan Allah'ı arama ve bulma düşüncesi zamanla zayıflayıp yok olmaktadır.<sup>59</sup>

Dolayısıyla Neseфі'nin bakış açısından insanın hakiki manada üstünlüğü, onun metafizik hakikate yönelmesi ve Allah'ı araması iledir ki, Allah'ı arayan ve isteyen insan diğerine göre daha yücedir. Bu yüceliğın yolu da sâlikin evvela kendisini tanımasıyla gerçekleşmekte ve bunda mükemmelleştiğı takdirde ilahî âlemden haberdar olabilmektedir. O halde insan evvela, içinden su alındıkça eksilmeyen, kokuşmayan, gün geçtikçe berraklaşan bir pınar başına benzeyen içindeki su kaynağını bulmaya çalışmalı, yani derunî marifet sahibi olmalıdır.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Düzen, *Aziz Neseфі'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 187-189, 178; Neseфі, *İnsân-ı Kâmil*, 143-145.

<sup>59</sup> Neseфі, *İnsân-ı Kâmil*, 115.

<sup>60</sup> Düzen, *Aziz Neseфі'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*, 163-164, 166-167.

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT "SELF-ACTUALIZATION" OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT "PERFECT MAN" OF AZIZ NASAFI

Sonuç olarak Nesefti'ye göre insan-ı kâmil, en genel anlamıyla açılımını yaptığı şeriat, tarikat ve hakikat<sup>61</sup> bakımından mükemmel olan kişidir ki, Nesefti her bir kavramın karşılığını Hz. Muhammed'in bu hususta zikrettiği hadisinden yola çıkarak belirleyerek şeriatı onun sözleri, tarikatı yaptıkları, hakikati ise yaşadıkları ve gördükleri olarak tasvir etmektedir. Bu üç unsurun amacı ise insanı doğru sözlü, doğru davranışlı, bilgin ve güzel ahlak sahibi olmasını sağlamaktır. Nesefti'ye göre o halde insan-ı kâmil bu özelliklere sahip olan kimse olarak anlaşılmaktadır.<sup>62</sup>

### Karşılaştırma ve Sonuç

Hümanistik psikolojinin hem kâinat hem de insan algısı bir devrim mantığıyla ortaya çıkmıştır. Yani mevcut bulunan yanlış bir algıyı düzeltmek için bir çaba ve uğraş olarak anlaşılabilir. Bunu yaparken de hem geliştiği bilimsel alana sadık kalma çabaları ortaya koymakta hem de insanın bilimsel dışı unsurlarını da hesaba katmaya çalışmaktadır ve bu şekliyle bir orta yolu tutma gayretindedir. Fakat çalışma çerçevesinde ele alınan insan-ı kâmil fikrinde ise hem insan ile ilgili hem de kâinat ile ilgili oluşturulan sistem bir devrim hareketinden yola çıkmamaktadır. Ele alınan hususlar bir öze dönüş ya da özü muhafaza etme olarak anlaşılabilirse de karşısında farklı bir anlayış, kendisine tamamen zıt bir düşünce bulunmamakta, böyle bir unsura dayanarak oluşturulmuş olmamaktadır. Nesefti'nin tasvir ettiği sistem daha çok insanı kendisiyle olan mücadelesinde aktif tutmak, bu husustaki tazeliğini ve dinamikliğini korumak için oluşturulmuş gibi gözükmektedir. Dolayısıyla Maslow'un teorisinin çıkış noktası insanın dışardan maruz kaldığı yanlış anlaşılmalara ve zararlar iken, Nesefti'de fikrini besleyen ana unsur insanın kendisi olmaktadır. Buna rağmen insanın kendini bulmak istemesi, doğru tanımlama isteği, gayesini bilmesi ve ona yönelmesinin doğasında mevcut olduğu, yani insanda tartışılmaz bir fitrî gerçeklik olduğu iki bakış açısının da önemli ortak noktalarından bir tanesidir. Maslow'da bunu Kurt Goldstein detaylarıyla ortaya koymaktadır, Nesefti'de ise bu Kur'an'ın ve sünnetin ortaya koyduğu bilgiler doğrultusundan ortaya çıkmaktadır. Biri bilimsel bir diğeri ise ilahî ve nebevî olan farklı çıkış

<sup>61</sup> "Ma'lûmun olsun ki şeriat, enbiyanın kavli ve tarikat, enbiyanın fiili ve hakikat, enbiyanın hâlidir. Nitekim Hazret-i Risâlet-penâh (a.s.) buyurmuştur: [Şeriat sözlerim, tarikat yaptıklarım ve hakikat ahvâlimdir.]" (Nesefti, *İnsân-ı Kâmil*, 68.)

<sup>62</sup> Nesefti, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücut*, 32; Nesefti, *İnsân-ı Kâmil*, 40-41, 69.

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

noktalarından neşet eden bu aynı sonuca göre hem kâinat hem de insan madde ile sınırlı, içine kapanık, mekanik bir sistem değildir ve dinamik bir işleyişe sahiptir. Bunun karşılığı Maslow'da holistik kavramı iken Neseфі'de sülûk terimidir.

İnsan algısıyla ilgili iki teorinin arasındaki başka bir temel fark ise Neseфі'ye göre hayatın anlamının belli olması ve dolayısıyla aranması gerekmediğidir. Fakat Maslow'da hayatın anlamı belirsizdir ve bundan dolayı insan tarafından bulunması ya da oluşturulması gerekmektedir. İlkinde ön bilgi olarak mevcut bulunan belirli bir anlam sistemi ve bu sistemin işlediği bir varlık düzeninde insanın kendisini bu sistemde, değerini muhafaza ederek nasıl konumlandırabilir konusunun tasviri varken, Maslow'un fikrinde insan anlamını henüz oluşturması gerekmektedir. Bu anlamda da evvela bir sınırlandırma getirilmiyor ve örneğin insanın kendisi için yaşamayı istediği bir varlık, kişi ya da maddeyi kendisi seçmesi isteniliyor. Başka bir ifadeyle Neseфі'de insanın kendi dışında olan fakat bizzat kendisiyle alakalı ve bağlantılı olan, keşfedip rehber edineceği bir anlam bütünlüğü varken Maslow'da daha çok yalnız ve tek başına olan bir insan görebilmek mümkündür.

Kendini gerçekleştiren insanın daha çok kendi içine dönerek ve kendini sorgulayarak sorunlarını hallettiğini söyleyen Maslow, bu hususta insan için bir ölçü belirtecek, kendini tanımasında bir ayna mesabesinde olacak ya da ona ışık tutacak bir mihenk taşından bahsetmemektedir. Felsefi bir sistem olarak Hümanizmin insanı ahlak ve prensip belirleyici yegâne çizgi olarak kabul etmesi, burada Maslow'un teorisine de yansımış gibidir. Neseфі açısından ise toplumun durumu insanın özüne yönelmesi ve kendini doğru tanımasıyla ilgili ne bir engel ne de bir destek teşkil etmektedir. İnsanı toplumdan bağımsız görmeyen, fakat insanın kemâle ermesini toplumun durumuna bağlamayan Neseфі'nin teorisinde insan için esas olan, ulvî âleme olan bağı ve Allah ile olan ilişkisidir. Buna göre toplumda ne kadar fesat olursa olsun, ne kadar olumsuzluklar olursa olsun insan için kendini tanıması için ona sunulan her daim geçerli, değişmez, bu manada da güvenebileceği ve ilahî korunma altında olan ve kendisini ona tanıtan kaynağı bulunmaktadır. Neseфі'nin teorisinde de bu ilahî hakikate muhatap olmanın ayrıcalığı ve özelliği her fırsatta vurgulanmaktadır.

Maslow'un teorisinin basamakları yakından incelendiğinde kendini gerçekleştirme yolunda evvela insanın fizyolojik ihtiyaçlarının giderilmesinden bahsetmekte, daha sonra sırasıyla güven, sevgi, saygı ve aidiyet ve kendini

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT “SELF-ACTUALIZATION” OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT “PERFECT MAN” OF AZIZ NASAFI

gerçekleştirme basamakları gelmektedir. Genel anlamda bu kategorilere Neseffî'nin oluşturduğu insan-ı kâmil sisteminde denk düşebilecek muhtemel kısımlar insanın varlık âlemi içerisinde büyük âlemden nüzul etme sürecini, yani varlığın 'urûcudur. Zira burada insan nebatî, hayvanî ve nefsanî ruh mertebelerinden geçerek nihai olarak varlık âlemine insan olarak teşekkül etmektedir, kendisinin 'urûcunu kapsayan ve onun sebebi olan insanî ruh ile de kemâle erebilmektedir. Bu manada iki sistem arasında teorik olarak bir benzerlikten bahsetmek mümkün olsa da ikisi arasındaki en temel farklar şu şekildedir:

a) Maslow'da kendini gerçekleştirmek fizikî ihtiyaçların giderilmesine bağlanırken Neseffî'de insanın maddiyatını kapsayan hususları maneviyatından hiçbir zaman ayrı tutulmamakta ve ihtiyaçlarının tamamen giderilmesinden değil onları daha çok marifeti kapsayan ilim, terbiye ve tezkiye ile insanın yönetmesinden bahsedilmektedir. Yani Maslow'da insan, kendini gerçekleştirmek için bu ihtiyaçlara bağlı iken Neseffî'de insan kemâle ermek için bu ihtiyaçlardan sıyrılmalıdır.

b) Maslow'da insanın kendini gerçekleştirmesi hayatı güzel ve anlamlı yaşama hedefiyle bağdaştırılmaktadır. Burada açıkta kalan husus anlamın ne olduğudur ve insanın hayatı neden güzel yaşamak zorunda olduğuyla ilgilidir. Güven ihtiyacından bahsederken Maslow, bilhassa çocukluk döneminde insanın anne babasının tutarsız davranışlarından olumsuz etkilendiğini ve korkunun meydana gelmesine sebebiyet verdiğini açıklamaktadır. Burada akla, Maslow'un da tespit ettiği üzere insanın belirli bir anlam ve hedefe göre yaşama isteğinin fitrî olduğunu göz önünde bulundurarak yetişkin bir insanın varlık içerisindeki kendi konumuyla ilgili tutarsızlıktan dolayı aynı güvensizlik ve korkuyu hissedebileceği ihtimalini neden konu etmediği gelmektedir. Neseffî'nin tasvir ettiği sistemde ise insanın anlamı ve kemâle ermesinin amacı açık ve bellidir. İnsanın varlığın içerisinde en özel konuma sahipken Allah indinde en nihayetinde ona kavuşmak için kemâle erme yolculuğuna çıkması gereken, O'nun huzurunda eksik, sınırlı ve belirli çizgilerinin olduğunun farkına vardıkça yücelen bir varlıktır. Nitekim Neseffî'nin tasvirinde insan sadece hayatı güzel yaşamak için değil, halife kılındığı ve dolayısıyla kâinattan sorumlu olduğu ve en nihayetinde bu sorumluluktan dolayı bir hesap vermesi gerektiği için bilinç ile yaşama hedefi gözetmektedir. Başka bir ifadeyle insanın burada yine fitrî olan sonsuzluk arzusu ve ölüm hakikati de dikkate alınmaktadır. Maslow'un sisteminde ise ölüm hakikati ve ahiret konusu zikredilmemektedir. Bu elbette araştırmasının ilmî ve akademik bir

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

çerçevede yürütüldüğünden dolayı doğal bir sonuçtur, fakat insanı psikolojik varlığıyla doğru algılamak hususunda bu iki unsurun göz ardı edilmesi en azından din psikolojisi açısından mümkün gözükmemektedir. Nitekim Maslow'un Yahudi inancına sahip olması, bazı ifadelerinde Yahudi mistisizminde bulunan insan-ı kâmil fikrinden etkilendiği ve bunu bilimsel bir çerçeveye yerleştirmek ister gibi yansıdığı, fakat insanın en üst hedefini bilimsel olmak ve kalmak adına açık bıraktığı ya da tam olarak tanımlamadığı ve genelleyci ifadelerde bulunduğu muhtemel gözükmemektedir.

c) Sevgi, saygı ve aidiyet gibi temel ihtiyaçlardan bahsederken Maslow, bu ihtiyaçların giderilmesi hususunda insanın diğer insanların ilgisine muhtaç olduğunu söylemekle birlikte burada kendi saygınlığını başka insanların tepkilerine bağlı kılmanın da tehlikeli olduğunu tespitini yapmaktadır. Yine burada insan açısından sorunun ne olduğunu tespit eden Maslow, bunun nasıl giderilmesi gerektiği konusunda bir öneri sunmamaktadır. İnsan, bu ortadan kaldırılması mümkün olmayan temel ihtiyacını bu tehlike mevzu bahisken nasıl sağlıklı bir şekilde gidermeli ya da bu hususta pratik olarak ne yapmalı konusu açıkta kalmalıdır. Neseфі açısından bakılırsa, o da Maslow'un temel ihtiyaç olarak adlandırdığı ihtiyaçları insanın hayatta kalmak için gerekli talepleri olarak algılamakta, karşılanmaları hususunda daha çok insanın bu ihtiyaçlarına karşı zayıf tutumunu kastederek aynı tehlikelerden bahsetmekte, fakat Maslow'dan farklı olarak pratik manada insanın bu hususta sağlıklı bir yol izlemesiyle ilgili yöntem göstermektedir. Bu manada insan bu tür esaretlerden kendini Allah'a ulaşma hedefine odaklayarak sıyrılmakta, yani maddi ihtiyaçlarını bu açıdan yönetir hale gelmektedir.

d) Kemâle ulaşma fikrinde birleşen Maslow ve Neseфі'nin ayrıştırdıkları temel noktalar evvela bu noktaya insanı ulaştıran yoldur. Zira Maslow'da bu noktaya ulaşmak için insan evvela temel ihtiyaçlarını gidermesi gerekmektedir, Neseфі'de ise tam tersi olarak temel ihtiyaçlarına ilim, terbiye ve tezkiye ile hâkim olması gerekmektedir. Maslow'un burada yine akademik psikolojideki olumsuz insan algısına karşı oluşturmak istediği devrimsel duruş göze çarpmaktadır. Bu algıya göre insan tamamen nefsiyle yönlendirilen olumsuz bir varlıkken Maslow bunun aksini iddia ederek aslında bir nevi başka bir aşırı uca kaçarak insanın anlama ulaşma hususunda tek başına yeterli olduğu fikrini savunmuştur. Neseфі'nin oluşturduğu sistemle kıyasen eksik olan en önemli kavram burada nefis kavramıdır. Çünkü bir nefis sahibi olan insan onun özelliklerini ne kadar kavarsa kendisini o kadar iyi tanımakta ve tanımlayabilmektedir. Nefsin hem iyiyi hem

ANALOGY BETWEEN THE CONCEPT "SELF-ACTUALIZATION" OF ABRAHAM  
MASLOW AND THE CONCEPT "PERFECT MAN" OF AZIZ NASAFI

de kötüyü ilham etmesi (eş-Şems 91/7-9) hususu Maslow'un teorisinde bahsedilemeyen bir husus olduğu için insan algısı açısından eksik kalmaktadır. Nitekim ihtiyaçları sürekli giderilen bir insan Maslow'un iddia ettiğinin aksine merite atlamaktan ziyade kendinden uzaklaşmaktadır. Kur'an'ı bir hakikat olan insanın iyiliğe uğradığı zaman iyiliğinin kaynağını unutup kendi kendine yettiğini zannetmesi ve olumsuzluklarla karşılaştığında ise isyana meyilli olup kendini umutsuzluğa sürüklemesi hakikatleri (el-Fecr 89/15-16) Maslow'un teorisi açısından en temel sorun olarak görülebilmektedir. Bu sebeple Nesefti insan-ı kâmil hususuna değinirken nefis hakikatine işaret ederek kemâle ermenin beyaz kâğıda yazı yazmaktan çok, kâğıttaki yazıları teker teker silmekten, kâğıdı beyazlatmaktan, yani kalbi cilalamaktan bahsetmektedir. Yine aynı Maslow'un kendini gerçekleştirme teorisinde temel ihtiyaçların giderilmediği takdirde patolojik sorunlar meydana getireceği çıkarımı Kur'an'da zikredilen, Nesefti'nin de sülûk yolunda sâlikin öğrenmesini tavsiye ettiği peygamberlerin hayatlarına bakıldığı takdirde bunun zorunlu olarak böyle olmadığı görülmektedir. Örneğin Hz. Eyyub'un sağlık, aile ve mal konusunda uzun yıllar süren imtihanı (es-Sâd 38/41-44), Hz. Yunus'un görevini terk ederek pişmanlığını Allah'a arz edene kadarki ağır imtihanını (es-Sâffât 37/139-148), Hz. Yakub'un çok sevdiği oğlunu kaybetmesi ve yıllar sürecek bir hasret çekmesi (el-Yusuf 12/83-87) vb. patolojik sorunlar meydana getirmek yerine Allah indinde duruşlarından dolayı övülmekte ve örnek gösterilmekte (el-Enbiya 21/83-90). Dolayısıyla bütün bu temel ihtiyaçları kapsayan imtihanlar insanın psikolojisi açısından olumsuz sonuçlar doğurmak yerine zikredilen peygamberlerin duruşlarına göre karakterlerine bir güç ve kuvvet olarak yansımıştır. Dolayısıyla genel manada din psikolojisi açısından bu, eksikliklerin eziyet ya da patolojiye sebep olmaması, insanların bu durumlarda sergiledikleri duruş ve algılarının önemli olması demektir. Bu duruşu, bu içsel kuvveti elde etmek adına ise insanın nasıl bir yol izleyeceği Nesefti'nin oluşturduğu sistemde pratik olarak tarif edilmiştir. Buna karşın Maslow'da bu husus açıkta kalmaktadır.

Motivasyonlar hususunda kendini gerçekleştiren insanların eksiklik ihtiyacından değil de oluşum ihtiyacından yola çıkarak motive olduklarını söyleyen Maslow, bu tür insanların davranışlarında samimi, açık, değişime uğramamış ve saf olduğunu ifade etmektedir. Bu hususta din psikolojisi açısından fitrat olgusuna temas eder gibi görünen Maslow'un bu ifadesi Kur'an'da insan için zikredilen kolayı kolaylaştırmak (el-Leyl 92/7) ifadesine denk düşmektedir. Kolay, hem Kur'an hem de başka bir yerde Allah'ın dediklerini yerine getirmek

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

olarak tasvir edilirken kolayın kolaylaştırılması da bu iki unsuru algılamak, anlamak, yaşamak ile ilgili olarak insanın fitratında gerekli olan potansiyelin ve alt yapının bulunmasıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle, ulvî bir amaca yönelmek ve onu pratik olarak uygulamak da insanın yaratılışında kodlanmış olan bir durumdur. Kur'an ise bu yaratılışa denk düşen ve onu aktif hale getiren, anlamını bulduran, kanalize eden kaynak olmaktadır. Bu sebeple insanın yaratılışında bulunana uygun bir yol haritası olması, onun anlaşılmasının da kolaylaştırılması bu manada kolayı kolaylaştırmak, yani başka bir ifadeyle özü itibariyle kolay olan din yolunda insanı muvaffak kılmak manasına gelmektedir. Maslow'un bu hususta insanın zorlanmadan sergilediği samimi davranışları zikretmesi din psikolojisi açısından insanın fitrat yansımasını ortaya koymaktadır. Fakat yine zikredilen temel farklara binaen burada da bu kolaylığa ulaşma yolu birbirinden farklıdır.

Aynı bağlamda gelişim motivasyonunun ardında yatan isteği çokluk isteği, eksiklik motivasyonunun ardında yatan isteği ise azlık isteği olarak adlandırılan Maslow'un bu tabirleri Nesefî'nin insanın kalbini oluşturduğu dairesel sisteminde varlığın 'urûcu ve insanın 'urûcunu da nesh ve mesh kavramları ile açıklamaktadır. Nesh bu sistemde merkezde bulunan insanın altında kalan ve gerilemesini kasteden olumsuz yönelişini kastederken, mesh ise kemâline doğru gelişim hareketini kastetmektedir. İki teori arasında motivasyonlar hususunda görünen bu mutabık olgu dikkat çekicidir. Farklılık gösteren husus ise bu sistemin hareket açısından işleyiş biçimidir. Maslow'da oluşturduğu sistem bir piramit olarak tasvir edildiği için aşağıdan yukarıya doğru ilerlemekte, Nesefî'de ise kâinatın oluşumu ve varlıkların yaratılış evreleri de insan-ı kâmil fikrini tamamladığı için bir daire hareketiyle tasvir edilmektedir. Zira Nesefî, kemâle erme durumunun insana has olmadığını, bütün varlıkların kendi kategorileri içerisinde kemâle ermek için hareket halinde olduğunu ifade etmektedir. Maslow'un teorisine nazaran bu da önemli bir fark teşkil etmektedir. Zira Hümanizm de aslında felsefi bir düşünce olmasına rağmen varlık, âlem, yaratılış, oluş ile ilgili fikirlere yer vermemekte, daha doğrusu Maslow bu hususu teorisinde zikretmemektedir.

### Kaynakça

- Bischof, Marco. "Neue Gesundheitskonzepte und der Paradigmenwechsel in den Wissenschaften". Berlin, 2000. Erişim: 11 Eylül 2015 [http://www.marcobischof.com/de/texte/show.html?id=art\\_3d1203cbc9457](http://www.marcobischof.com/de/texte/show.html?id=art_3d1203cbc9457).
- Bühler, Charlotte - Allen, Melanie. *Einführung in die Humanistische Psychologie*. Trc. Emmy-Renate Schön. Stuttgart: Ernst Klett, 1973.
- Durusoy, Ali. "Hareket". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Düzen, İbrahim. *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kâinat, İnsan*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2000.
- Geppert, Jasmin. *Das Selbst und seine Organisation. Das Konzept der Aktualisierungstendenz nach Carl R. Rogers aus Sicht der personenzentrierten Systemtheorie*. Yüksek Lisans Tezi, Viyana Üniversitesi Felsefe, 2011.
- Goldstein, Kurt. *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrung am kranken Menschen*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1934.
- Häcker, Hartmut - Stapf, Kurt H. (der.). *Dorsch Psychologisches Wörterbuch*. Kempten: Verlag Hans Buber, 1998.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlâna'ya Göre Manevî Gelişim. Benliğin Dönüşümü ve Mi'râc*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Kutluer, İlhan. "Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12:303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kutluer, İlhan. "Devir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9:232. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Maslow, Abraham H.. *Motivation und Persönlichkeit*. Trc. Paul Kruntorad. Olten: Walter-Verlag, 1977.

ABRAHAM MASLOW'UN KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME KAVRAMININ  
AZİZ NESEFİ'NİN İNSAN-I KÂMİL KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

- Maslow, Abraham H.. *Psychologie des Seins*. Trc. Paul Kruntorad. Mûnih: Kindler Verlag, 1973.
- Nesefî, Aziz. *İnsân-ı Kâmil*. Trc. Konuk, A. A.. Haz. Fırat, S.. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2009.
- Nesefî, Aziz. *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi. Maksad-ı Aksâ ve Vahdet-i Vücut*. İstanbul: Esmâ Yayınları, 1976.
- Nesefî, Azizüddin. *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*. Trc. M. Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Norwood, "Abraham Maslow (1904-1970)". Erişim: 01 Ekim 2016, <http://www.deepermind.com/20maslow.htm>.
- Öztürk, Yener. "İslam'da Kader Akidesi ve İman Esasları Arasına Girmesinin Hikmeti". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (1992): 261-282.
- Vaguhan, Frances. "Spiritual Issues in Psychotherapy". *The Journal of Transpersonal Psychology* 23/2 (1991): 105-119.
- Walsh, Roger N. - Vaguhan, Frances (der.). *Psychologie in der Wende*. Bern/Mûnih/Viyana: Scherz, 1985.



Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 41-88

## إذن ولي الأمر في الجهاد

*Cihat Hususunda Devlet Başkanının İzni Meselesi / The Issue of the Khalifa's (Caliph)  
Permission For Jihad*

### Abdulbaset İBRAHİMOĞLU

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis ABD Doktora Öğrencisi  
Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Hadith, Bursa / Turkey  
[optimest80@hotmail.com](mailto:optimest80@hotmail.com)  
[orcid.org/ 0000-0003-4699-5413](http://orcid.org/0000-0003-4699-5413)

#### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 10.04.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 23.08.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** İbrahimoglu, Abdulbaset. "Cihat Hususunda Devlet Başkanının İzni Meselesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 41-88.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451364>

**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  
Teology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

## إذن ولي الأمر في الجهاد

**ملخص البحث** ◀ الأصل حال وجود إمام للمسلمين أن يكون هو المرجع في تدبير أمور الجهاد كافة، أمراً ونهياً، بدءاً وانتهاءً، والأدلة الحديثية في ذلك وصلت حد التواتر المعنوي علاوة على الأدلة القرآنية، يستثنى من ذلك عدة حالات يسقط فيها إذنه وطاعته، وذلك حال كفر الإمام أو خيانتته، ونحو ذلك من حالات استثنائية. كما لا يشترط لصحة الجهاد أيضاً وجود إمام واحد لجميع المسلمين بل الجهاد واجب حتى مع تعدد الأئمة كما في وضعنا الراهن. هذا وقد انزلق بعض المسلمين اليوم فاستندوا على حالة استثنائية حصلت في التاريخ الإسلامي لمرة واحدة فقط بدون إمام، فقالوا بعدم الحاجة إلى إذن ولي الأمر للجهاد في سبيل الله نهنياً، بناء على تلك الحالة الاستثنائية النادرة، وهذا انحراف وضلال بحق السنة وفهمها فهماً سديداً، وقد ناقشت هذه المسألة الهامة والحساسة من جميع زواياها، ودعمت كل خطوة بالأدلة الحديثية والقرآنية التي تناسبها مع أهم النتائج.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث- الجهاد - ولي الأمر - المصلحة - الضلالة- السنة

### Cihat Hususunda Devlet Başkanının İzni Meselesi

**Öz** ▶ Cihadın emredilmesi, başlatılması ve sonlandırılması gibi cihatla ilgili bütün işlerin mercii Müslümanların halifesidir. Bu konuya delil teşkil etmesi bakımından manevi mütevatir hadislerin yanında Kur 'ani deliller de mevcuttur. Ancak devlet başkanının kâfir olması, devlete ihanet etmiş olması gibi bazı istisnai durumlarda kendisine itaat edilmez. Cihadın sahih olması için Müslümanların tek bir başkanının olması şart olmayıp günümüzde olduğu gibi devlet başkanlarının çok olması bunun için yeterli bir unsurdur. Günümüzde bazı Müslümanlar İslam tarihinde sadece bir defa olmuş istisnai olayları delil olarak Allah yolunda yapılan cihat için devlet başkanının her zaman iznine gerek olmadığını savunarak yanlış düşmektedirler. Bu kişiler kendileri saptığı gibi başkalarını da saptırmaktadırlar. Bu çalışma, cihad hususunda sapıtanlara karşı Kuran, Hadis ve diğer kaynaklardan getirilmiş delillerle yapılmış bir reddiye hükmündedir.

**Anahtar Kavramlar:** Hadis, Cihad, Devlet Başkanı, Maslahat, Dalâlet, Sünnet.

### The Issue of The Khalifa's (Caliph) Permission For Jihad

**Abstract** ▶ It is the khalifa (caliph) of Muslims, who is the authority for all matters related to jihad, such as ordering, launching, terminating of jihad or the type of jihad. For the jihad to be sound it is not necessary for Muslims to have a single President. The fact that today there are a lot of presidents of Muslims is not a problem for a sound jihad. Nowadays, Muslims are mistaken on the subject that it is not necessary for jihad to have the permission of the president and to prove their claims they take the evidence of the exceptional events from the history of Islam. Thus they misguide themselves as well as others. This study is a refutation against those who deviate by showing proofs from Quran and Hadith.

**Keywords:** Hadith, Jihad, The Khalifa (caliph), Profit, Perversion, Islamic Tradition.

### Genişletilmiş Özet

Cihatla ilgili gerek Kur'an-ı Kerim gerekse hadis-i şeriflerde cihadı emreden ve genellik ifade eden tüm delillere göre Allah yolunda cihad, müslümanların başında bir imam olsa da olmasa da kesin bir farz olarak kabul edilmiştir. Cihatla ilgili tüm delillerde, cihat, Müslümanların başında bir imam olsa da olmasa da kesin bir farz olduğu için herhangi bir kayıt olmaksızın teşvik edilmiş, ayrıca cihadı terk etmeme konusunda da Müslümanlar uyarılmıştır. Bununla birlikte bu konuda gelmiş olan deliller, hakiki olsun hükmi olsun müslümanların başında bir imâmın olmaması durumuyla ilgilidir. Müslümanların başında bir imamın olması durumunda ise, ister savunma ister taarruz şeklinde yapılsın cihâdın emredilmesi, yasaklanması, başlatılıp sona erdirilmesi ve cihadın yerine getirilmesiyle ilgili tüm hususlarda imâmın referans alınması ve ona itaat edilmesi esastır. Cihat, tüm vatandaşlar için gerekli olup bu konuda imamın emrine karşı gelmek ise haramdır. Buna aykırı her görüş, önceki ve günümüzde yaşayan tüm âlimlerin görüşlerine terstir. Bu görüş, Hz. Peygamber (S.A.V.)'in ve sahabe-i kirâmın yaşayışına ve cihadı uygulama şekillerine dayanmaktadır. Buna ek olarak, imama itaat edip ona karşı gelmenin haram olduğuna ilişkin manevî tevatür derecesine ulaşan hadisler başta olmak üzere çok sayıda nassın varlığı da zikredilebilir. Bu hadisler zikredilen görüşü desteklemektedir.

İmâma itaat etmenin gerekliliğini içeren bu şer'î nasların çoğu cihat konusunda devlet başkanına itaat konusunu özel olarak vurgulamış olmasa da, cihadın kendisi, çok önemli ve ciddi bir konu olduğu, ayrıca fertler ve ülkeler için çok önemli konular ona bağlı olduğu için, varsa müslümanların başındaki imam ve liderlere, uygun gördükleri konularda, itaat ve teslimiyet edilmesi gereken konuların başında gelmektedir. Bu nedenle, cihâdın sıhhati için imamın mevcudiyetinin şart olmadığına ilişkin sözümüz ile müslümanların başında kendilerini organize eden ve Müslümanların, direktifleriyle hareket etmiş oldukları bir imamın bulunması durumunda, cihat için bu imamın izni ve bu imama itaat etmek gerekir şeklindeki sözümüzün birbirine karıştırılmaması gerekmektedir. Bu iki konu arasında büyük fark bulunmaktadır.

Mevcut olması halinde, cihat konusunda imama itaat etme gerekliliğinin nedeni, herhangi bir insanın aksine imamın, yardımcılarının ve askerlerinin, düşmanın durumunu, tuzak ve planlarını, uzaklık ve yakınlıklarını en iyi bilen kişiler olmalarıdır. Ayrıca, bu önemli görev, müslümanlar için arzu edilen sonucu, etkin ve caydırıcı bir otoriteye sahip güçlü bir makamın elinde olursa

gerçekleştirebilir. Böylece, kitleler bu güçlü makama Müslüman kitleler itaat eder, asker ve ordular da onun emrini yerine getirmiş olur. Yine bu etkili gücünden düşman ve Müslümanlara göz dikenlerin kalplerine bir korku salınmış olur. Bundaki en önemli neden, tek başlarına ve Müslümanların imamının izni olmaksızın cihada çıkan küçük grupların yok olmasının kolay olmasıdır. Ayrıca, bu zayıf müslüman grupların başkaları tarafından düşman lehine bir araç olarak yönetilmesi ve kullanılması kolaylaşır.

Bu durumdan, temel olarak cihat için bir imamın varlığına gerek duyulmayan birkaç durum istisnâ tutulmaktadır. Ayrıca mevcut olduğu bir durumda imamın izni ve imama itaat geçersiz olur. Cihat, imama danışılmadan ve imamın izni alınmadan vacip olur. Bu da, imamın ölümü, kaybolması veya esir alınması ya da hainlik yapması, küfrü vb. istisnâî durumlarda olduğu gibi hakikî veya hükmi olarak bir imamın mevcut olmaması durumunda geçerlidir.

Müttakî ve sâlih olan imamın bir başkasından daha iyi ve kendisiyle cihada katılma konusunda daha öncelikli olduğu konusunda şüphe yoktur. İmamda bu sıfatlar yoksa, Müslüman ismini üzerinde taşıdığı sürece günahkâr olan imamla birlikte cihada katılmakta bir mahzur yoktur. Müslümanların birliğini sağlamak, sözbirliği içinde olmalarını sağlamak, ortak düşmanlarına karşı bir araya gelmelerini sağlamak ve zararlı olan iki şeyden hafif olanı yapmış olmak amacıyla günahkâr ve fâsık da olsa imamla birlikte cihada çıkmanın gerekliliğini ifade eden bu görüş eski ve yeni âlimlerin üzerinde ittifak ettiği ve tüm şer'î nasların teyit ettiği görüştür.

Bütün bunlar, imamın cihat bayrağını dikmesi, islam ve Müslümanlar hakkında dikkat ve kaygı içinde olduğunun bilinmesi, ayrıca imamın islam ülkelerinden küfür ehlini savuşturma konusundaki güç ve cesaretinin bilinmesiyle sınırlıdır. Bu konunun dayanak noktası maslahattır. Nitekim günahkâr olanlarla birlikte cihad ederek din bozgunculuğunun önüne geçilmesi olayı, günahkâr olanın günah olayından daha önemlidir. Bütün bunlardan daha önemlisi, cihadın i'lâ-i kelimetullah için yani kâfir, müşrik ve mürtetlere karşı savaşmak için olmasıdır. Ancak savaş, Müslümanlara karşı haksız ve düşmanca yapılması halinde, günahkâra ek olarak adaletli yöneticinin yanında durmak câiz değildir. Bu durumda da bu imamla birlikte savaşmak kesinlikle cihat olarak adlandırılmaz.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

Günümüzde bazı Müslümanlar İslam tarihinde sadece bir defa olmuş istisnai olayları delil olarak Allah yolunda yapılan cihat için devlet başkanının her zaman iznine gerek olmadığını savunarak yanlışa düşmektedirler. Bu kişiler kendileri saptığı gibi başkalarını da saptırmaktadırlar. Bu durumu, asıl, asıl durumu da istisnâ olarak kabul etmişlerdir. Bu çalışma, cihad hususunda sapıtanlara karşı Kuran, Hadis ve diğer kaynaklardan getirilmiş delillerle yapılmış bir reddiye hükmündedir. Bu önemli ve hassas konuyu her açıdan müzakere ettim. Her adımını, hadis ve Kur'an'dan aldığım kendisine uygun delillerle destekleyip en önemli sonuçlara ulaşmaya çalıştım.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, cihat, veliyyu'l-emr, maslahat, dalâlet, sünnet.

### Extended Summary

According to all the evidence that has ordered jihad in both the Qur'an and the hadith, Jihad in the way of Allah has been accepted as a strong obligation (fard) irrespective of whether Muslims have an imam or not. Being the strong obligation in all the evidences related to jihad, it has been highly encouraged and the Muslims have been warned not to leave it. However, the evidence that has come in this matter, whether being real or judicial, is related to the non-existence of an imam at the head of Muslims. If there is an imam at the head of the Muslims, whether the jihad is in the form of defense or assault, it is essential that the imam be taken as a reference and obeyed in all the matters related to the order, prohibition, initiation and termination of jihad and the fulfillment of it. Jihad is compulsory for all the citizens and it is forbidden to oppose the imam's order. Any view against this matter is contrary to the views of all scholars living in the past and present. This view is based on the life of the Prophet (PBUH) and his Companions and the ways of applying jihad. In addition, there can be mentioned a number of statements from divine sources (nass) especially hadiths, which have been qualified as mutawatir in meaning, to support the need of obedience to the imam and unlawfulness of the disobedience to him. These hadiths support the aforementioned view.

Although most of the sharia sources, that support the necessity of obedience to the imam, have not specifically emphasized the issue of obedience to the head of the state in jihad and jihad itself being a very important and serious issue for

individuals and countries, it is one of the subjects that must be left on the imams and the leaders of Muslims, if any. Therefore, our view that the existence of the imam is not necessary for jihad to be reasonable and if there is an imam at the head of the Muslims who organizes them and they act according to his directives, for jihad, this imam's permission and obedience to him should not be doubted.

The reason for obeying the imam in jihad, if any, is that, unlike any human being, the imam, his assistants and soldiers are the ones who know the situation, the traps and plans, the distance and proximity of the enemy very well. Moreover, if this important task is in the hands of a strong, effective and dissuasive authority, the desired result for Muslims can be achieved. Thus, the Muslim masses obey this powerful authority and the soldiers and armies follow his orders. The most important reason for this is that it is easy to be destroyed by the small groups who set off for jihad by themselves without the permission of the imam. Moreover, for others, it is easier to manage and use these weak Muslim groups as a means in favor of the enemy.

There are a few exceptions to this, which do not necessarily require the presence of an imam for jihad. Furthermore, in this exceptional situations, the imam's permission and obedience to the imam are not required. And Jihad is obligatory without consulting the imam and obtaining his permission. These exceptional circumstances are the imam's death, disappearance, captivity, treachery or blasphemy, and the absence of a genuine or judicial imam.

There is no doubt that the imam, who is faithful and righteous, is better than the other and has priority to be followed in the jihad. If the imam does not have these qualities, there is no problem in joining the jihad with an imam who is sinful as long as he carries the Muslim name. In order to ensure the unity of Muslims, to make them cooperate, to bring them together against their common enemies, and to do the lighter of the two harmful things, this opinion, which expresses the necessity of going to jihad with the imam, even if being sinful and sinister, is the one that the old and new scholars have allied with and has been confirmed by all sharias sources.

Nowadays, Muslims are mistaken on the subject that it is not necessary for jihad to have the permission of the president and to prove their claims they take the evidence of the exceptional events from the history of Islam and misguide

themselves as well as others. This study is a refutation against those who deviate by showing proofs from Qur'an and Hadith.

**Keywords:** Qur'an, Hadith, Jihad, The İmam, Benefit (Maslahah), Islamic Tradition

### المقدمة

إنَّ مسألة وجود إمام للمسلمين أو عدم وجوده لصحة الجهاد في سبيل الله تعالى وتدبير أموره وتسييرها، وإذنه وطاعته في ذلك وما يتبع هذه المسألة من تفرعات، هي من أهم المسائل التي تناقش في مباحث "الجهاد" عامة ومن أخطرها على الإطلاق، وخاصة في عصرنا الحالي في ظل المتغيرات الدولية المعاصرة، والتحول الجذرية الشاملة عما كانت عليه الأمور في العصور السابقة، وما انحرف من انحراف من الجماعات التي تطلق على نفسها اسم "الجماعات الجهادية" اليوم وكفروا من كفروه وسفكوا دماء من سفكوا، وفعلوا ما فعلوه باسم "الجهاد" إلا من خلال الجهل بهذه النقطة، وغياب المنهجية الصحيحة لديهم لفهمها.

لذا لا بد لنا إذا أردنا أن نفهم هذه النقطة الهامة الحساسة فهماً صحيحاً سديداً أن نرجع إلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأقواله وأفعاله وتقريراته، فهو الأصل في بيان ذلك كيَّله أضف على ذلك سيرة صحابته الكرام الذين جاؤوا بعده وساروا على نهجه، فهم أولى الناس بالإتباع من غيرهم، وأقرب الناس إليه، وأعلمهم وأفهمهم بكلامه.

ولدى الرجوع إلى سيرة النبي الكريم وأقواله وأفعاله وتقريراته، وإلى سيرة صحابته الكرام وغزواتهم تبين لي أن الذين يعزفون على وتر الجهاد في هذه الأيام فيما يخص هذه المسألة الهامة هم في واد، والجهاد الذي كان عليه النبي الكريم وسار عليه من بعده صحابته الكرام في واد آخر، وأن أغلب الذين يخوضون في هذا الجانب لا يعتمدون منهجاً صحيحاً فهماً سديداً على النصوص الشرعية التي جاءت في هذا الجانب، وإنما يعتمدون في فهمهم على معلومات هامشية وقراءات سطحية، وإن أعظم خطأ ارتكبه فيما يخص هذه النقطة أنهم جعلوا من حالة استثنائية حصلت في التاريخ الإسلامي لمرة واحدة فقط أصلاً، والأصل الذي كان عليه رسول الله وصحابته الكرام من بعده استثناءً، وهذا الأصل الذي أتكلم عنه قد دلت عليه مئات الأحاديث النبوية الصحيحة والتي وصلت إلى درجة التواتر المعنوي علاوة على الآيات

## إذن ولي الأمر في الجهاد

القرآنية، والحق أن الأصل يبقى أصلاً، والاستثناء يبقى استثناءً أيضاً وهو للضرورة فقط، ولا يعمل به إلا حال فقدان الأصل، ومن خالف ذلك فقد جانب الصواب ووقع في الانحرافات والشذوذات.

فهل يشترط لصحة الجهاد وجود إمام للمسلمين أم لا يشترط؟ وما هي ضوابط ذلك؟ وما هي أهم المسائل التي تُبحث بهذا الخصوص؟ وما هي أهم المزالق في ذلك؟ وما هي أهم الأمثلة التطبيقية المناسبة؟ هذا ما عقدت البحث عليه، مستعيناً بالله تعالى في الإجابة عن هذه الأسئلة، وبالله التوفيق.

### 1. حكم الجهاد حال وجود إمام للمسلمين وحال عدم وجوده

يعتبر الجهاد<sup>1</sup> فرض من فرائض الإسلام، وهو مطلوب حال وجود إمام للمسلمين<sup>2</sup> وحال عدم وجوده، ودليل ذلك هو عموم الأدلة الواردة في الأمر بالجهاد كافة، القرآنية منها والحديثية، مثل قوله تعالى: (كتب عليكم القتال وهو كره لكم)<sup>3</sup>؛ وقوله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا)<sup>4</sup>؛ حيث أطلقت هاتان الآيتان وغيرهما من الآيات الأخرى الكثيرة الأمر بالجهاد دون تقييد صحة الجهاد بوجود الإمام، وفي الحديث الصحيح: {جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألستكم}<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> يقصد بالجهاد في سبيل الله تعالى: "قتال الكفار لإعلاء كلمة الله تعالى". هذا هو الجهاد في سبيل الله تعالى، وهذا القدر من التعريف محل اتفاق بين فقهاء المذاهب الأربعة، وهذا المعنى المتبادر حين الإطلاق، وهو مدار كلامنا في هذا البحث، وهو المقصود عند الإطلاق، والقتال فيه هو الشهيد في الدنيا والآخرة الذي وردت في فضله الأدلة المتظافرة في الآخرة، وشرعت فيه الأحكام الدنيوية من عدم الغسل والتكفين والصلاة عليه ونحو ذلك من أحكام، أما القتال الذي يحصل بين المسلمين فله تسميات أخرى عديدة غير "الجهاد في سبيل الله تعالى"، كقتال البغاة، والحوارج، وقتال الفتنة، ويدخل فيه قتال دولة مسلمة لدولة مسلمة أخرى، ونحو ذلك، ولا شأن لنا به هنا، فإن كان أحد الأطراف هو الحاكم المسلم الجائر الظالم فيسمى "خروجاً على الحاكم الظالم الفاجر" ولا يسمى جهاداً قط، وله أحكامه الخاصة به أيضاً، بخلاف ما إذا كان الحاكم كافراً، فإن كان كذلك فعندها يسمى قتاله جهاداً، قال الله تعالى: (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم)، التحريم: 9/66؛ حيث سمى الله تعالى قتال الكافرين والمنافقين جهاداً، ويدخل فيهم المرتدون من باب أولى. قال ابن رشد القرطبي: (فكل من أتعب نفسه في ذات الله فقد جاهد في سبيله، إلا أن الجهاد في سبيل الله إذا أطلق فلا يقع إلا على مجاهدة الكفار بالسيف حتى يدخلوا في الإسلام أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)، ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، ت520هـ، المقدمات الممهدة، تحقيق: محمد حجي، 3 مجلدات، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1: 1988م، 342/1.

علمنا أن هناك أقوال أخرى في تعريف الجهاد، إلا أني أرى أن هذا هو التعريف الشرعي الصحيح لتعريف الجهاد، وهو ما أميل إليه وأرجحه.  
<sup>2</sup> إن كلمة خليفة وأمير المؤمنين وإمام المسلمين والإمام والأمير كلها أسماء لمسمى واحد هو "رئيس الدولة الإسلامية"، النبهان، محمد فاروق، نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2: 1988م، ص402-405.

<sup>3</sup> سورة البقرة: 216/2.

<sup>4</sup> سورة البقرة: 190/2.

<sup>5</sup> أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب كراهية ترك الغزو، برقم: (2504)؛ والنسائي، كتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد، برقم: (3095)؛ وأحمد في مسنده برقم: (12555)؛ وغيرهم، وهو حديث صحيح.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

وهكذا الأمر في جميع الأحاديث التي جاءت تحت على الجهاد وترغب به أو تدعو إليه وتحذر من تركه كلها تدل على فرضية الجهاد دون تقييد لصحته بوجود الإمام وعدم وجوده، إلا أن جميع تلك الأدلة التي وردت في ذلك تُحتمل على حالة عدم وجود الإمام حقيقة أو حكماً.

**أما حال وجود إمام للمسلمين<sup>6</sup> فالأصل أن يكون هو المرجع في تدبير أمور الجهاد كافة، أمراً ونهياً، بدءاً وانتهاءً، دفاعياً كان الجهاد أو هجومياً، وطاعته والحالة هذه واجبة وملزمة لجميع الرعية والخروج عليه حرام، والقول بخلاف ذلك مخالف لرأي جمهور العلماء سلفاً وخلفاً<sup>7</sup>؛ وهذا كله بعد الشورى، خشية استبداده<sup>8</sup>.**

<sup>6</sup> يقصد بالإمام هنا: الحاكم المسلم الذي له شوكة وقدرة يسوس بها البلاد، مع ضرورة توفر باقي شروط الإمام الشرعي الأخرى. وفي هذا يقول ابن تيمية: (ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة عليها، الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً...). ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية، 9 مجلدات، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط: 1، 1986م، 527/1.

<sup>7</sup> الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 11 مجلداً، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 2، 2003م، 117/7؛ ابن رشد القرطبي، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مجلدان، تنقيح وتصحيح: خالد العطار، دار الفكر - بيروت، ط: 1، 1995م، 286/1؛ ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، 10 مجلدات، مكتبة القاهرة، ط: 1، 1968م، 364/2؛ النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين، 11 مجلداً، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم وتاريخ الطباعة، 238/10؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 35 مجلداً، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية، ط: 1، 1995م، 117/5؛ الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر - دمشق، ط: 3، 1998م، ص 46؛ البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر - دمشق، ط: 1، 1993م، ص 112؛ هيكمل، محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، 3 مجلدات، دار ابن حزم - بيروت، ط: 2، 1996م، 1096/2 وما بعد.

<sup>8</sup> الشورى، أو الاستشارة، أو أخذ الرأي في الإسلام مبدأ أصيل من المبادئ الإسلامية التي رسخت جذورها في المجتمع الإسلامي وتميز الحكم الإسلامي عن غيره من النظم غير الإسلامية، وقاعدة من أهم القواعد الأساسية في الحكم الإسلامي، وقد اعتبرها بعض العلماء واجبة، ومن يترك هذا الواجب فإنه يستحق العزل، والبعض الآخر اعتبرها أمراً مندوباً إليه ما دام الحاكم تتوفر فيه جميع الصفات والشروط المطلوبة في الحاكم الشرعي: من الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والدكورة، والعدالة، والكفاءة النفسية والجسدية، وصحة الرأي في السياسة والإدارة والحرب، والسلامة الجسدية (نقص الحواس، والأعضاء، ونقص التصرف) ونحو ذلك من شروط، وهذا الرأي ضعيف، وآخرون قالوا بوجوبها في الحرب دون غيره، والراجح وجوبها في كل شيء لمن جمع صفات الإمام كلها ولم يستكملها، وهو ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وسار عليه أصحابه الكرام من بعده، وكانوا أفضل الخلق؛ وأهل الشورى هم أهل الرأي السديد والنظر البعيد ممن آتاهم الله قدراً من النضج والوعي والإدراك، ويدخل ضمن هؤلاء أصحاب التخصص، إذ يرجع في كل موضوع من الموضوعات إلى المتخصصين لتكون الاستشارة مجدية ومحقة للهدف منها. انظر للتوسع: الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، 3 مجلدات، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 1994م، 386/3؛ القرطبي، محمد بن أحمد بن

## إذن ولي الأمر في الجهاد

ودليل ذلك سيرة النبي صلى الله عليه وسلم العملية في جهاده وسيرة صحابته الكرام؛ أضف على ذلك كثرة النصوص التي وردت في وجوب طاعة الإمام وتحريم الخروج عليه<sup>9</sup>، وخاصة الحديثية منها، والتي وصلت إلى درجة التواتر المعنوي، وهي تؤكد هذا المعنى وتؤيده.

وهذه النصوص الشرعية التي تنص على وجوب طاعة الإمام وإن كان الكثير منها لم يخص الطاعة في الجهاد، إلا أن الجهاد هو من أولى الأمور طاعة وتسليماً لحكام المسلمين وقادتهم فيما يروونه مناسباً حال وجودهم، لشدة أهميته وخطورته، وخطورة ما يترتب عليه من أمور عظيمة وجسيمة على العباد والبلاد لا يستطيع أن يقدرها آحاد الناس.

لذا يجب علينا الانتباه وعدم الخلط بين قولنا بأن وجود الإمام ليس شرطاً لصحة الجهاد والقيام به، وبين قولنا أنه حال وجود إمام للمسلمين ينتظم الصف به وينضوي المسلمون تحت إمرته فيشترط حينها للقيام بالجهاد إذنه وطاعته، فهناك فرق شاسع بين المسألتين.

كما يجب علينا أن نميز بين طاعة الإمام في الجهاد وطاعته في غير الجهاد، وما يهمننا هنا هو طاعته وأخذ إذنه والالتزام بأمره والانتهاه عند نهيه في الجهاد فقط دون غيره من وجوه الطاعات والأوامر الأخرى.

قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)<sup>10</sup>. والمراد بأولي الأمر هنا: الولاة والأمراء، وهو قول جماهير السلف والخلف من المفسرين والفقهاء وغيرهم<sup>11</sup>، وهذا دليل على وجوب طاعة الإمام العامة في جميع الأحوال، في الجهاد وغيره.

أبي بكر بن فوح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، 20 مجلداً، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط2: 1964 م، 248/4؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار الكتاب الجامعي- القاهرة، ط1: 1976 م، ص358-369؛ النبهان، محمد فاروق، نظام الحكم في الإسلام، ص179-185.

<sup>9</sup> تنبيهه: لا علاقة لنا في هذا البحث بقضية "تكفير الحاكم" أو "تفسيقه"، وبالتالي "جواز الخروج عليه" أو "عدم جواز ذلك"، وضوابط التكفير والتفسيق والخروج وما يتبع ذلك من مسائل، لأن الحديث عن هذه النقاط يطول، ويخرج البحث عن مضمونه، وإنما هذه المسائل تبحث في مظانها، في كتب الفقه وأصوله، بالإضافة إلى كتب السياسة الشرعية، فلنرجع إليها.

<sup>10</sup> سورة النساء: 59/4.

<sup>11</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 167/5؛ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج شرح الجامع الصحيح وهو صحيح مسلم، 5 مجلدات، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية - دمشق، ط1: 1997 م، 222/8؛ هيكل، محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية: 1096/2 وما بعد. وقيل المراد من (أولي الأمر): هم العلماء، ورجح ابن حجر أن المراد هو (الأمراء)، واحتج له بأن

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ)<sup>12</sup>؛ فالخطاب بتحريض المؤمنين على القتال وإعلان الجهاد موجه للقائد دون غيره بنص القرآن الكريم، وكذلك تبويء المؤمنين مقاعدهم، أي توزيعها عليهم قبل المعركة المخاطب به هو القائد دون أحد سواه كما قال تعالى: (وَإِذْ عَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ)<sup>13</sup>. وهكذا جميع الأمور التي تخص الحرب والمعركة والقتال إنما خوطب بها الإمام دون غيره، في القرآن الكريم والسنة النبوية على حد سواء، فهو المسؤول عنها دون غيره، ولم أجد خلافاً يذكر بين أحد من العلماء في هذا إطلاقاً.

ولنا في رسول الله أسوة حسنة، فقد كان يقود الجيش بنفسه في جهاده وغزواته كلها لمقاتلة الأعداء، وكان

الصحابة الكرام كلهم يسرون خلفه بدون اعتراض، ولم يحدث في عصر النبوة جهاد بدون إذنه ولو مرة واحدة. بل كان النبي إما أن يخرج بنفسه ضد هجوم الأعداء، أو يبعث من ينوب عنه لقيادة السرايا التي كان يرسلها من أجل التعرض لأموال عدوه، ولم يرد دليل أن أحداً من الصحابة خرج للجهاد لوحده بدون إذن من النبي الكريم؛ فالجهاد كله "أمر رسول الله" و "نهى رسول الله" و "سير رسول الله"، وهلمَّ جراً.

فأخذ الأحكام المتعلقة بالحرب ومصالح الإسلام وأهله وأمره وأمور السياسة الشرعية من سيرة النبي ومغازيه أولى من أخذها من آراء الرجال.

وكذلك هي سنة الخلفاء الراشدين من بعده، فلا يوجد أحد منهم خرج إلى الجهاد بدون إذن الإمام، إنما سيرتهم وغزواتهم كانت كلها تحت راية الإمام الواحد، بدءاً وانتهاءً<sup>14</sup>.

قريش كانوا لا يعرفون الإمارة، ولا ينقادون إلى أمير، فأمروا بالطاعة لمن ولي الأمر، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 14 مجلد، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الفكر - بيروت، ط 1: 1996م، 254/8، والله أعلم بالصواب. قلت: ولا بأس من إطلاق كلمة "أولي الأمر" على الأمرين، فيكون الأمر بطاعة الإمام وطاعة العلماء معاً، الإمام في الجهاد ونحوه، والفقهاء في الفتوى ونحوها، والله أعلى وأعلم.

<sup>12</sup> سورة الأنفال: 65/8.

<sup>13</sup> سورة آل عمران: 121/3.

<sup>14</sup> الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية، دار الحديث - القاهرة، ص 15؛ ابن قدامة المقدسي، المغني 16/13؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 177/5؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 117/5؛ ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن الحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 10: 1997م، 555/2.

## إذن ولي الأمر في الجهاد

ثم إن الجهاد من الأمر الجامع, وقد قال الله تعالى: (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه)<sup>15</sup>. والأمر الجامع هو الأمر الذي يجمع له, كالجهاد في سبيل الله<sup>16</sup>.

أما الخطاب القرآني بخصوص الجهاد فكان كله موجهاً إلى النبي بصفته خليفة وأميراً للمسلمين في ذلك الزمان, وجاءت آياته كلها واضحة صريحة بالإذن منه فقط دون أحد آخر, وذلك مثل قوله تعالى: (عفا الله عنك لما أذنت لهم)<sup>17</sup>؛ وقوله: (لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم)<sup>18</sup>؛ وقوله: (إنما السبيل على الذين يستأذنوك وهم أغنياء)<sup>19</sup>؛ وقوله: (فإن رجعت الله إلى طائفة منهم فاستئذنونك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً)<sup>20</sup>.

فهذه الآيات وغيرها نصت نصاً صريحاً واضحاً على وجوب أخذ الإذن من الإمام في الجهاد, وأن الإمام هو صاحب الحق في إعطاء الإذن ومنعه دون أحد سواه<sup>21</sup>.

هذا وإن كتب الفقه كلها وبدون استثناء تنص على أن الحكم على الأسرى من مهمة الإمام<sup>22</sup>, وكذا عقد الصلح والهدنة بين المسلمين وبين الكافرين ومثلها عقد الجزية إنما هو بيد الإمام أو نائبه أو وكيله, ولم يخاطب به غيره, ولا يجوز لغيره مباشرتها أصلاً<sup>23</sup>, فإن كانت هذه الأشياء لا تصح إلا بإذن الإمام أو نائبه أو من يوكلهم الإمام لخطورتها, في إعلان الجهاد وطاعة الأمير في ذلك من باب أولى, لأنه أشد خطورة من الحكم على الأسرى وعقد الصلح والهدنة والجزية, وغيرها من العقود الأخرى.

<sup>15</sup> سورة النور: 62/24.

<sup>16</sup> الطبري, محمد بن جرير, جامع البيان عن تأويل آي القرآن, 24 مجلداً, تحقيق أحمد محمد شاكر, مؤسسة الرسالة- لبنان, ط1:

2000م, 386/17؛ ابن قدامة المقدسي, المغني, 37/13.

<sup>17</sup> سورة التوبة: 43/9.

<sup>18</sup> سورة التوبة: 44/9.

<sup>19</sup> سورة التوبة: 83/9.

<sup>20</sup> سورة التوبة: 83/9.

<sup>21</sup> انظر للفائدة: الطريفي, عبد الله بن إبراهيم, أهل الحل والعقد, ص151-184.

<sup>22</sup> انظر على سبيل المثال: ابن قدامة المقدسي, المغني, 182/9؛ الخطيب الشربيني, مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج, 228/4.

قال الله تعالى مؤكداً مهمة الإمام فيما يخص الأسرى: (مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْفِخَ فِي الْأَرْضِ), سورة الأنفال, آية: 67.

<sup>23</sup> قال ابن قدامة: ولا يجوز عقد الهدنة ولا الذمة إلا من الإمام أو نائبه, ولأنه يتعلق بنظر الإمام وما يراه من المصلحة... ولأن تجويزه من غير الإمام يتضمن تعطيل الجهاد بالكلية أو إلى تلك الناحية, وفيه افتيات على الإمام). ابن قدامة المقدسي, المغني, 468/8.

فالجهاد إذن هو بيد إمام المسلمين وأميرهم، ومن صلاحياته هو فقط وبإذنه، فلا يحق لأحد كائناً من كان وفي أي عصرٍ من العصور، فرداً أو جماعة أو حزباً أو تنظيمياً أن يخالف الإمام أو يخرج عن إذنه إلى الجهاد، فالجهاد ليس من شأن الأفراد ولا الجماعات ولا المنظمات بل هو من شأن أئمة المسلمين وقادتهم فقط، فهم المسؤولون عن إعلان الجهاد دون أحد سواهم، ويجب طاعتهم والالتزام بأمرهم في كل ما يأمرون به وينهون عنه في الجهاد ولا يجوز مخالفتهم<sup>24</sup>.

## 2. وجوب طاعة الإمام في الجهاد " حال وجوده"<sup>25</sup>

والسبب في وجوب طاعة الإمام في الجهاد حال وجوده هو أن الإمام وأعوانه وعساكره هم أعرف الناس بحال الناس وبحال العدو ونكايتهم ومكائهم، وقربهم وبعدهم، وهم وحدهم من يستطيع تقدير الضرر والنفع والمصلحة والمفسدة على الإسلام والمسلمين، بخلاف آحاد الناس؛ وأيضاً فإن هذا الواجب الخطير لا يمكن أن يحقق ثمرته المرجوة للمسلمين إلا إن كانت قيادته بيد جهة ذات شوكة تتمتع بسلطة نافذة وسطوة مخيفة، بحيث تنقاد له الجموع وتستجيب له العسكر والجيش من جهة المسلمين، وبحيث تسري من سلطانه النافذ هذا هيبة في أفئدة الأعداء والطامعين<sup>26</sup>.

والسبب الأهم في ذلك هو أن المجموعات الصغيرة التي تخرج للجهاد بمفردها وبدون إذن إمام المسلمين يسهل القضاء عليها، كما يسهل تسييسها لصالح العدو واستخدامها كأداة لإضعاف المسلمين؛ ولأنه لو جاز للناس أن يغزوا بدون إذن الإمام لأصبحت المسألة فوضى، ولحصلت جراء ذلك مفاصد عظيمة وأضرار وفتن جسيمة؛ وفي هذا يقول ابن قدامة: (... ولا يجوز الخروج إلى الغزو إلا بإذنه، لأنه أعلم بمصالح الحرب والطرقات ومكامن العدو وكثرتهم وقتلتهم، فيجب الرجوع إلى رأيه...)<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> القرابي، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط2: 1995م، ص105؛ البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع، 6 مجلدات، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1997، 41/3؛ الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص148؛ القاسمي، ظافر، الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام، ص63؛ محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام: 112-117.

<sup>25</sup> وجوب الطاعة وشماع الكلمة يشمل الإمام ومن يعينه الإمام وينبئه عنه في كافة المجالات، العسكرية منها وغير العسكرية، في الجهاد وغيره.

<sup>26</sup> محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، ص116 وما بعد.

<sup>27</sup> ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، الكافي، 6 مجلدات، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، ط1: 1997 م، 497/5.

### إذن ولي الأمر في الجهاد

نعم صرح بعض العلماء بكرهة الخروج بدون إذن الإمام دون التحريم<sup>28</sup>، وهذا كله ينتزل حال عدم وجود إمام للمسلمين أصلاً، أو بوجوده ولكن حال تعذر الإذن، وفي الحالات التي لا يترتب عليها ضرر على الأمة، كالحالات الاستثنائية<sup>29</sup> التي سيأتي بيانها بالأدلة بعد قليل؛ فلا يمكن القول بغير هذا، فعموم الأدلة والحث على الجماعة والتعاون كلها لا تؤيد ذلك، فوجوب طاعة الإمام لا ينبغي القول بسواه، ولا سيما في هذا العصر.

علماء أن الذين قالوا بكرهة الجهاد بدون إذن الإمام إنما قيدوه بغير المرتزقة<sup>30</sup>، أما المرتزقة فلا يجوز لهم ذلك إطلاقاً لأنهم متفرغون لهذا الأمر، فهم بمرتبة الأجراء<sup>31</sup>.

### 3. الجهاد مع الإمام الفاجر الفاسق<sup>32</sup>

لا شك أن الإمام التقي الصالح أفضل من غيره وأولى بالجهاد معه، فإن لم يوجد من هذه صفته فلا حرج في الجهاد مع الإمام الفاجر قطعاً ما دام اسم الإسلام باق فيه، وهذا مما اتفقت عليه كلمة العلماء قديماً وحديثاً، وأيدته النصوص الشرعية كلها بوجود الجهاد مع الإمام ولو كان فاجراً فاسقاً<sup>33</sup>، حرصاً

<sup>28</sup> المرادوي، علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، 12 مجلداً، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1997م، 153-152/4؛ الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة، تحية المحتاج شرح المنهاج، 8 مجلدات، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1414هـ/60/8؛ هيكل، محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية: 930/2.

<sup>29</sup> وهذه الحالات الاستثنائية كلها مستمدة من القرآن والسنة الصحيحة، وإجماع العلماء، وروح الشريعة وأصولها الثابتة.  
<sup>30</sup> المرتزقة: هم الأجناد المرصودون للجهاد، الذين جعل لهم رزق من بيت المال، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: 185-184/28.  
<sup>31</sup> ابن قدامة المقدسي، المغني 16/13؛ الخطيب الشريبي، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، 5 مجلدات، مكتبة البابي الحلبي - القاهرة، ط1: 1377هـ/220/4.

<sup>32</sup> الفاسق: هو من أتى كبيرة أو أضر على صغيرة؛ السلطان، عبد العزيز محمد، الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - السعودية، ط11: 1982م، ص667.

<sup>33</sup> إن مسألة فسق الحاكم وفجوره، ومعيار هذا الفسق والفجور الذي يُجيزُ الجهاد مع الحاكم المتبئس به صلة بمسألة شروط انعقاد الخلافة للحاكم، وطرق انعقادها، وواجبات الحاكم، واختلاف العلماء حول شرط العدالة في الحاكم ومفهوم العدالة نفسها، وولاية الفاسق إن كان فاسقاً ابتداءً أو طراً عليه الفسق بعد الإمامة، وولاية الفاسق المتغلب، وجواز الخروج على أئمة الجور وما يتبع ذلك من مسائل تحتاج إلى دراسة موسعة لا يلخصها سطر أو سطرين. انظر للتوسع: رباح، كامل علي إبراهيم، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 2004م، 77-162؛ محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص143-162، 347-402؛ سعد بن مطر المرشدي العتيبي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، مجلدان، دار الفضيلة في السعودية، ودار المهدي النبوي في مصر، ط1: 2009م، 775-783.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

على وحدة المسلمين واجتماع كلمتهم وتوحيد صفوفهم ضد عدوهم المشترك وارتكاباً لأخف الضررين<sup>34</sup>, فلو ترك الجهاد مع الفاجر والفاسق لكان ضرر ذلك على الإسلام والمسلمين معاً<sup>35</sup>.

ففجور الحاكم وفسقه لا أثر له ولا ضرر منه أمام شوكته ذات الفاعلية في جمع الكلمة وحشد القوى في وجه العدو, وأمام ما يتمتع به من نفوذ جامع وسلطة تبعث الهيبة والرهبه في نفوس الأعداء, ومهما وجد في الناس من الورع والسلوك والعدالة في التعامل فإن شيئاً من ذلك لا يقوم مقام الشوكة التي هي المطلوبة في هذا المقام, فمقومات السلطان من القوة الجامعة والشوكة النافذة هي المطلوبة في الدرجة الأولى بعد الإسلام<sup>36</sup>.

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ثَلَاثٌ مِنْ أَصْلِ الْإِيمَانِ : الْكَفُّ عَمَّنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا نُكْفِرُهُ بِذَنْبٍ وَلَا نُخْرِجُهُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِعَمَلٍ، وَالْجِهَادُ مَا ضِدَّ بَعَثَنِي اللَّهُ إِلَى أَنْ يُقَاتِلَ آخِرُ أُمَّتِي الدَّجَالَ لَا يُبْطِلُهُ جَوْزُ جَائِرٍ وَلَا عَدْلُ عَادِلٍ، وَالْإِيمَانُ بِالْأَقْدَارِ»<sup>37</sup>.

قال الشوكاني: قَوْلُهُ: (لَا يُبْطِلُهُ جَوْزُ جَائِرٍ وَلَا عَدْلُ عَادِلٍ), فيه دليل على أنه لا فرق في حصول فضيلة الجهاد بين أن يكون الغزو مع الإمام العادل أو الجائر<sup>38</sup>. اهـ.

<sup>34</sup> وقد أفصح الإمام ابن تيمية عن وجه السياسة الشرعية في هذه المسألة, فقال: (...). ولهذا كان من أصول أهل السنة والجماعة العزُّ مع كلِّ برٍّ وفاجرٍ؛ فإنَّ الله يُؤيِّدُ هذا الدِّينَ بالرَّجُلِ الْفَاجِرِ وَبِأَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ كَمَا أَخْبَرَ بِذَلِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَتَّقِ الْعَزْوَ إِلَّا مَعَ الْأَمْرَاءِ الْفُجَّارِ أَوْ مَعَ عَسْكَرِ كَثِيرٍ الْفُجُورِ؛ فَإِنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ أَحَدٍ أَمْرَيْنِ: إِمَّا تَرْكُ الْعَزْوَ مَعَهُمْ فَيَلْتَمُ مِنْ ذَلِكَ اسْتِبْلَاءُ الْآخِرِينَ الَّذِينَ هُمْ أَعْظَمُ ضَرَرًا فِي الدِّينِ وَالْدُّنْيَا وَإِمَّا الْعَزْوَ مَعَ الْأَمِيرِ الْفَاجِرِ فَيَخْضَلُ بِذَلِكَ دَفْعُ الْآفَاجِرِينَ وَإِقَامَةُ أَكْثَرِ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ؛ وَإِنْ لَمْ يُمْكِنْ إِقَامَةُ جَمِيعِهَا. فَهَذَا هُوَ الْوَاجِبُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ وَكُلِّ مَا أَشْبَهَهَا؛ بَلْ كَثِيرٌ مِنَ الْعَزْوَ الْحَاصِلِ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ لَمْ يَقَعْ إِلَّا عَلَى هَذَا الْوَجْهِ). ابن تيمية, مجموع الفتاوى, 506/28-507.

<sup>35</sup> ابن قدامة المقدسي, المغني 14/13 وما بعد؛ العلياني, علي بن نفع, أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه, ص 252.

<sup>36</sup> العز بن عبد السلام, عز الدين ابن عبد السلام بن أبي القاسم الملقب بسلطان العلماء, قواعد الأحكام في مصالح الأنام, مجلدان, راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد, مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة, طبعة: 1991 م, 79/1-80.

<sup>37</sup> أخرجه أبو داود في سننه, كتاب الجهاد, باب في العزِّ مع أئمة الجور, رقم: (2532), والبيهقي في السنن الكبرى, باب الغزو مع أئمة الجور, 262/9, رقم: (18480). وهو حديث ضعيف كما ذكر الشوكاني في نيل الأوطار: 28/14.

<sup>38</sup> الشوكاني, محمد بن علي بن عبد الله, نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار, 16 مجلدًا, تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق, دار ابن الجوزي - السعودية, ط 2: 1434 هـ, 28/14.

## إذن ولي الأمر في الجهاد

ويؤيد صحة الجهاد مع الفاجر ترجمة الإمام البخاري لحديث الخيل<sup>39</sup> بقوله: "باب الجهاد ماض مع البر والفاجر"<sup>40</sup>.

قال ابن حجر: (قوله: باب الجهاد ماض مع البر والفاجر)، هذه الترجمة لفظ حديث أورده أبو داود<sup>41</sup>، وأبو يعلى مرفوعاً عن أبي هريرة، ولا بأس بروايته<sup>42</sup>.

قال أحمد بن حنبل: وَفُتِّهُ هذا الحديث أن الجهاد مع كل إمام إلى يوم القيامة<sup>43</sup>.

وفي الحديث الصحيح: { إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر }<sup>44</sup>.

فالإمام الفاجر يمكن أن يُقاتل معه ضد الكفار والمشركين والمرتدين؛ وهذا هو الحق والمنطق، فجهاد الإمام على نفسه وإقامة الدين لنا وللمسلمين عامة<sup>45</sup>، فبعد معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه لم يخلو حاكم من حكام المسلمين من تقصير وفسق، ومنهم "يزيد بن معاوية بن أبي سفيان"، ومع ذلك قاتل معه الصحابة أمثال أبي أيوب الأنصاري وغيره، وقاتل معه خيار الأمة؛ وكل كتب العقيدة تنص على أنه لا يشترط في القتال مع الأئمة أن يكونوا أبراراً، وإنما نقاتل خلف كل بر وفاجر من أئمة المسلمين؛ وفي هذا يقول أبو جعفر الطحاوي: (والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين، برهم وفاجرهم إلى قيام الساعة)<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> حديث الخيل هو قوله صلى الله عليه وسلم: { الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة }. صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد ماض مع البر والفاجر، حديث رقم: (2852)؛ الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، جامع الترمذي، تحقيق: يوسف الحاج أحمد، مكتبة ابن حجر - دمشق، ط: 1، 2004 م، كتاب الجهاد، باب ما جاء في فضل الخيل، رقم (1694)، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

<sup>40</sup> صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد ماض مع البر والفاجر، حديث رقم: (2852).

<sup>41</sup> أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني ت 275 هـ، السنن، تحقيق: يوسف الحاج أحمد، مكتبة ابن حجر - دمشق، ط: 1، 2004 م، كتاب الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور، برقم (2533)، ولفظه: (الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، برأكان أو فاجراً).

<sup>42</sup> ابن حجر العسقلاني، فتح الباري 56/6.

<sup>43</sup> سنن الترمذي، كتاب الجهاد، باب ما جاء في فضل الخيل، رقم (1694).

<sup>44</sup> البخاري، كتاب المغازي والسير، باب غزوة خيبر، رقم: (4203)؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ قتل الإنسان نفسه، برقم: (178).

<sup>45</sup> ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي، ت 463 هـ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، 24 مجلدًا، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ط: 1، 1387 هـ، 97/14.

<sup>46</sup> ابن أبي العز الحنفي، الأدرعي الصالح، شرح العقيدة الطحاوية، 555/2.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

يقول الإمام مالك رحمه الله: (ترك القتال معهم ضرر على المسلمين في هجوم العدو على المسلمين)<sup>47</sup>.

وكل الذي تقدم يستند إلى قاعدة: (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف), وقاعدة: (يختار أهون الشرين)<sup>48</sup>.

فالمثالية التي في أذهاننا لسيرة الرسول وخلفائه الراشدين, وبعض خيار الولاة كعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لا تُسقط حق الولاة الذين وقع منهم شيء من التغير والانحراف كما في زماننا الحالي ما دام الجهاد لخدمة الإسلام والمسلمين وضد الكفار المرتدين, فعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: { يَكُونُ بَعْدِي أُمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِحُدَايَ، وَلَا يَسْتَنْوَنَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأُخِذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ }<sup>49</sup>.

ومعلوم أن هذه الأفعال السيئة لا تصدر من أمير صالح تقى, وإنما تصدر من الأمير الفاجر, ومع ذلك أمر النبي بالسمع والطاعة له.

ولكن بعض الناس لا يعجبهم هذا الكلام, بل يقولون هذا للخلفاء الراشدين ومن بعدهم, ولذلك لا طاعة لولاة الأمور اليوم, ولا حرمة لمعاهد ولا مستأمن, وهذا كله ضلال وانحراف وهوى متبع, فالنصوص الشرعية عامة وصریحة لكل حاكم مسلم, وليس في شيء منها تخصيص بالخلفاء الراشدين أو خلفاء بني أمية ولا غيرهم, فالحديث واضح وصریح في جنف ولاة الأمور, ومع ذلك أمر النبي بقوله: "تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ... الحديث". إلا أن السمع والطاعة مقيدتان بالطاعة في غير المعصية كما سيأتي معنا قريباً.

وكل الذي تقدم مقيّد بما إذا أقام الإمام علمَ الجهاد, وعُرفَ منه الحيطة والحذر للإسلام وأهله, وأن يعرف منه القوة والشجاعة في صد أهل الكفر عن بلاد الإسلام. فهذا الأمر مناطه المصلحة, فإن ما

<sup>47</sup> العتبي, سعد بن مطر المرشدي, فقه المتغيرات الدولية في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين, 1/780.

<sup>48</sup> ابن قدامة المقدسي, المغني 13/14 وما بعد؛ ابن تيمية, مجموع الفتاوي 28/212.

<sup>49</sup> مسلم في كتاب الإمارة, باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن, حديث رقم (1847).

#### إذن ولي الأمر في الجهاد

يدفع بالجهاد مع الفجار من فساد الدين أعظم من فجور الفاجر<sup>50</sup>, وأهم من ذلك كله أن يكون الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى, أي لقتال الكافرين والمشركين والمرتدين, أما إذا كان القتال ضد المسلمين, فلا يصح الوقوف بجانب الحاكم العادل علاوة على الفاجر, ولا يسمى القتال معه جهاداً أصلاً, لذا يجب أن تميز بين الجهاد مع الحاكم الفاسق الفاجر ضد الكفار والمرتدين, وبين القتال مع الحاكم الفاسق ضد المسلمين, فهناك فرق شاسع بين المسألتين.

فالفسق الذي يطاع معه الحاكم الفاجر هو ما كان خاصاً به كشرب الخمر ونحوه أي الفسق القاصر على نفس الحاكم, أما إن كان الفسق متعدياً إلى الغير كأن يأمر بقتل مسلم, أو بالغدر والخديعة ولو مع الكافرين, فلا طاعة له, فليتنبه.

#### 4. الجهاد حال تعدد الأئمة

ثم إن الإمام الذي تحب طاعته هو الإمام الذي وقع الاجتماع عليه, سواء كان إماماً لقطرٍ أو لعدة أقطار, وإن لم تكن له الخلافة العامة, بشرط أن يكون مسلماً, وهذا الكلام ينطبق على جميع ولايات أمور المسلمين في جميع الأزمنة والعصور, وخاصة في عصرنا الحالي, فالإمامة العامة انقضت من أزمنة طويلة, ونحن الآن نعيش في ظروف استثنائية عما كانت عليه الحال في عصر النبوة, والنصوص أطلقت ولم تقيد, وأمرت بطاعة الأمير ولم تفرق بين أن يكون الأمير واحداً أو متعدداً, ولم تشترط الإمامة العامة؛ لذا فإن

<sup>50</sup> ابن بطال, علي بن خلف بن عبد الملك, شرح صحيح البخاري, 10 مجلدات, تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم, مكتبة الرشد-السعودية, ط2: 2003هـ, 57/5؛ القاضي عياض, عياض بن موسى بن عياض اليحصبي, إكمال المعلم بفوائد مسلم, 6/288؛ ابن قدامة المقدسي, المغني, 14/13 وما بعد؛ ابن حجر العسقلاني, أحمد بن علي, فتح الباري شرح صحيح البخاري, طبعة دار المعرفة, 6/55؛ العيني, بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى, عمدة القاري شرح صحيح البخاري, 25 مجلداً, دار إحياء التراث العربي-بيروت, ط1: 1996م, 14/143 وما بعد؛ موسى شاهين لاشين, فتح المنعم شرح صحيح مسلم, 10 مجلدات, دار الشروق, ط1: 2002م, 7/510؛ الشوكاني, محمد بن علي, نيل الأوطار, 7/252؛ الفاري, علي بن سلطان, مرآة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح, 6/2500.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

الجهاد<sup>51</sup> فرض وإن لم تكن هناك إمامة عامة تحت إمرة خليفة واحد، فالنبي صلى الله عليه وسلم يقول: {اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيْبَةٌ}52.

وقوله: (عبد حبشي)، هو من باب ضرب المثل بما لا يقع في الوجود عادة، لأن العبد لا يصح شرعاً أن يكون أميراً<sup>53</sup>، لذا أطلق عبارة "العبد الحبشي" مبالغة في الأمر بالطاعة<sup>54</sup>؛ وهذا الحديث يفيد أيضاً وجوب الطاعة للأمر حال التفرد وحال تعدد الأئمة بتعدد البلدان، ولا يمكن حمل الحديث وتفسيره بغير ذلك، نظراً لتغير الظروف والأحوال وتعدد بلدان المسلمين، فهذا أمر أصبح لا مناص منه اليوم.

<sup>51</sup> يقصد بالجهاد في سبيل الله تعالى: "قتال الكفار لإعلاء كلمة الله تعالى"، أما القتال الذي يحصل بين المسلمين فله تسميات أخرى عديدة غير "الجهاد في سبيل الله تعالى"، كقتال البغاة، والحوارج، وقتال الفتنة، ونحو ذلك، ولا شأن لنا به هنا، وقد تقدم بيان ذلك في الهامش رقم: (1)، فارجع إليه إن شئت.

<sup>52</sup> البخاري، الجامع الصحيح، باب السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِلْإِمَامِ مَا لَمْ تُكُنْ مَعْصِيَةً، حديث رقم: (7142)؛ الترمذي، السنن، باب ما جاء في طاعة الإمام، حديث رقم: (1706)؛ النسائي، السنن، باب الحُضِّ عَلَى طَاعَةِ الْإِمَامِ، حديث رقم: (4192)؛ ابن ماجه، السنن، كتاب الجهاد، باب طاعة الإمام، برقم (2860)؛ وأحمد في مسنده برقم: (16649).

<sup>53</sup> مع أن شرط الحرية في الإمام أصبح تاريخياً ولم يعد للعبيد وجود في هذا الزمن، إلا أن بعض العلماء ممن خالف جمهور العلماء من المسلمين قال بجواز تولية العبيد للخلافة ما دامت قد تحققت فيهم القدرة، واحتجوا بهذا الحديث: {اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيْبَةٌ}، واحتجوا بحكم المماليك لمصر أيضاً منذ عام 648هـ، وبأدلة أخرى كثيرة، إلا أن جمهور العلماء اشتروا الحرية في الخليفة، ولم يجزوا انعقاد الخلافة لعبد، لأن العبد ولايته على نفسه ناقصة، لأنه مملوك للغير، فمن باب أولى أن لا يتولى أمر غيره، ولأن العبد تصرفاته مربوطة ومقيدة بموافقة سيده فكيف يكون له ولاية غيره، وأجابوا عن الأدلة التي استدل بها البعض ممن يرى الخلافة للعبيد بأدلة كثيرة لا مجال لذكرها هنا أقواها أن المراد من الإمارة في الحديث ليست الإمامة العظمى بل الإمامة الصغرى. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة 483هـ، أصول السرخسي، مجلدان، تحقيق أبو الوفا الأفعاني، دار المعرفة - بيروت، ط: 1، 1372هـ، 114/1؛ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 186/2؛ القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، 10 مجلدات، المطبعة الكبرى الأميرية - مصر، ط: 7، 1323هـ، 220/10؛ قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي (1069هـ)، وأحمد البرلسي عميرة (957هـ)، حاشيتا قليوبي وعميرة، 4 مجلدات، دار الفكر - بيروت، ط: 1995م، 174/4.

<sup>54</sup> ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 186/2؛ العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 224/24؛ القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، 220/10؛ المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، 10 مجلدات، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1997م، 400/6.

إذن ولي الأمر في الجهاد

وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله: (والسنة أن يكون للمسلمين إمام واحد والباقيون نوابه، فإذا فرض أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها وعجز من الباقيين أو غير ذلك فكان لها عدة أئمة لكن يجب على كل إمام أن يقيم الحدود ويستوفي الحقوق)<sup>55</sup>.

ويقول الصنعاني في شرح حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: {من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته جاهلية}<sup>56</sup>.

قال \_أي الصنعاني\_: قوله "عن الطاعة"، أي طاعة الخليفة الذي وقع الاجتماع عليه، وكأن المراد خليفة أي قطر من الأقطار، إذ لم يجمع الناس خليفة في جميع البلاد الإسلامية من أثناء الدولة العباسية، بل استقل أهل كل إقليم بقائم بأمرهم، إذ لو حمل الحديث على خليفة اجتمع عليه أهل الإسلام لقلت فائدته. وقوله "وفارق الجماعة"، أي خرج من الجماعة الذين اتفقوا على طاعة إمام انتظم به شملهم واجتمعت به كلمتهم وحاطهم عن عدوهم<sup>57</sup>.

وقد تكلم الشوكاني حول هذه المسألة بما لا مزيد عليه، وأكد أنه لا بأس بتعدد الأئمة ويجب الطاعة لكل واحد منهم على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيته<sup>58</sup>.

## 5. رؤساء الدول في العصر الحديث<sup>59</sup>

جميع رؤساء الدول الإسلامية اليوم يعتبرون بمثابة أمراء على المناطق التي يسيطرون عليها، ولا يختلف حكم الجهاد معهم من حيث وجوب السمع والطاعة عن حكم الجهاد مع القادة والأمراء في العصور الإسلامية الأولى بتاتاً، وذلك لأن النصوص الشرعية في وجوب طاعة أولياء الأمر جاءت مطلقة وغير مقيدة بعصر دون عصر، لذا يجب طاعتهم في كل ما يأمر به وينهون عنه في الجهاد، وتحرم مخالفتهم، وهم مسؤولون عن موضوع الجهاد بدءاً وانتهاءً، أمراً ونهياً، ولا فرق بين الجهاد مع الطائع منهم

<sup>55</sup> ابن تيمية، مجموع الفتاوى 175/34-176.

<sup>56</sup> مسلم، كتاب الإمامة، باب وجوب لزوم جماعة المسلمين، برقم (1848).

<sup>57</sup> الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، 4 مجلدات، دار ابن حزم - بيروت، ط1: 2009م، 522/3.

<sup>58</sup> الشوكاني، محمد بن علي بن عبد الله، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم - بيروت، ط1: 1997م، ص941.

<sup>59</sup> نحن الآن نعيش في ظرف استثنائي "تعدد الأئمة"، والأصل أن يكون هناك خليفة وقائد واحد لجميع المسلمين، والباقي نوابه، إلا أن الظرف الاستثنائي لا يبطل حق السمع والطاعة لرؤساء الدول في العصر الحديث، في الجهاد وغيره، وإلا حصلت طائفات ومآسي لا يعلم عواقبها إلا الله.

والفاجر من حيث وجوب السمع والطاعة<sup>60</sup>؛ وهذا إن كان القتال يدخل ضمن مفهوم الجهاد الشرعي، وهو "قتال الكفار لإعلاء كلمة الله تعالى"، فإن كان القتال ضد المسلمين الأبرياء ظلماً وعدواناً، أو القتال بهدف مصالحهم الشخصية، كأن يأمرؤا بقتل الناس وظلمهم وأخذ أموالهم، ونحو ذلك من قتال لأهداف غير مشروعة، فلا سمع لهم ولا طاعة في ذلك، وتعتبر طاعتهم في هذا محرمة، ولا يسمى فعلهم في هذه الحالة جهاداً أصلاً<sup>61</sup>.

وهذه الطاعة إنما هي لمن وجدت فيه منهم شروط الإمام الشرعي<sup>62</sup>، وكانت إمامته منعقدة بطريق صحيحة<sup>63</sup>، فمن فقدت فيه هذه الأمور فلا يستحق سمعاً ولا طاعة، لا في الجهاد ولا في غيره، لأنه يعتبر في هذه الحالة غير موجود حكماً، ويجب عزله والخروج عليه إن تحققت ضوابط الخروج<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> هيكل، محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، 260/1 وما بعد؛ العتيبي، سعد بن مطر المرشدي، فقه المتغيرات الدولية في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، 784/1 وما بعد.

<sup>61</sup> كما يفعل اليوم بشار الأسد وعصابته المجرمة في قتل الشعب السوري بشتى أنواع القتل والإجرام وأفظعها. وقد ذكر العلماء أن رئيس الدولة إذا قام بظلم الشعب وقتله وتعذيبه ونحو ذلك فيصبح في هذه الحالة غير صالح للرياسة ومستحق للعزل، ولكن هل يعزل بذلك؟ وهل يجوز للأمة أن ترفع السلاح عليه لإجباره على التنحي من منصبه؟ هذان موضع خلاف، ولهذا المسألة تفصيل يطول ذكره، ولا يتسع المكان للخوض فيه هنا، وخاصة أن البحث في هذه الأمور لا يدخل ضمن بحثنا هذا، وإنما هكذا مسائل تبحث في باب: موجبات عزل الحاكم، والأمور التي يعزل بموجبها رئيس الدولة، والخروج على الحاكم وشروطه وضوابطه، ونحو ذلك من أبواب ومسائل؛ وما يهْمُنَا هنا أن العلماء مجمعون على تحريم طاعة الإمام الشرعي في قتل الناس وتعذيبهم ظلماً وعدواناً، علاوة على الإمام غير الشرعي، أما إذا ارتد عن الإسلام فإنه يجب على كافة الأمة أن تخرج عليه لخلعه عن منصبه. انظر للمزيد والتوسع: رباح، كامل علي إبراهيم، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، ص 105-278؛ محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 387-418.

<sup>62</sup> شروط الإمام الشرعي هي: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والذكورة، والعدالة، والكفاءة النفسية والجسدية، وصحة الرأي في السياسة والإدارة والحرب، والسلامة الجسدية (نقص الحواس، والأعضاء، ونقص التصرف)؛ مع اختلاف بين العلماء حول العدالة، وهذه شروط انعقاد، وهناك شروط أفضلية، وهي: القرشية، والعلم-الاجتهاد-، والأفضلية، والمواطنة، أي الحصول على جنسية الدولة؛ رباح، كامل علي إبراهيم، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، ص 79-94؛ محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 119-221؛ النبهان، محمد فاروق، نظام الحكم في الإسلام، ص 417 وما بعد؛ الطريقي، عبد الله بن إبراهيم، أهل الحل والعقد، ص 81.

<sup>63</sup> طرق انعقاد الإمامة ثلاثة: 1- البيعة (اختيار الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد)؛ 2- الاستخلاف أو العهد؛ 3- إمامة المتغلب: "القهر-المغتصب"، وهو ما يسمى حديثاً بـ "الانقلابات العسكرية"؛ وللعلماء كلام طويل ومفصل حول هذه الطرق الثلاثة وشرعية الثالث منها خاصة وشروطه، لا يتسع المكان للذكر هنا، انظر: رباح، كامل علي إبراهيم، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، ص 97-104؛ محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 239-351.

<sup>64</sup> أهم الأمور التي يعزل بموجبها رئيس الجمهورية هي: الردة، وزوال العقل، وزوال الحواس المؤثرة في الرأي أو في العمل، وفقدان الأعضاء التي يخل فقدانها بالعمل أو النهوض أي نقص الكفاءة النفسية والأهلية" والجسدية، وبطلان تصرف رئيس الدولة كأن يقع الإمام في أسر العدو أو في أسر البغاة أو يحصل عليه انقلاب، وظلم رئيس الدولة للشعب، وترك الصلاة وإقامتها، وترك الشورى وهي مسألة خلافية؛

## إذن ولي الأمر في الجهاد

وبالنسبة للبلدان التي تكون فيها الحكومة شبه مستقلة عن الحكومة المركزية، فهنا يلزم سماع كلمة رئيس الدولة المركزي، ويعتبر هذا الإقليم بمثابة ولاية تابعة للحكومة المركزية، وإعلان الجهاد بيد الحكومة المركزية لأهميته وخطورته، وحرصاً على جمع شمل الأمة وتوحيد كلمتها ضد عدوها المشترك، هذا إن كانت الحكومة المركزية مسلمة كما في دولة العراق مع إقليم كردستان العراق<sup>65</sup>، أما إن كانت الحكومة المركزية كافرة فهنا لا ولاية لكافر على مسلم، ويعتبر الإقليم مستقلاً عنهم في هذا الشأن، كما في روسيا مع الشيشان وداغستان وتارستان، ونحوها من البلدان المشابهة في الحكم.

### 6. حدود طاعة الإمام

وكل الذي تقدم مقيد بالطاعة في غير المعصية، فإن أمر الإمام بمعصية فلا طاعة له، لا في الجهاد ولا في غيره<sup>66</sup>، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: {السمع والطاعة حق ما لم يُؤْمَر بالمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة}<sup>67</sup>. وذلك كأن يمنع ولي الأمر الجهاد العيني، أو يأمر بالغدر والخيانة مع العدو، أو يأمر بمقاتلة المسلمين ظلماً وعدواناً، ونحو ذلك من أمور محرمة، فلا طاعة له في تنفيذ هذه الأمور البتة.

وقولنا بعدم جواز طاعة الإمام في المعصية فهذا لا يعني الخروج عليه، فالأحاديث التي وردت في منع الخروج على الحاكم الفاسق متواترة المعنى<sup>68</sup>؛ فالأئمة الفسقة لا يجوز الخروج عليهم إلا أن نرى منهم كفوفاً

انظر: محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار الكتاب الجامعي - القاهرة، ط1: 1976م، ص387-401؛ رابع، كامل علي إبراهيم، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، ص107-126.

<sup>65</sup> فإن كانت الحكومة المركزية مسلمة إلا أنها معطلة للجهاد الذي هو فرض عين، ومتواطئة مع العدو، فعندها يسقط حقها في السمع والطاعة، وينتقل الجهاد وقتها إلى المجموعات التي تستطيع القيام بواجب الجهاد ضد العدو بشروطه وضوابطه، وسيأتي معنا مزيد بيان حول هذه النقطة في فقرة "الأئمة التطبيقية عن الجهاد في زماننا الحالي".

<sup>66</sup> كأن يأمر الحاكم بقتل الناس وظلمهم وأخذ أموالهم بالباطل، فهذا فسق ومعصية وفجور، فلا يجوز طاعته في ذلك، فهناك فرق بين فسق الحاكم وفجوره، وبين أمره بالفسق والفجور، فليتنبه.

<sup>67</sup> البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام، حديث رقم (2955)؛ ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الإمام في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث رقم (1839).

<sup>68</sup> الشوكاني، نيل الأوطار، 199/7.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

بواحا<sup>69</sup>، فهناك فرق بين عدم الطاعة في المعصية وبين الخروج على الحاكم حال الأمر بالمعصية، أو التلبس بالمعصية والفجور، فُلِّيْتَنَّبَه.

فالواجب علينا قَبْلَ أئمة الفسق والفجور هو وجوب كراهية ما يصدر منهم من ظلم وفسق، أو الإنكار القلبي، ومشروعية الإنكار بالقول والنصح حسب الاستطاعة، ومشروعية الصبر، أخذاً بقاعدة: " درء المفسد مقدم على جلب المصالح"، وذلك لأن العزل ربما ترتب عليه من المفسد والهرج والفوضى ما هو أشد وأكبر من بقاء الإمام على جوره وفسقه. ومشروعية الصبر إن لم يقدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم، فإن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب خلعه، وهو ما عليه جمهور العلماء<sup>70</sup>.

### 7. استثناءات<sup>71</sup>

هناك عدة حالات استثنائية لا حاجة فيها لوجود إمام للجهاد في سبيل الله تعالى أصلاً، كما يسقط إذنه وطاعته حال وجوده، ويجب الجهاد بدون الرجوع إليه وأخذ إذنه، وهي:

**الحالة الأولى:** حال عدم وجود إمام للمسلمين حقيقة أو حكماً<sup>72</sup>، مثل موته أو فقدته أو أسرته، أو ما شابه ذلك من حالات استثنائية، فينتقل الإذن حينها لأهل الحل والعقد من العلماء وجماعة أهل الرأي والتدبير من القادة والوجهاء وشيوخ القبائل ممن اجتمع فيهم العلم والعدالة والرأي، ويحصل بيعتهم الشوكة التي يحصل بها مقصود الإمامة، ويستطيعون أن يُكُونُوا مجلساً ويقودون المعركة إن وجدوا، ويأمرؤا أحدهم

<sup>69</sup> أكد العلماء الإجماع على منع الخروج على أئمة الجور إذا لم يستوف شروطه، معللين استقرار حكم المنع بفشل التجارب التي تمت في هذا السبيل منذ العصور التي تلت زمن الخلافة الراشدة. القلعجي، أبو عبد الله محمد بن علي، تذيب السياسة وترتيب الرياسة، تحقيق: إبراهيم يوسف عجو، مكتبة المنار - الأردن، ط1: 1405هـ، ص106-117؛ الصلابي، علي محمد محمد، استشهاد الحسين ومعركة كربلاء، دار الروضة - استنبول، ط1: 2017م، ص39-45.

<sup>70</sup> ابن حجر، فتح الباري، 8/13؛ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص400؛ الطريقي، أهل الحل والعقد، ص144.

<sup>71</sup> ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 6/116؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى 5/538؛ هيكيل، محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، 1/229-270؛ العتيبي، سعد بن مطر المرشدي، فقه المتغيرات الدولية في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، 2/784-801.

<sup>72</sup> يقول إمام الحرمين الجويني: (فإذا شَغَرَ الزَّمانُ عَنِ الإِمامِ وَخَلَا عَنِ سُلْطانِ ذِي نَجْدَةٍ وَكَيْفَايَةِ وَدِرَازِيَّةٍ، فَأَلْأمُورُ مَوْكُولَةٌ إِلَى العُلَماءِ، وَحَقٌّ عَلَى الخُلَافِئِ عَلَى الخِلافِ طَبَقائِهِمْ أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى عُلَمائِهِمْ، وَيُضادِرُوا فِي جَمِيعِ قَضائِا الأَوْلِيائِ عَنِ رَأْيِهِمْ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ، فَقَدْ هَدُوا إِلَى سِواءِ السَّبِيلِ، وَصارَ عُلَماءُ الأِبلادِ وَالأَمةِ العِبادِ، فَإِنْ عَسَرَ جَمْعُهُمْ عَلَى وَاجِدٍ اسْتَبَدَّ أَهْلُ كُلِّ صُغْعٍ وَناجِيَةٍ بِإِيتاعِ عَالِيهِمْ). الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، ت478هـ، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين - السعودية، ط2: 1401هـ، ص391.

## إذن ولي الأمر في الجهاد

عليهم<sup>73</sup>، ولا حاجة لوجود إمام عام وإذنه، **ودليل هذه الحالة: فعل أبي بصير وأبي جندل بن سهيل بن عمرو رضي الله عنهما مع العصاة الذين تجمعوا حولهما خلال صلح الحديبية وجهادهم ضد قريش وحلفائها من الكفار، فهم لم يرجعوا إلى الرسول وأخذوا إذنه في الجهاد ضد قريش كونهم غير داخلين في حلفه، إلا أن فعلهم بدون اعتراض من النبي، يدل على صحة الجهاد حال غياب الإمام العام حكماً، وحقيقة من باب أولى<sup>74</sup>.**

وكما حصل مع المسلمين في الفترة التي أعقبت مقتل المستعصم ببغداد على يد التتار سنة 656هـ حتى 659هـ، حيث لم يكن عندهم إمام، ولم يتوقف فيها الجهاد، وكان فيما بينهم أئمة وأعلام أجلاء أمثال العز بن عبد السلام وغيره، وجاهد الناس خلال هذه السنوات الثلاث ولم يتوقفوا<sup>75</sup>.

**الحالة الثانية: حالة تلبس ولي الأمر بالكفر<sup>76</sup>**، وفي هذه الحالة يعتبر الإمام غير موجود حكماً، فلا ينتظر إذنه للجهاد في سبيل الله تعالى، بل لا يصح الجهاد معه وتحت رايته أصلاً، قال الله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً)<sup>77</sup>، وأي سبيل أعظم من سبيل الإمامة، ولأن الإمام لم يقلد هذا المنصب إلا لحراسة الدين وسياسة الدنيا فإذا كان كافراً فكيف تتحقق منه حراسة الدين؟! ولأن الحاكم الكافر الذي اتضح كفره قد يخدع المسلمين ويتعاون مع أعدائهم ضدهم، ولأن الجهاد شرع أصلاً لإعلاء كلمة الله تعالى، والكافر ليس أهلاً لذلك ففاقد الشيء لا يعطيه<sup>78</sup>، ودليله حديث عبادة بن الصامت

<sup>73</sup> عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: { لا يحل لثلاثة يكونون بغلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم }. أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، 45 مجلداً، مؤسسة الرسالة - بيروت ط1: 1995 م، برقم: (6647)؛ وفي حديث آخر، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: { إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم }، أخرجه أبو داود في سننه، من حديث أبي سعيد وأبي هريرة رضي الله عنهما، برقم (2608). والعلة في التأمر متحققة في سائر الجماعات، فتقاس بذلك إمارة الجهاد على إمارة السفر، والله أعلى وأعلم.

<sup>74</sup> انظر القصة كاملة بتفاصيلها في صحيح البخاري، كتاب المغازي والسير، حديث رقم: (2731).

<sup>75</sup> ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي، البداية والنهاية، 14 مجلداً، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1: 1988 م، 13/216، 231.

<sup>76</sup> مثل استهزائه بالقرآن الكريم أو السنة المطهرة أو بشعائر الإسلام كالحجاب، ونحو ذلك؛ رابع، كامل إبراهيم، نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي، ص109-116.

<sup>77</sup> سورة النساء: آية 141.

<sup>78</sup> قال الإمام النووي: (قَالَ الْقَاضِي عِيَاضُ أُمَّجَعُ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَنْعَقِدُ لِكَافِرٍ وَعَلَى أَنَّهُ لَوْ طَرَأَ عَلَيْهِ الْكُفْرُ انْعَزَلَ قَالَ وَكَذَا لَوْ تَرَكَ إِقَامَةَ الصَّلَاةِ وَالِدُعَاءَ إِلَيْهَا قَالَ وَكَذَلِكَ عِنْدَ جُمْهُورِهِمُ الْبِدْعَةُ قَالَ وَقَالَ بَعْضُ الْبَصْرِيِّينَ تَنْعَقِدُ لَهُ وَتُسْتَدَامُ لَهُ لِأَنَّهُ مُتَأَوَّلٌ قَالَ الْقَاضِي فَلَوْ طَرَأَ عَلَيْهِ كُفْرٌ وَتَغْيِيرٌ لِلشَّرْعِ أَوْ بَدْعَةٌ خَرَجَ عَنْ حُكْمِ الْوِلَايَةِ وَسَقَطَتْ طَاعَتُهُ وَوَجِبَتْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْقِيَامُ عَلَيْهِ وَخَلْعُهُ وَنَصَبُ إِمَامٍ

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

رضي الله عنه قَالَ: {دَعَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَايَعَنَا، فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا: أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةَ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا، عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ} 79.

ومن الأمور التي تخرج ولي الأمر من الإسلام وتسقط طاعته في الجهاد وغيره: "تحكيم القوانين الوضعية" بدل الدين الإسلامي إن كان مستحلاً لتلك القوانين، قادراً على تطبيق الشريعة الإسلامية بدون حرج ولا ضرر ولم يفعل 80.

الحالة الثالثة: تعذر الإذن (الضرورة القصوى)، أو ما يسمى بحالة "النفير العام" 81، وذلك حال هجوم العدو فجأة على المسلمين، فيأثم حينها يدفعونه بالقتال بالطريقة التي يرونها مناسبة، ولا يحتاج

عادل إن أمكنهم ذلك فإن لم يقع ذلك إلا لطائفةٍ وجب عليهم القيام بجمع الكافر ولا يجب في المبتدح إلا إذا ظنوا القدرة عليه فإن تحققت العجز لم يجب القيام وليهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها ويفرّ بدينه). شرح النووي على مسلم، طبعة دار إحياء التراث العربي، 12/229.

79 البخاري في كتاب الفتن، حديث رقم: (7056)؛ ومسلم في كتاب الإمارة، حديث رقم: (1709).

80 بالنسبة للقوانين الوضعية وتحكيمها عوضاً عن النصوص الشرعية وخاصة في الحدود، مثل حد "القتل والسرقة والزنا والذف وشرب الخمر"، وكذا في الأمور الاقتصادية مثل التعامل بـ "الربا"، وتكفير من يحكم بما مسألة تحتاج إلى دراسة مطولة لا يتسع المكان للحديث عنها هنا، وهي مسألة خلافية، وأغلب العلماء على عدم تكفير من يحكم بالقوانين الوضعية اليوم إلا إن كان مستحلاً لتلك القوانين منكرًا للنصوص الشرعية، فإن لم يكن مستحلاً لها، وغير قادر على تغييرها والحكم بالدين الإسلامي بدلاً منها فلا يكفر، وغاية ما في الأمر أنه عاص الله تعالى، مثله في ذلك مثل من يترك الصلاة والزكاة وباقي الفرائض الأخرى تحاوياً وكسلاً، بخلاف من يتركها منكرًا لفرضيتها، فإن قلنا بكفر من يحكم بالقوانين الوضعية اليوم فهذا يترتب عليه تكفير أغلب رؤساء الدول الإسلامية اليوم باستثناء بعض الدول التي تدعي أنها تطبق الشريعة الإسلامية مثل السعودية، وهذا يترتب عليه نتائج وخيمة، أسطها استباحة دماء الأئمة ووجوب الخروج عليهم جميعاً ونحو ذلك؛ وهذا مذهب الخوارج؛ قال الإمام القرطبي: وقوله ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ يحتج بظاهره من يكفر بالذنوب، وهم الخوارج، ولا حجة لهم فيه؛ لأن هذه الآيات نزلت في اليهود المخرفين كلام الله تعالى، كما جاء في الحديث، وهم كفار، فيشاركهم في حكمها من يشاركهم في سبب النزول؛ وبيان هذا: أن المسلم إذا علم حكم الله تعالى في قضية قطعاً ثم لم يحكم به، فإن كان عن جحد كان كافراً، لا يختلف في هذا، وإن كان لا عن جحد كان عاصياً مرتكب كبيرة، لأنه مصدق بأصل ذلك الحكم، وعالم بوجود تنفيذ عليه، لكنه عصى بترك العمل به، وهذا في كل ما يُعلم من ضرورة الشرع حكمه؛ كالصلاة وغيرها من القواعد المعلومة، وهذا مذهب أهل السنة". القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، 7 مجلدات، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب مستو وأحمد محمد السيد ويوسف علي بديوي ومحمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير - دمشق، ط: 1، 1996م، 117/5.

81 العتبي، فقه المتغيرات الدولية في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، 1/795.

#### إذن ولي الأمر في الجهاد

القتال إلى إذن<sup>82</sup>، لأن هذا دفع خطر، والمصلحة تتعين في قتالهم ودفع الخطر عن أنفسهم في هذه الحالة، وهو يشبه دفع الصائل، فلا يشترط فيه مما يشترط في غيره، فيتعين القتال عليهم بدون الرجوع إلى الإمام<sup>83</sup>.

ودليل ذلك: لما أغار الكفار على لقاح<sup>84</sup> النبي صلى الله عليه وسلم، فصادفهم سلمة بن الأكوع رضي الله عنه خارجاً من المدينة، تبعهم فقاتلهم من غير إذن، فمدحه النبي قائلاً: {خير رجالتنا سلمة بن الأكوع، وأعطاه سهم فارس وراجل<sup>85</sup>}، فدل ذلك على أنه إذا تعذر استئذان الإمام لمفاجأة العدو للمسلمين فلا يجب استئذانه.

إلا أنه ينبغي في هذه الحالة الانتباه: إن نهي الإمام عن جهاد الدفع وكان نهيته لأجل الاستعداد الكامل لمواجهة العدو وإعداد الخطط الجديدة المناسبة للتصدي ومباغته العدو وإعادة هيكليته الجيش، وكان الإمام ثقة عدلاً، فيجب عندها طاعته، والتوقف عن مقاومة العدو، لأن تقدم أحد الرعية دون إذن الأمير في هذه الحالة يؤدي إلى فشل ذلك كله، وغلبة الكفار على أهل الإسلام، فيحرم عندئذ الشرع في عمليات قتالية دون إذنه؛ أما إن كان منعه نابع من خوف وجبن، أو لتأمره مع العدو، أو ثبتت على الإمام الخيانة الكبرى للأمة، والتآمر مع العدو الكافر ومواليته لأسباب غير نزيهة، فهنا تسقط طاعته، ويجب على الناس الخروج للجهاد والدفاع عن بلادهم وأنفسهم وأولادهم وأموالهم<sup>86</sup>.

#### الحالة الرابعة: حال خيانة ولي الأمر وثبوت تعامله مع العدو ضد المسلمين، أو حال الغدر بالعدو

ونحو ذلك من أمور غير مشروعة، وكذا حالة كونه معروفاً بالجبن والهزيمة وإقباله على الدنيا وترك الجهاد وتعطيله، أو صدور أمر منه بالنهي عن القتال أثناء هجوم العدو على المسلمين، ونحو ذلك من

<sup>82</sup> وفي هذا يقول ابن قدامة: (... ولا يجوز الخروج إلى الغزو إلا بإذنه، لأنه أعلم بمصالح الحرب والطرق ومكان العدو وكثرتهم وقتلتهم، فيجب الرجوع إلى رأيه، إلا أن يعرض ما يمنع من استئذانه من مفاجأة العدو بخلاف الضرر بتأخير حربه أو فرصة يُخاف فواتها بانتظار رأيه، فيجوز من غير إذنه). ابن قدامة المقدسي، الكافي، 497/5.

<sup>83</sup> ابن قدامة المقدسي، المغني 367/8؛ العيني، محمود بن أحمد بن موسى، البناية شرح الهداية، تحقيق أيمن صالح شعبان، 13 مجلدًا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2: 1433هـ - 2012م، 109/7.

<sup>84</sup> وهي التوق الحلوب.

<sup>85</sup> مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة ذي قراد، حديث رقم 1807؛ البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة ذي قراد، حديث رقم 4194.

<sup>86</sup> ابن تيمية، مجموع الفتاوى 538/5؛ هيكلم، محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، 1/ 229-270؛ العيني، سعد بن مطر المرشدي، فقه المتغيرات الدولية في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، 784/2 - 801.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

استثناءات تجعل إذن ولي الأمر لا قيمة له, لأن طاعته في كل تلك الحالات يترتب عليها عصيان الله تعالى, ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق<sup>87</sup>؛ ففي الحديث: {السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية, فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة}<sup>88</sup>.

**الحالة الخامسة:** حالة الضرر, لأن جهاد الحاكم وتصرفاته كلها منوطة بالمصلحة للرعية<sup>89</sup>, والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: {لا ضرر ولا ضرار}<sup>90</sup>.

**الحالة السادسة:** حالة الصيال الشخصي, ففي الحديث الصحيح: {مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ, وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ, وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ, وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ}<sup>91</sup>؛ فنص الحديث واضح وصريح في أن الدفاع عن المال والدين والدم والعرض لا يحتاج إلى إذن ولي الأمر.

**الحالة السابعة:** حالة منعهم للصلاة, لقول النبي صلى الله عليه وسلم: {خِيَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّوهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ, وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ, وَشِرَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ, وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ, قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ, أَفَلَا تُنَادِيَهُمْ بِالسَّيْفِ؟ فَقَالَ: «لَا, مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ»<sup>92</sup>؛ وفي رواية أخرى: {... أَفَلَا نَقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ لَا, مَا صَلَّوْا}<sup>93</sup>.

فالحديثان يدلان دلالة صريحة على أن الحكام الذين يتكفرون الصلاة أو الدعاء إليها يقاتلون بسبب ذلك, ولا يقاتلون إلا باستحقاقهم العزل, لذا أخذ بعض العلماء من هذه الأحاديث أن ترك الصلاة موجب للعزل, وإذا استحق الإمام العزل بطل إذنه وبطلت إمامته؛ قال القاضي عياض: (أجمع العلماء

<sup>87</sup> ابن تيمية, منهاج السنة النبوية, 116/6.

<sup>88</sup> البخاري, كتاب الجهاد والسير, باب السمع والطاعة للإمام, حديث رقم (2955)؛ ومسلم, كتاب الإمارة, باب وجوب طاعة الإمام في غير معصية وتحريمها في المعصية, حديث رقم (1839).

<sup>89</sup> هيكلم, محمد خير, الجهاد والقتال في السياسة الشرعية, 229/1؛ محمد رأفت عثمان, رياسة الدولة في الفقه الإسلامي, ص 433-435.

<sup>90</sup> ابن ماجه, باب مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِنَاؤَهُ, رقم: (2340). وهو حديث حسن.

<sup>91</sup> البخاري, باب مَنْ قَاتَلَ دُونَ مَالِهِ, حديث رقم: (2480)؛ ومسلم برقم: (140)؛ والترمذي في سننه برقم: (1421), واللفظ لفظه.

<sup>92</sup> صحيح مسلم, كتاب الإمارة, باب خيار الأئمة وشرارهم, حديث رقم: (1855).

<sup>93</sup> صحيح مسلم, كتاب الإمارة, باب خيار الأئمة وشرارهم, حديث رقم: (1854).

#### إذن ولي الأمر في الجهاد

على أن الإمامة لا تتعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، وكذلك لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها<sup>94</sup>.

ففي مثل هذه الحالات الاستثنائية السبعة السابقة يسقط إذن الإمام، ويصح الجهاد بدونه إن وجدت شروط الجهاد وضوابطه الصحيحة، لأن عدم الجهاد في مثل هذه الحالات يعني استعلاء كلمة الكفر والتي من حقها أن تكون سفلى، كما أنها تؤدي إلى إلحاق الضرر بالمسلمين؛ فإن وجد إنسان في بلد لا إمام فيه<sup>95</sup>، أو تعذر إذن الإمام فيه، أو كان الإمام ميتاً أو مفقوداً أو أسيراً، ونحو ذلك من حالات استثنائية، فليس من المنطقي والمعقول أن نعلق صحة جهاد المسلم في هذه الحالة على إذن الإمام وإشارته ضد عدوه الباغي والصائل حتى يقضي عليه، فهذا لا يعقل.

يقول الإمام الجويني: (إذا شغل الزمان عن الإمام وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية فالأمور موكولة إلى العلماء، وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك فقد هدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاية العباد)<sup>96</sup>.

**وبناء على ما تقدم** يتبين لنا أن الأحاديث التي جاءت في الحث على طاعة ولي الأمر وتحريم الخروج عن طاعته والتمرد عليه حتى لو أخذ مال أحد الرعية وضرته إنما هو في غير الحالات الاستثنائية التي مر ذكرها وبيانها، أي حال كونه إماماً شرعياً عادلاً وضرر الخروج عليه أعظم من الصبر على ظلمه البسيط كونه يقف في وجه الأعداء ويحمي ديار المسلمين وينافع عنهم ويخطط ويسهر على مصالح الأمة الإسلامية على الرغم من فسقه، فضرر فسقه أخف من ضرر عدم طاعته، أما في غير هذه الحالة فيسقط إذنه ولا تجب طاعته، كما يجب عدم تمكينه من أخذ مال أحد الرعية، ويجب الوقوف في وجهه والدفاع عن المال والعرض والدين ضد انحرافاته وظلمه ونزواته، خاصاً كان الاعتداء أم عاماً<sup>97</sup>.

فولي الأمر ليس نبياً من الأنبياء بل هو بشر من الناس، كلف بإدارة أمور المسلمين، أفعاله وتصرفاته كلها منوطة بالمصلحة العامة للإسلام والمسلمين، بما يوافق كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم، اختاره الله

<sup>94</sup> النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت، 229/12.

<sup>95</sup> وهذه حالة شبه مستحيلة في أيامنا الحالية في ظل النظام الدولي الحديث والمتغيرات الدولية الكبيرة عما كانت عليه الأمور سابقاً.

<sup>96</sup> الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الملقب بإمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2: 1401هـ، ص391.

<sup>97</sup> كما هو حال الثورة السورية الآن ضد بشار الأسد وظلمه وبغيه على البلاد والعباد.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

تعالى لخدمة الإسلام والمسلمين ضمن شروط وضعها الإسلام فيه، فإن تصرف تصرفاً لا يخدم الإسلام، أو فقد شرطاً من شروط الأهلية التي شرطها الإسلام في الإمام فقد سقطت شرعيته<sup>98</sup>.

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: (الإمام الحق ليس معصوماً، ولا يجب على الإنسان أن يقاتل معه كل من خرج عن طاعته، ولا يطيعه الإنسان فيما يعلم أنه معصية لله، أو أن تركه خير من فعله، والصحابة الذين لم يقاتلوا معه— أي علي رضي الله عنه— كانوا يعتقدون أن ترك القتال خير من القتال، أو أنه معصية، فلم يجب عليهم موافقته في ذلك)<sup>99</sup>.

### 8. أدلة نظرية وتطبيقية:

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: {من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل فإن له بذلك أجراً، وإن قال بغيره فإن عليه منه}<sup>100</sup>.

والشاهد من الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: {وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه}. ويقصد بـ "الإمام" و "الأمير" هنا هو الإمام والأمير في الجهاد، كما هو ظاهر العبارة. فهذا الحديث لم يوجب طاعة الأمير فحسب، بل اعتبر طاعته كطاعة الله تعالى وطاعة رسوله تماماً، وعصيان أوامره كعصيان أوامر الله تعالى وأوامر رسوله، كما أنه لم يشترط في الإمام أن يكون تقياً ورعاً كما هو ظاهر العبارة.

وحتى لا يتوهم متوهم أن الأمر خاص بطاعة النبي بوصفه خليفة للمسلمين في عصر النبوة، عاد النبي فأكد أن الطاعة ليست خاصة به، بل هي عامة في كل أمير، كما وربط طاعة الأمير بطاعة النبي، وطاعة النبي إنما هي طاعة الله تعالى كما هو معلوم، ثم بين في النهاية الحكمة من ذلك والسبب الذي يكمن وراء طاعة الأمير بقوله: {وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به...}.

<sup>98</sup> محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص440.

<sup>99</sup> ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 393/4.

<sup>100</sup> البخاري، كتاب الجهاد، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به، برقم (2957)، الأحكام، باب قول الله تعالى: [أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم]، برقم 7137؛ مسلم، كتاب الإمارة، باب الإمام جنة يقاتل به من ورائه ويتقى به، برقم (1841،1835).

## إذن ولي الأمر في الجهاد

قال النووي: قوله {الإمام جنة}، كالستر يمنع العدو من أذى المسلمين ويمنع الناس بعضهم من بعض، ويحمي بيضة الإسلام ويتقيه الناس ويخشون سطوته؛ ومعنى {يقاتل من ورائه}، أي يقاتل معه الكفار والبغاة والخوارج، وسائر أهل الفساد والظلم مطلقاً<sup>101</sup>.

ويقول ابن الأثير: «إِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ يَتَّقَى بِهِ وَيُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ» أي أنه يدفع به العدو ويتقى بقوته<sup>102</sup>.

فالجهاد إذن إنما يكون خلف الإمام، ولا يصح ولا يقبل إلا بإذن الإمام وطاعته ومشورته حال وجوده، كما لا تجوز مخالفته، استناداً إلى هذا الحديث وغيره من الأدلة الأخرى الكثيرة التي توجب طاعة ولي الأمر وتحرم مخالفته، إذ لا يكتسب الأمير صفة الإمارة بدون ذلك. والحديث يفيد أنه لا بد للناس من أمير يقاتل معه، كما أنه لم يقيد ذلك بما إذا كان الإمام عادلاً أم لا<sup>103</sup>.

وقد ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه ذات يوم \_ في غزوة تبوك \_ وهو مستقبل العدو: {ولا يقاتل أحد منكم، فعمد رجل منهم، فرمى العدو وقتلهم، فقتلوه، فقيل للنبي: أأستشهد فلان، فقال: أبعد ما نحييت عن القتال؟! قالوا: نعم، قال: لا يدخل الجنة عاص} <sup>104</sup>.

فهذا الحديث وغيره يدل دلالة واضحة صريحة على وجوب التقيد بأوامر الإمام<sup>105</sup> ونواهيه في الجهاد، وعدم جواز الخروج عليه.

<sup>101</sup> النووي، شرح صحيح مسلم 230/12.

<sup>102</sup> ابن الأثير الجزري، أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، النهاية في غريب الحديث والأثر، 5 مجلدات، تحقيق: الطناحي والزاوي، مطبعة عيسى الحلبي - القاهرة، ط1: 1383 هـ، 192/1.

<sup>103</sup> ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، طبعة دار الفكر، 56/6.

<sup>104</sup> عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، 10 مجلدات، تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2: 1403 هـ، 179/5، رقم 9296.

<sup>105</sup> الأصل أن يكون الإمام أو الخليفة هو القائد للمعركة ضد العدو والناس تسير خلفه في المعركة كما هو ظاهر هذا الحديث، وهذا ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم في غزواته ومعاركه ضد الكفار والمشركين إلا في ظروف استثنائية كان يعين الأمراء أو يُسَيِّر السرايا لقتال العدو ويرسلهم من غير أن يخرج معهم، لذا يجوز للإمام أن ينيب من يقوم مقامه في قيادة الجيش، وخاصة إذا توسعت البلاد وخشي على الإمام من وقوع الضرر، كما في أيامنا الحالية.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

وفي الحديث الصحيح: {أَلَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْمُنَافِقَةُ؟} وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْمُؤْمِنُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاحٍ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ {<sup>106</sup>.

وفي الحقيقة لو استعرضنا جميع الأحاديث التي جاءت في الجهاد الصحيحة منها والضعيفة، وكذا أحاديث المغازي والسير، بالإضافة إلى أحاديث الإمارة لوجدناها جميعاً تؤكد وجوب طاعة الإمام في الجهاد وأخذ إذنه وتحذر من مخالفته، ولما وجدنا أي دليل على صحة الجهاد بشكل فردي مع وجود الإمام، بل كلها تدعو إلى طاعته وتحذر من مخالفته، ففي حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: {كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ فَتَكْتُمُونَ، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: «فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ وَالْأَوَّلِ وَأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ»<sup>107</sup>. والحق الذي يجب إعطاؤه للخليفة الشرعي هو ما يقتضيه الوفاء بالبيعة، وهو الطاعة.

ثم إن جميع الحروب والغزوات والسرايا التي حصلت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كانت إما بوجوده أو بإمرة من يأمرهم، ولم يدل أي حدث على خلاف ذلك؛ إلا قتال أبي بصير وهو من الاستثناءات كما تقدم.

وفي حديث آخر عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: {عرضت على النبي يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة فلم يجزني، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني}<sup>108</sup>.

فهذا نص واضح صريح في أن صاحب الإذن في الجهاد إنما هو الإمام دون أحد غيره، ولو أن إذنه غير معتبر لما انتظر ابن عمر الإذن من الرسول، وخرج لوحده وجاهد بدون إذن.

وعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَأْذَنَهُ فِي الْجِهَادِ، فَقَالَ: «أَخِي وَالِدَاكَ؟»، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ»<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم: (1827).

<sup>107</sup> مسلم، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، حديث رقم: (1842).

<sup>108</sup> البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الخندق، حديث رقم: (4097).

<sup>109</sup> البخاري في كتاب الجهاد، باب الجهاد بإذن الأبوين، رقم: (3004)؛ مسلم في كتاب البر والصلة، باب البر بالوالدين وأهمل أحق به، رقم: (2549).

## إذن ولي الأمر في الجهاد

وهذا النص أيضاً يثبت أن أخذ الإذن للجهاد مطلوب وأن صاحب الإذن هو الإمام دون أحد غيره، فلو لم يكن إذن ولي الأمر مطلوباً ولو أن الجهاد بدون إذن الإمام صحيحاً لما جاء هذا الرجل يستأذن النبي في الخروج إلى الجهاد، ولذهب إلى الجهاد لوحده بدون إذن ولا استشارة.

ثم إن المتتبع لسيرة النبي الكريم في كافة أحواله يجد أنه دائماً وأبداً يبحث على الاجتماع في جميع الأمور، ووضع أمير على كل مجموعة كبيرة وصغيرة لا يخرجون عن أمره، فقد روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: {لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم}<sup>110</sup>؛ وفي حديث آخر، قال: {إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم}<sup>111</sup>؛ ونحو ذلك من الأدلة الأخرى، فأوجب النبي تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيهاً على سائر أنواع الاجتماع، قال الشوكاني: ( وفيها دليل على أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعداً أن يؤمروا عليهم أحدهم ... قال: وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون فشرعته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار ويحتاجون لدفع النظام وفصل الخصام أولى وأحرى)<sup>112</sup>.

قلت: وهذا في الأمور العادية، فكيف في الأمور العظيمة والخطيرة كالجهاد في سبيل الله تعالى!

**ومما يدل على وجوب طاعة الأمير في الجهاد أيضاً:** ما حصل للصحابة الكرام مع رسول الله في

صلح الحديبية حينما اشتد عليهم الكرب بمنعهم من العمرة، وما رأوا من غضاضة على المسلمين في الظاهر، ولكنهم لم يخالفوا أوامر النبي، ولم يرد عن أحد منهم أن تمرد أو رفض ذلك الصلح وقاتلوا الأعداء بوجود النبي الكريم، ولكنهم امتثلوا أمره، فكان ذلك فتحاً قريباً<sup>113</sup>.

وفي غزوة الطائف قفل النبي راجعاً من الجهاد ورجع الصحابة كلهم معه وأمرهم بالانصراف فانصرفوا<sup>114</sup>؛ وكذلك فعل خالد بن الوليد في غزوة مؤتة، طلب منهم الانسحاب، فاستجابوا له

<sup>110</sup> مسند أحمد، برقم: (6647).

<sup>111</sup> أبو داود، كتاب الجهاد، باب في القوم يُسافرون يُؤمرون أحدهم، برقم (2608).

<sup>112</sup> الشوكاني، نيل الأوطار، 294/8.

<sup>113</sup> البخاري في كتاب الجزية والمواعدة، باب رقم 18، حديث رقم 3181؛ ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، برقم 95/1785.

<sup>114</sup> البخاري، كتاب المغازي والسير، باب غزوة الطائف، حديث رقم: (4325)؛ مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة الطائف، حديث رقم: (1778).

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

وانصرفوا؛ مع أن الجهاد كان وقتها متعين على كل من حضر المعركة ولم يعص أي واحد منهم أمر خالد بن الوليد رضي الله عنه<sup>115</sup> .

وهذا أبو بكر وعمر وباقي الصحابة عندما سَيَّرَهُم النبي في سرية ذات السلاسل بقيادة عمرو بن العاص رضي الله عنه، اعترضوا عليه في ثلاثة أمور، فأمرهم أبو بكر بطاعة أمير رسول الله ولم يخرجوا عليه<sup>116</sup>؛ ومتابعة ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وبقية الصحابة الكرام، الكبار منهم والصغار معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم أجمعين مشهورة<sup>117</sup> .

### ومن الأمثلة التطبيقية عن الجهاد في زماننا الحالي: المقاومة الفلسطينية ضد إسرائيل

فالجهاد في فلسطين فرض عين على جميع الفلسطينيين ضد إسرائيل كونها محتلة، والأصل أن يكون الجهاد بإذن رئيس السلطة الفلسطينية كونه يمثل ولي الأمر هناك، فهو المسؤول عن الجهاد، وبما أن رئيس السلطة الفلسطينية معطل للجهاد ومتعاون مع العدو ضد بلاده وضد المجاهدين الفلسطينيين، فيسقط إذنه وطاعته، وينتقل أمر الجهاد لأهل الحل والعقد من العلماء وجماعة أهل الرأي الممثلين حالياً بالمقاومة الفلسطينية، كما سبق وأوضحنا ذلك في الاستثناءات.

### ومنه أيضاً: الجهاد في سورية ضد إسرائيل المحتلة لهضبة الجولان منذ عام 1967م، فالجهاد هناك

وإن كان معطلاً إلا أن قتال إسرائيل يأخذ صفة الجهاد في حال توفر ضوابطه الصحيحة<sup>118</sup>، ومنه

<sup>115</sup> صحيح البخاري، كتاب المغازي والسير، باب غَزْوَةُ مُؤْتَةَ مِنْ أَرْضِ الشَّامِ، حديث رقم: (4262).

<sup>116</sup> الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد، السيرة الحلبية "إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون"، 3 مجلدات، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2: 1427، 269/3؛ محمد سيد كيلاني، عين اليقين في سيرة سيد المرسلين، دار المعرفة - بيروت، ط2: 1978م، ص116. روى أبو داود من طريق عمرو بن العاص قال: اخْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ السُّلَيْمِ فَأَشَقَّقْتُ إِنْ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلِكَ فَمَتَمَّمْتُ، ثُمَّ صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِي الصُّبْحَ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «يَا عَمْرُو صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ» فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي مَنَعَنِي مِنَ الْإِعْتِسَالِ وَقُلْتُ إِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ يَقُولُ: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} [النساء: 29] فَصَحَّكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَلَأَ يَغْلُ شَيْئًا. أبو داود، كتاب الصلاة، باب بَابُ إِذَا خَافَ الْجُنُبُ الْبِرْدَ أَتَيْتَهُمْ، رقم: (334). وهذه واحدة من الأمور الثلاثة التي اعترض فيها الصحابة على عمرو بن العاص رضي الله عنه.

<sup>117</sup> الصلاحي، علي محمد محمد، معاوية بن أبي سفيان، شخصه وعصره، دار الروضة - استنبول، ط1: 2017م، ص409,388,387,382,369,242.

<sup>118</sup> من الإخلاص، وإعلاء كلمة الله تعالى، وإعداد العدة والقوة، ووضوح الرؤية، ومراعاة العهود والمواثيق، وعدم الخيانة والغدر، ونحو ذلك من ضوابط، والحديث عن ضوابط الجهاد يطول، وهو محور رسالتي في الدكتوراه، والتي تعتبر هذه المقالة جزءاً منه. أسأل الله تعالى التوفيق والسداد.

## إذن ولي الأمر في الجهاد

المقاومة الأفغانية ضد الاحتلال الروسي لأفغانستان بين عامي 1979-1989م، ومنه جهاد الشيشان ضد روسيا عام 1989م، ومنه أيضاً جهاد الأفغان ضد الاحتلال الأمريكي لأفغانستان عام 2000م، ومنه جهاد العراقيين ضد أمريكا أثناء دخولها إلى العراق عام 2003م؛ ومنه جهاد السوريين ضد روسيا التي تدعم نظام المجرم بشار الأسد في قتل الشعب السوري منذ عام 2016م حتى الآن كونها دولة كافرة معتدية<sup>119</sup>.

### 9. مزالق الزلل في فهم الجهاد فيما يخص "إذن ولي الأمر"

#### 9.1 المزلق الأول: الإخلال بشرط إذن ولي الأمر في الجهاد "حال وجوده"

إن أعظم مظهر من مظاهر الزلل فيما يخص "إذن ولي الأمر" هو جعل "الاستثناء" الذي مر ذكره سابقاً في قصة أبي بصير "أصلاً"<sup>120</sup>، وجعل "الأصل" الذي كان عليه النبي ودلت عليه سيرته في جهاده وسيرة أصحابه الكرام من بعده "استثناء"، وهذا ما وقع فيه كثير من الناس في السابق علاوة على أيامنا الحالية، فاستدلوا بقصة أبي بصير وأبي جندل وجماعتهما، وهي حالة استثنائية نادرة حصلت في التاريخ الإسلامي لمرة واحدة فقط، استدلو بها على أن الجهاد لا حاجة فيه إلى إذن ولي الأمر بتاتاً، وتركوا الأصل الذي كان عليه السلف الصالح، وهو وجوب إذن ولي الأمر حال وجوده ووجوب طاعته وحرمة مخالفته في ذلك.

وقد قلنا سابقاً أن الأصل حال وجود إمام للمسلمين أن يكون هو المرجع في تسيير أمور القتال وتديبره، أما حال فقدته حقيقة أو حكماً فإن الجهاد صحيح ومطلوب إن توفرت بقية الضوابط الأخرى لصحته، وهو ما أطلقنا عليه اسم "استثناءات"، إلا أن هناك فئة من الناس رفضوا الانصياع إلى جميع

<sup>119</sup> فما يجري في سورية الآن هو عبارة عن ثورة مشروعة ضد ظالم مجرم قاتل مستبد فاقد للشرعية اسمه "بشار الأسد" مدعوم ظاهرياً من قبل روسيا وإيران والمليشيات العراقية واللبانية والأفغانية الطائفية المجرمة وباطنياً من جميع قوى الشر في العالم في قتل الشعب السوري المظلوم بشتى أنواع الدعم والقتل والإجرام وتهجيره وتمزيق وحدته وروابطه الدينية والاجتماعية، غير مستحق للسمع والطاعة لا في الجهاد ولا في غيره لأسباب كثيرة؛ وجمهور العلماء على تحريم طاعة الظالم في قتله وظلمه وإجرامه، إماماً كان أو غير إمام، عادلاً كان أم ظالماً؛ والمسألة تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة والتفصيل، والمكان لا يتسع لأكثر من ذلك، وبالله التوفيق.

<sup>120</sup> انظر القصة كاملة بتفاصيلها في صحيح البخاري، كتاب المغازي والسير، حديث رقم: (2731)، (2583)؛ القاري، علي بن سلطان، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، 6/25، حديث رقم: (4042).

## CIHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

النصوص القرآنية والحديثية الكثيرة التي تأمر بطاعة ولي الأمر في الجهاد وغيره، وقالوا بعدم الحاجة إلى إذن ولي الأمر وطاعته في الجهاد أصلاً، استناداً منهم على قصة أبي جندل وأبي بصير<sup>121</sup>.

والحقيقة أن استدلالهم بقصة أبي بصير على عدم لزوم استئذان ولي الأمر في حال لم يعطل الجهاد أمر غير صحيح، لأن أبا بصير ومن معه لم يكونوا داخلين في عهد النبي في ذلك الوقت، فلا يعد ما قاموا به افتياتاً عليه<sup>122</sup>.

وفي هذا يقول الحافظ ابن حجر معلقاً على القصة: "ولا يعد ما وقع من أبي بصير غدرًا، لأنه لم يكن في جملة من دخل في المعاهدة التي بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين قريش، لأنه إذ ذاك كان محبوباً بمكة، لكنه لما خشى أن المشرك يعيده إلى المشركين درأ عن نفسه بقتله ودافع عن دينه بذلك، ولم ينكر النبي قوله ذلك، وفيه أن من فعل مثل أبي بصير لم يكن عليه قود ولا دية"<sup>123</sup>.

وهناك من يستند في عدم اشتراط إذن ولي الأمر على قصة سلمة بن الأكوع مع الذين سرقوا الإبل، وقد تقدم ذكرها سابقاً، وبينت أنها حالة استثنائية أيضاً، لا يصح أن تجعل أصلاً؛ وكذلك فعل خالد بن الوليد في غزوة مؤتة عندما خشى على المسلمين فانسحب وعاد بهم إلى المدينة ولم يأخذ الإذن من النبي لتعذره في ذلك الظرف، وهي كذلك حالة استثنائية يجوز ترك إذن الإمام فيها، ولا يصح أن تجعل أصلاً.

### 9.2 المزلق الثاني: رفض إذن رؤساء الدول في زماننا الحالي في الجهاد

ومن مزالق الزلل في فهم الجهاد فيما يخص "إذن ولي الأمر" أيضاً: رفض إذن رؤساء الدول في زماننا الحالي في الجهاد في سبيل الله تعالى، واعتبار إمامتهم باطلة وفاسدة، نتيجة عدم وجود خليفة واحد للمسلمين يجمعهم جميعاً، والدعوة إلى إقامة دولة إسلامية واحدة في أيامنا الحالية والقتال عليها<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> عبد القادر بن عبد العزيز، العمدة في إعداد العدة، ص54-58.

<sup>122</sup> ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، 5 مجلدات، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط3: 1998م، 309/3؛ العنبي، فقه المتغيرات الدولية، 793/2؛ السليمان، مصطفى بن إسماعيل، فتنة التفجيرات والاعتقالات، دار الكيان - الرياض، ط2: 2006م، ص330.

<sup>123</sup> ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري: 351/5.

<sup>124</sup> القادري، عبد الله بن أحمد، الجهاد في سبيل الله "حقيقته وغايته"، مجلدان، دار المنارة - جدة، ط2: 1992م، ج2/383-410.

## إذن ولي الأمر في الجهاد

فهناك طائفة من الناس تقول بأن الإمام الذي تجب طاعته في الأحاديث إنما هو فقط من كان خليفة لجميع المسلمين بكافة أقطارهم—وهذا غير موجود الآن—, وأن من كان حاكماً أو إماماً لقطر من الأقطار دون جميع الأقطار مجتمعة فلا تجب طاعته ولا بيعته, وأنه ليس للمسلمين إمام اليوم, فلا يبيعه لأحد, وبالتالي فإن حكام المسلمين اليوم ليس لهم حق الطاعة أو الاستئذان في الجهاد لأن ولايتهم ليست شاملة ونحو ذلك من أقوال باطلة.

وهذا الكلام غير صحيح بتاتاً, لأن انعدام ولي الأمر الذي تدين له كل الأمة في جميع بلدان المسلمين بالطاعة لا يلغي حق الطاعة للحكام والولاة من المسلمين المتغلبين على بعض ديار الإسلام, كما هو واقع المسلمين منذ أواخر زمن الصحابة إلى أيامنا هذه<sup>125</sup>, حيث لم يجتمع الناس على إمام واحد, ولولا هذا ما استقامت الدنيا, ولا يعرف عن أحد من العلماء ذكر شيئاً من الأحكام لا يصلح إلا بالإمام الأعظم<sup>126</sup>.

ثم إن الأحاديث التي جاءت في الأمر بطاعة ولي الأمر مطلقة, وقد ذكر العلماء منذ أزمنة متطاولة أن من استولى على ناحية من النواحي, وصار له الكلمة العليا فيها, فهو إمام فيها.

فالقول بعدم وجوب استئذان أولياء الأمور حال تعددهم في الجهاد في سبيل الله تعالى كما في وضعنا الحالي, وعدم طاعتهم في ذلك وأخذ إذنهم هو رأي مخالف للأدلة, ومخالف للإجماع, ومخالف لما عليه أهل السنة والجماعة قديماً وحديثاً, ومخالف للواقع أيضاً, ويؤدي إلى الخروج على الأئمة ونقض بيعتهم جميعاً فيترتب على ذلك مفسدة كبرى على الإسلام والمسلمين, وهذا هو رأي الخوارج بعينه<sup>127</sup>.

فنحن بلا شك نريد انضواء المسلمين جميعاً تحت إدارة خليفة ودولة واحدة ونطلبه ونسعى إليه, ولكن أنى يكون هذا الشيء بهذه السهولة التي يطلبها بعض الناس؟! فالظروف الحالية غير مواتية, والقوة غير متوفرة, والإقدام على هكذا فكرة في ظل التغيرات الدولية المعاصرة مع العجز والتخلف الذي تعاني منه الحكومات الإسلامية أمام الدول الكافرة ينشأ عنه كثير من المآسي والآلام.

<sup>125</sup> الصلابي, علي محمد محمد, استشهاد الحسين ومعركة كربلاء, دار الروضة - استنبول, ط1: 2017م, ص39-44.

<sup>126</sup> ابن عثيمين, محمد بن صالح بن محمد, الشرح الممتع على زاد المستنقع, دار ابن الجوزي - الرياض, ط1: 1428هـ, 8/9.

<sup>127</sup> عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي, الدرر السننية في الأجوبة التجديدة, 16 مجلداً, ط6: 1996م, 5/9.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

فنحن اليوم نعيش في ظرف استثنائي "تعدد الأئمة" ونأمل توحد جميع رؤساء الدول الإسلامية تحت إمام واحد، ولكن لا نبطل إمامتهم<sup>128</sup>.

### الخاتمة

بعد هذه الجولة الممتعة في هذا الموضوع الهام والمفيد، يتضح لنا أن الجهاد في سبيل الله تعالى لا يفتقر لصحته إلى وجود إمام وأخذ إذنه، وذلك لأن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الواردة في هذا الشأن لم تقيد صحة الجهاد وتربطه بوجود الإمام وعدم وجوده بل جاءت عامة ومطلقة، وهذا كله يحمل على حالة عدم وجود إمام للمسلمين أصلاً، أما في حال وجود الإمام فالأصل أن يكون هو المرجع في تدبير أمور الجهاد وتسييرها، إلا في حالات استثنائية، وذلك حال عدم وجود الإمام حقيقة أو حكماً، أو تعذر إذنه، أو خيانتة، ونحو ذلك من حالات استثنائية، ففي مثل هذه الحالات يصح الجهاد بدون إذن ولي الأمر بضوابطه وشروطه الصحيحة، وفيما عدا ذلك لا يصح الجهاد بدون إذنه والخروج عن طاعته.

وقد خاض بعض العصريين في هذه المسألة فَضَّلُوا وَأَضَلُّوا، والسبب أنهم نظروا إلى حالة واحدة حصلت في التاريخ الإسلامي مرة واحدة وهي حالة أبي بصير وأبي جندل، وهي حادثة مشهورة، فجعلوها هي الأصل وعمموها في جميع الأزمنة والأمكنة والحالات، ونسفوا بناء على هذه الحالة الاستثنائية النادرة جميع النصوص الحديثية والقرآنية التي تأمر بالرجوع إلى طاعة ولي الأمر وتحرم الخروج عليه، وهذا خلل وشدوذ وانحراف نتيجة الجهل والغلو وغياب المنهجية العلمية الصحيحة لفهم الدين عامة والجهاد وأحاديثه خاصة.

وقد قال هؤلاء بضرورة وجود أمير مطاع، ولكن بشرط أن يكون من جماعتهم، وفكره من فكرهم، وإلا فلا طاعة له، وإذا أتينا لهم بالنصوص الشرعية الكثيرة التي تأمر بطاعة ولي الأمر من المسلمين في الجهاد قالوا: لا يشترط للجهاد إذن ولي الأمر وطاعته، بل يصح الجهاد بدون إذن ولي الأمر، وهذا كيل بمكيالين لا مبرر له؛ ومنهم من أراد أن يتخلص من كل تلك المناقشات بعبارة موجزة سهلة وبسيطة، فقال: الحكام اليوم كلهم كفره خونة، ولا طاعة لكافر، غير مستندين في ذلك على أدلة علمية منطقية معتبرة، أو ربما قالوا بأن الأمير الذي يجب طاعته يشترط فيه أن يكون أميراً واحداً لجميع المسلمين كما

<sup>128</sup> الصلابي، علي محمد، صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس، المكتبة العصرية - بيروت، ط: 2016م، ص494 وما بعد، هيكل، الجهاد والقتال، ج3/1681.

## إذن ولي الأمر في الجهاد

كان عليه الأمر في العصور السابقة، وإلا فلا طاعة له، وهذا انحراف وجنف عن الحقيقة والصواب لا مبرر له، وغياب كلي عن الواقع الحالي وتغيراته الجسيمة عما كان عليه الأمر في الزمن السابق.

ونحن مع القول القائل بأنه لا يجب إذن ولي الأمر الكافر، كما لا تجب طاعته، ولكن كل ذلك مشروط بشروط وضوابط متعددة، وكل هذا خاضع للمصلحة والمفسدة، وإلا تحول الجهاد إلى فساد، ومن خير إلى شر، والعياذ بالله تعالى.

ولا يشترط في الإمام أيضاً أن يكون تقياً ورعاً لصحة الجهاد معه وطاعته وإن كان التقى الصالح أفضل، بل الراجح أن الجهاد يصح مع كل إمام، برأ كان أم فاجراً، ولا يشترط لصحة الجهاد أيضاً وجود خليفة واحد لجميع المسلمين كما كان عليه الأمر في عصر الخلافة الراشدة، بل يجب الجهاد مع الأمراء وإن تعددوا كما في زماننا الحالي، ما دام اسم الإسلام موجوداً فيهم، وكان الجهاد شرعياً، وانتفت عنه المفساد، ولم يكن لمصلحة الإمام الشخصية، بل كان الجهاد لمصلحة الدين والمسلمين على حد سواء، وكل الذي تقدم مقيد بالطاعة في غير المعصية، وإلا فإن أمر الحاكم بمعصية فلا طاعة.

وإن أغلب الذين انحرفوا في فهم الجهاد في هذه المسألة إنما جاء انحرافهم وضلالهم نتيجة أخذ الأحكام من السنة النبوية بمعزل عن القرآن الكريم، علاوة على أنهم أخذوا الأحكام بشكل سطحي وشكلي دون اعتماد منهجية علمية صحيحة لفهم أحاديث الجهاد وآياته البينات، لذا فإن أفضل طريق لفهم السنة النبوية فهماً سديداً للعصمة من الزلل والانحرافات وخاصة في هذه المسائل، هو الرجوع إلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في جهاده وسيرة صحابته الكرام، فهم خير من يقتدى بهمديهم ويستن بسنتهم، بعيداً عن التعصب والغللو والتقليد الأعمى، واعتماد آلية صحيحة ومنهجية علمية سديدة لفهم ذلك، وبعدها ستكون النتائج سليمة والثمار يافعة بإذن الله تعالى. والحمد لله رب العالمين.

## المصادر والمراجع:

ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط10: 1997م.

ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: الطناجي والزواوي، مطبعة عيسى الحلبي- القاهرة، ط1: 1383هـ.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

- ابن القيم الجوزية, محمد بن أبي بكر الزرعي, زاد المعاد في هدي خير العباد, تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط, مؤسسة الرسالة- بيروت, ط3: 1998م.
- ابن تيمية, أحمد بن عبد الحلیم, مجموع الفتاوى, تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم, مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- المدينة النبوية, ط1: 1995م.
- ابن تيمية, أحمد بن عبد الحلیم, منهاج السنة النبوية, تحقيق: محمد رشاد سالم, جامعة الإمام محمد بن سعود, ط1: 1986م.
- ابن حجر العسقلاني, أحمد بن علي, فتح الباري شرح صحيح البخاري, تحقيق عبد العزيز بن باز, دار الفكر- بيروت, ط1: 1996م.
- ابن رشد القرطبي, محمد بن أحمد بن محمد, بداية المجتهد ونهاية المقتصد, تنقيح وتصحيح: خالد العطار, دار الفكر- بيروت, ط: 1995م.
- ابن عثيمين, محمد بن صالح بن محمد, الشرح الممتع على زاد المستنقع, دار ابن الجوزي- الرياض, ط1: 1428هـ.
- ابن قدامة المقدسي, عبد الله بن أحمد بن محمد, الكافي, تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي, مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر, ط1: 1997م.
- ابن قدامة المقدسي, عبد الله بن أحمد بن محمد, المغني, مكتبة القاهرة, ط1: 1968م.
- ابن كثير, إسماعيل بن عمر, البداية والنهاية, تحقيق: علي شيري, دار إحياء التراث العربي- بيروت, ط1: 1988م.
- ابن ماجه, محمد بن يزيد القزويني, السنن, ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي, تحقيق: يوسف الحاج أحمد, مكتبة ابن حجر- دمشق, ط1: 2004م.
- أبو داود, سليمان بن الأشعث السجستاني, السنن, تحقيق: يوسف الحاج أحمد, مكتبة ابن حجر - دمشق, ط1: 2004م.

إذن ولي الأمر في الجهاد

أحمد بن حنبل, المسند, تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد, مؤسسة الرسالة- بيروت, ط1: 1995م.

البخاري, محمد بن إسماعيل, الجامع الصحيح المطبوع مع فتح الباري شرح صحيح البخاري, للحفاظ ابن حجر العسقلاني, تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز, دار الفكر - بيروت, ط1: 1996م.

البهوتي, منصور بن يونس بن صلاح الدين, كشاف القناع عن متن الإقناع, دار الكتب العلمية- بيروت, بدون طبعة.

الخالدي, محمود عبد المجيد, قواعد نظام الحكم في الإسلام, دار البحوث العلمية- الكويت, ط1: 1980م.

الصلابي, علي محمد محمد, استشهاد الحسين ومعركة كربلاء, دار الروضة- استنبول, ط1: 2017م.  
الصنعاني, عبد الرزاق بن همام, المصنف, تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي, المكتب الإسلامي- بيروت, ط2: 1403هـ.

عبد الرحمن المحمود, الحكم بغير ما أنزل الله أحواله وأحكامه, دار طيبة- السعودية, ط2: 1999م.  
ابن بطلال, علي بن خلف بن عبد الملك, شرح صحيح البخاري, تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم, مكتبة الرشد- السعودية, ط2: 2003هـ.

ابن رشد القرطبي, محمد بن أحمد, المقدمات المهمات, تحقيق: محمد حجي, دار الغرب الإسلامي- بيروت, ط1: 1988م.

ابن عبد البر, يوسف بن عبد الله بن محمد, التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد, تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي, محمد عبد الكبير البكري, وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب, ط1: 1387هـ.

البوطي, محمد سعيد رمضان, الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه, دار الفكر - دمشق, ط1: 1993م.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

البیهقي, أحمد بن الحسين, السنن الكبرى, تحقيق: محمد عبد القادر عطا, مكتبة الباز - مكة المكرمة, ط1: 1414هـ.

الترمذي, محمد بن عيسى بن سورة, السنن, تحقيق: يوسف الحاج أحمد, مكتبة ابن حجر - دمشق, ط1: 2004م.

الخصاص, أحمد بن علي أبو بكر الرازي, أحكام القرآن, تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين, دار الكتب العلمية - بيروت, ط1: 1994م.

الجويني, عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد, غياث الأمم في التياث الظلم, تحقيق: عبد العظيم الديب, مكتبة إمام الحرمين, ط2: 1401هـ.

الخلي, علي بن إبراهيم بن أحمد, السيرة الحلبية, دار الكتب العلمية - بيروت, ط2: 1427.

الخطيب الشربيني, محمد بن أحمد, معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج, دار الكتب العلمية - بيروت, ط1: 1994م.

الرملي, محمد بن أحمد بن حمزة, نهاية المحتاج شرح المنهاج, دار الكتب العلمية - بيروت, ط1: 1414هـ.

الزحيلي, وهبة, آثار الحرب في الفقه الإسلامي, دار الفكر - دمشق, ط3: 1998م.

السلمان, عبد العزيز محمد, الكواشف الجلية عن معاني الواسطية, رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - السعودية, ط11: 1982م.

السليمان, مصطفى بن إسماعيل, فتنة التفجيرات والاعتبالات, دار الكيان - الرياض, ط2: 2006م.

الشوكاني, محمد بن علي بن عبد الله, السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار, دار ابن حزم - بيروت, ط1: 1997م.

الشوكاني, محمد بن علي بن عبد الله, نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار, تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق, دار ابن الجوزي - السعودية, ط2: 1434هـ.

إذن ولي الأمر في الجهاد

- الصلابي, علي محمد محمد, صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس, المكتبة العصرية- بيروت, ط: 2016م.
- الصنعاني, محمد بن إسماعيل الأمير, سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام, دار ابن حزم- بيروت, ط: 1: 2009م.
- الطبري, محمد بن جرير, جامع البيان عن تأويل آي القرآن, تحقيق أحمد محمد شاكر, مؤسسة الرسالة- لبنان, ط: 1: 2000م.
- العتيبي, سعد بن مطر المرشدي, فقه المتغيرات الدولية في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين, دار الفضيلة- السعودية, ط: 1: 2009م.
- العز بن عبد السلام, عز الدين عبد السلام بن أبي القاسم, قواعد الأحكام في مصالح الأنام, راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد, مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة, طبعة: 1991م.
- العلواني, علي بن نفيح, أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه, دار طيبة- الرياض, ط: 1: 1997م.
- العيني, محمود بن أحمد بن موسى, البناية شرح الهداية, تحقيق أيمن صالح شعبان, دار الكتب العلمية- بيروت, ط: 2: 2012م.
- العيني, محمود بن أحمد بن موسى, عمدة القاري شرح صحيح البخاري, دار إحياء التراث العربي- بيروت, ط: 1: 1996م.
- القادري, عبد الله بن أحمد, الجهاد في سبيل الله "حقيقته وغايته", دار المنارة- جدة, ط: 2: 1992م.
- القاري, علي بن سلطان, مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح, تحقيق صدقي محمد جميل العطار, دار الفكر - بيروت, ط: 1: 1994م.
- القاسمي, ظافر, الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام, دار العلم للملايين- بيروت, ط: 1: 1982م.

## CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

القاضي عياض, عياض بن موسى, إكمال المعلم بفوائد مسلم, تحقيق يحيى إسماعيل, دار الوفاء - مصر, ط1: 1998م.

القراي, أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن, الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام, اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة, دار البشائر الإسلامية - بيروت, ط2: 1995م.

القرطبي, محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح, الجامع لأحكام القرآن, تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش, دار الكتب المصرية - القاهرة, ط2: 1964م.

القسطلاني, أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك, إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري, المطبعة الكبرى الأميرية - مصر, ط7: 1323هـ.

القلعجي, محمد بن علي, تهذيب السياسة وترتيب الرياسة, تحقيق: إبراهيم يوسف عجو, مكتبة المنار - الأردن, ط1: 1405هـ.

الكاساني, علاء الدين أبي بكر بن مسعود, بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع, تحقيق عادل أحمد عبد الموجود, وعلي محمد معوض, دار الكتب العلمية - بيروت, ط2: 2003م.

الماوردي, علي بن محمد بن محمد بن حبيب, الأحكام السلطانية, دار الحديث - القاهرة, بدون رقم وتاريخ الطباعة.

المباركفوري, محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم, تحفة الأحمدي بشرح جامع الترمذي, دار الكتب العلمية - بيروت, ط1: 1997م.

المرداوي, علي بن سليمان بن أحمد, الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف, تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي, دار الكتب العلمية - بيروت, ط1: 1997م.

النبهان, محمد فاروق, نظام الحكم في الإسلام, مؤسسة الرسالة - بيروت, ط2: 1988م.

النسائي, أحمد بن شعيب بن علي, السنن, تحقيق: يوسف الحاج أحمد, مكتبة ابن حجر - دمشق, ط1: 2004م.

إذن ولي الأمر في الجهاد

النووي, يحيى بن شرف, المنهاج شرح الجامع الصحيح, تحقيق: مصطفى ديب البغا, دار العلوم الإنسانية-دمشق, ط1: 1997م.

النووي, يحيى بن شرف, روضة الطالبين, تحقيق عادل أحمد عبد الموجود, وعلي محمد معوض, دار الكتب العلمية- بيروت, بدون رقم وتاريخ الطباعة.

رباع, كامل علي إبراهيم, نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي, دار الكتب العلمية- بيروت, ط1: 2004م.

عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي, الدرر السنية في الأجوبة النجدية, ط6: 1996م.

عبد القادر بن عبد العزيز, العمدة في إعداد العدة, بدون مكان وتاريخ الطباعة, تم تنزيله من الانترنت.

مالك بن أنس, الموطأ, صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه : محمد فؤاد عبد الباقي, دار إحياء التراث العربي- بيروت, ط1: 1985م.

محمد رأفت عثمان, رياسة الدولة في الفقه الإسلامي, دار الكتاب الجامعي - القاهرة, ط1: 1976م.

محمد سيد كيلاني, عين اليقين في سيرة سيد المرسلين, دار المعرفة- بيروت, ط2: 1978م.

مسلم بن الحجاج, الجامع الصحيح المطبوع مع شرح النووي لصحيح مسلم, تحقيق: مصطفى ديب البغا, دار العلوم الإنسانية- دمشق, ط1: 1997م.

موسى شاهين لاشين, فتح المنعم شرح صحيح مسلم, دار الشروق- لبنان, ط1: 2002م.

هيكل, محمد خير, الجهاد والقتال في السياسة الشرعية, دار ابن حزم- بيروت, ط2: 1996م.

## Kaynakça

Abdurrezzâk, İbn Himmâm es-San'ânî, (v. 211), *Musenef*, Thk. Habîbur'-Rahman el-A'zamî, Mektebetu'l-İslami, 2. Baskı, Beyrut, 1403.

Ahemd B. Hanbel (v. 241), *el-Müsned*, Thk. Şuayb Arnavût, Âdil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut, 1995.

CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

- Ali el-Kâri, Sultan (v. 1014), *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtu'l-Mesâbih*, Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl El-Attâr, Dâru'l-Fikir, 1. Baskı, Beyrut, 1994.
- Âsimî, Abdurrahman b. Muhammed el-Hanbelî (v. 1392), *ed-Dureru's-Seniyye fi'l-Ecvibeti'n-Necdiyye*, 6. Baskı, 199.
- Aynî, Mahmud b. Ahmed b. Musa (v. 855), *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Thk. Eyman Salih Şaban, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 2012.
- Buhâri, Muhammed b. İsmail (v. 256), *el-Câmiu's-Sahih*, Thk. Abdulaziz B. Abdullah B. Baz, Dâru'l-Fikir, 1.Baskı, Beyrut, 1996.
- Buhûtî, Mansur b. Yusuf b. Selâhuddîn el-Buhûtî el-Hanbelî (v. 1051), *Keşşâfü'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*, Dâru Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramadân, *el-Cihâdu fi'l-İslam Keyfe Nefhamuhu ve Keyfe Numârisuhu*, Dâru'l-Fikir, 1.Baskı, Dimeşk, 1993.
- Ebu Dâvûd, Suleyman b. el-Eşab es-Sicistanî (v. 275), *Sünenu Ebi Dâvûd*, Thk. Yusuf El-Hâc Ahmed, Mektebe İbn Hacer, 1. Baskı, Dimeşk, 2004.
- Haftb eş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed (v.977), *Muğni'l-Mühtâc İlä Ma'rifeti Meâni Elfazu'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1994.
- Heykel, Muhammed Hayır, *el-Cihâdu ve'l-Kitâlu fi's-Siyâseti's-Şerîati*, Daru İbn Hazm, 2. Baskı, Beyrut, 1996.
- İbn Ebi'l-İz El-Hanefî, Ali B. Ali B. Muhammed (v. 792 H), *Şerhu'l-Akidetü't-Tehâvî*, Thk. Şuayb Arnavût, Abdullah B. El-Muhsin Et-Türki, Müessesetu'r-Risâle, 10.Baskı, Beyrut 1997.
- İbn Hacer el-Askalâlanî, Ahmed B. Ali (v.852), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahihu'l-Buharî*, Thk. Abdulaziz B. Abdullah, Dâru'l-Fikir, 1.Baskı, Beyrut, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed B. Ebi Bekr ez-Zer'î (v.751), *Zâdü'l-Me'âd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*, Thk. Şuayb Arnavût, Abdulkadir Arnavût, Muessesetu'r-Risale, 3. Baskı, Beyrut, 1998.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî (v.774), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâu't-Turâs el-Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 1988.

- İbn Kudâme el-Makdisî, Abdullah B. Ahmed B. Muhammed (v.620), *el-Muğnî*, Mektebetu'l-Kahire, 1968.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Abdullah B. Ahmed B. Muhammed, *el-Kâfi*, Thk. Abdullah B. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslamiyye, Dâru'l-Hicre, 1.Baskı, 1997.
- İbn Mâce, Muhammed B. Yezîd El-Kazvînî (v.275), *es-Sünen*, Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki, Mektebe İbn Hacer, 1. Baskı, Dimeşk, 2004.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî el-Endelüsî (v.595), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid*, Thk. Hâlidu'l-Attâr, Dâru'l-Fikir, Beyrut,1995.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm (v.728), *Mecmûu'l-Fetâva*, Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecmeu'l-Melik Fahad Li Tibâati'l-Mushef eş-Şerîf, Meine, 1995.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm, *Menâhic es-Sünnetü'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Camiatu'l-İmam b. Suud, 1.Baskı, 1986.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-Mümteni' alâ Zâdi'l-Müstekni'*, Dâru İbnu'l-Cevzi, 1.Baskı, Riyâd, 1428.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, el-Mübârek B. Muhammed B. Muhammed B. Abdülkerîm (v. 606 H), *en-Nihâyetu fî Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, Thk. et-Tenâhî, ez-Zâvî, İsa el-Halebî Matbası, 1. Baskı, Kahire H.1383.
- İz vb Abdusselâm, İzzuddîn Abdusselâm b. Ebi'l-Kâsım el-Mulekkab (v.660), *Kavâidu'l-Ahkâm fî Masâlihi'l-Enâm*, Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1991.
- Karafî, Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Maliki (v.684), *el-İhkâm fî Temyizi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1995.
- Kâsânî, Alâeddin Ebi Bekr b. Mes'ud (v. 587), *Bedâius-Senâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 2003.
- Kurtubî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer (v. 656), *el-Fahamu Limâ Eşkele min Telhîsi Kitabu Müslim*, Thk. Mühyiddin Deyb Mestu, Ahmed

CİHAT HUSUSUNDA DEVLET BAŞKANININ İZİNİ MESELESİ

Muhammed es-Seyyid, Yusuf Ali Bedivî, Dâru İbn Kesîr, 1. Baskı, Dimeşk, 1996.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed (v. 671), *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed el-Bardûnî, İbrahim Etfîş, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Baskı, Kâhire, 1964.

Maverdî, Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî (v. 450), *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, Dâru'l-Hadis, ts.

Merdâvî, Ali B. Suleyman b. Ahmed (v. 885), *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcih Mine'l-Hilâfi*, Thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1997.

Muhammed Saîd Kilânî, *Aynu'l-Yekîn fi Sireti Seyyidi'l-Mürselîn*, Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, Beyrut, 1987.

Müslim, İbnu'l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî (v. 261), *el-Câmiu's-Sahîh*, Thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, 1. Baskı, Dimeşk, 1997.

Nevevî, Yahya b. Şeref (v. 676), *el-Minhâc Şerhu'l-Câmiu's-Sahîh*, Thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, 1. Baskı, Dimeşk, 1997.

Nevevî, Yahya b. Şeref, *Ravzatü'r-Tâlibîn*, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Ma'ûd, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.,

Remlî, Muhammed b. Ahmed b. Hamza (v.1004), *Nihayetu'l-Muhtâc Şerhu'l-Minhâc*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1414.

Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed, *İstişhâdu el-Huseyin ve Ma'rikatu Kerbelâ*, Dâru'r-Razda, 1. Baskı, İstanbul, 2017.

Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Cuhûdehu fi'l-Kadâi ala'd-Devleti'l-Fatimiyye ve Tahrîri Beyti'l-Makdis*, Mektebetu'l-Asariyye, Beyrut, 2016.

San'ânî, Muhammed b. İsmail el-Emîr (v.1182), *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûgu'l-imerâmî Min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm*, Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, Beyrut, 2009.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali B. Abdullah (v. 1250), *es-Seylu'l-Cerâr el-Mütedeffiku alâ Hedâiki'l-Ezhâr*, Daru İbn Hazm, 1. Baskı, Beyrut, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Abdullah (v. 1250), *Neylu'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ehbâr*, Dâru İbnu'l-Cevzî, 2. Baskı, es-Suudiyye, 1434.
- Süleymanî, Mustafa b. İsmail, *Fitnetu't-Tefcîrâti ve'l-İğtiyâlât*, Dâru'l-Kiyân, 2. Baskı, Riyâd, 2006.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (v. 310), *Câmi'u'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, Lübnan, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre (v. 279), *Câmiu't-Tirmizi*, Thk. Yusuf El-Hâc Ahmed, Meketebetu İbn Hacer, 1.Baskı, Dımeşk, 2004.
- Ulyânî, Ali b. Nefî, *Ehemmiyetu'l-Cihad fî Neşri'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti ve'r-Reddi ala't-Tavâifi ed-Dâletu fîhi*, Dâru Tayeba, 1. Baskı, Riyaz1997.
- Utbî, Sa'd B. Matar el-Mürşidî, *Fıkhu'l-Muteğayyirât ed-Duveliyye fî Alâiki'd-Devletu'l-İslamiyye bi Gayri'l-Müslimîn*, Dâru'l-Fazile, 1. Baskı, es-Suûdiyye, 2009.
- Vehbe Zuhaylî, *Âsâru'l-Harb fî'l-Fıkhu'l-İslamiyye*, Dâru'l-Fikir, 3. Baskı, Dimeşk, 1998.
- Zâfiru'l-Kâsimî, *el-Cihad ve'l-Hukuk ed-Duveliyyeti'l-Âmme fî'l-İslam*, Dâru'l-İlmi lil'Melâin, 1.Baskı, Beyrut, 1982.
- Zehebî, Şesuddîn Muhammed b. Ahmed (v. 748) *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, Thk. Şuayb Arnavût, Müessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut, 1981.

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 89-124

## İslâm Tarihi Çalışmalarının Batı'daki Tarihsel Gelişimi Üzerine

*On the Historical Development of the Western Studies of Islamic History*

**Dr. Öğr. Üyesi Yaşar ÇOLAK**

İbn Haldun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı  
Ibn Haldun University, School of Islamic Studies, Department of Islamic History and Arts,  
İstanbul / Turkey  
[yasar.colak@ihu.edu.tr](mailto:yasar.colak@ihu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-7932-6155](http://orcid.org/0000-0002-7932-6155)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 08.05.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 12.07.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Çolak, Yaşar. " İslâm Tarihi Çalışmalarının Batı'daki Tarihsel Gelişimi Üzerine",  
*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 89-124.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451372>

**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>

## İslâm Tarihi Çalışmalarının Batı'daki Tarihsel Gelişimi Üzerine\*

**Öz** ► Batı'da İslâm tarihi çalışmalarının gelişim seyri dört farklı dönemler halinde incelenebilir. Birincisi, teolojik-polemiksel reddiyeler dönemidir. Bu döneme ait eserler kaynaklara dayalı bilgilerden yoksun olup, daha ziyâde, İslâm'a bir din olarak tepki göstermeyi amaçlayan çalışmalardır. Bunu klasik İslâm kaynaklarında sunulan bilgilere bağlı olarak bir anlatı ortaya koymayı amaçlayan tasvirî çalışmalar dönemi takip etmiştir. Üçüncüsü, klasik İslâm kaynaklarının eleştirel analizini önceleyen çalışmaların yapıldığı dönemdir. Dördüncü ve sonuncusu ise tarih inşasında kurtuluş tarihinin ürünü olarak kabul ettikleri İslâmî kaynakların güvenilir olmadığı savunulan revizyonistlerin öne çıktığı dönemdir. Revizyonist yaklaşımı benimseyenlerin bir kısmı, İslâmî kaynakları yalnızca edebî tahlillere elverişli metinler olarak görürken, bir kısmı da erken dönem İslâm tarihine ilişkin yapılacak çalışmaların daha ziyade gayrimüslimlere ait hâricî kaynakları esas alması gerektiğini savunmuşlardır. Bu makalenin temel amacı, bu farklı dönemlerin belli başlı temsilcilerini referans alarak Batı'da erken dönem İslâm tarihine ilişkin yapılan çalışmaların tarihi seyri hakkında genel bir panorama çizmektir.

**Anahtar kelimeler:** Tarihsel eleştiri, Kitâb-ı Mukaddes eleştirisi, revizyonist yaklaşım, edebî analiz, hâricî kaynaklar.

### *On the Historical Development of the Western Studies of Islamic History*

**Abstract** ► The historical development of the Western studies of Islamic history can be distinguished into four distinct phases. The first phase is the “theological-polemical refutation” period. The works of this period were not based on the authentic source material; rather they aimed to show reaction to Islam as a newly emerging religion. This is followed by a period of descriptive studies that tend to give a coherent picture in line with the traditional accounts of the Muslim scholars. The third is the period of the critical analysis of the classical Islamic sources. The fourth and final phase is described as the period of “revisionist” scholars. Some of them maintain the view that the early history of Islam can scarcely be derived from Muslim sources which they regard as the product of salvation history while the others lean exclusively on the external sources of non-

---

\* Bu çalışma 2006 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunduğumuz *Batı'da İslâm Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from doctorate dissertation entitled *Different Methodological Approaches in Western Studies of Early Islamic History: The Case of John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone and Lawrence I. Conrad*, (PhD Dissertation, Ondokuz Mayıs University, Samsun/Turkey, 2006).

Muslims. The main objective of this survey is to provide a panoramic exposition into the studies of the representatives of these various approaches with regard to the early period of Islamic history. **Keywords:** Historical criticism, Biblical criticism, revisionist approach, literary analysis, external sources.

### Extended Summary

The Western studies of Islamic history has a background dating back to the Middle Ages. The main aim of this article is to examine these studies through the fundamental breaking points and different approaches developed within the course of history and provide basic information about the major representatives.

The historical development of Western studies of Islamic history can be classified into four periods respectively: 1) theological-polemical refutations 2) descriptive studies 3) critical analysis of traditional Muslim textual material 4) the revisionist approaches.

The theological-polemical refutations of the Middle Ages were written by those who accepted Christian theology, bearing no concern for consistency and deprived of historical data. The aim of this type of literature was simply to advocate Christianity and to object to the newly founded religion of Islam. The supportive sources of these works were authored by many figures, among them are Nestorian, Monophysite, Eastern Orthodox Christian, Samaritan, Karaite, and Rabbinic Jewish scholars who published in Arabic, Syriac, Armenian, and Latin. The said polemical literature displaying no scientific value signifies an important aspect only for laying the basis for the subsequent scholarly writings.

From the beginning of the 17th century onwards, the Western world started to feel a dire need to familiarize itself with Islam and its history more intimately and explore different aspects of Islamic geography. This need was driven by the colonialist and missionary agenda, paving the way for systematic studies of understanding Islam that outweighed the theological-polemical works of the Middle Ages. In this context, from the beginning of the 17th century to the mid-19th century, a sizeable amount of descriptive works were published in relation to early Islamic history based on the narrative material in the Islamic tradition. It is understood that the Western scholars who produced such descriptive accounts made the following three assumptions: 1) the Holy Quran serves as a documentary source for the life and teachings of the Prophet Muhammad. 2) the akhbar making up the narratives about Islamic origins recorded in Islamic

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

chronicles were reliable and qualified enough to verify what really happened in history. 3) most of the hadiths attributed to the Prophet is a religious literary genre that is separate from historical reports that exist in Islamic chronicles and therefore do not represent sufficient evidential value in order to reconstruct the early Islamic period.

These descriptive works still prevail in the Western academic world. It is noteworthy that this particular approach is adopted especially in preparation of school textbooks. And it is also possible to say that these kinds of popular publications played the most important role in shaping the perception of Islam in the West. Such works address the general audience and meet the need for practical information in the West. However, the scholarship of these authors has been criticized for reproducing accounts found in Islamic sources in Western languages without subjecting them to source criticism.

From the beginning of the 19th century onwards European scholarship on Islam received a tremendous new impetus. In this period descriptive studies were followed by source-critical studies. The fact that the different Muslim textual sources included contradictory historical information regarding the life of Muhammad and the early history of Islam along with reports that were passed down mostly orally for about a hundred years after the death of the Prophet and the subjectivity of the isnad system, which originated to show the references of the reports among other reasons, seem to be very instrumental in generating the source-critical approach among some orientalists to explain what really happened in the early period of Islamic history.

Such an approach was highly influenced by the methodology of textual analysis, which was developed by European and especially German scholars for Biblical studies. Evolutionary theories and progressive understanding of history, which assert that historical incidents can only be explained through their previous events also spurred the emergence of this approach. Franz Leopold Von Ranke (1795-1886), a German historian who is considered the founder of modern source-based history, maintained that the notion of the objective historiography must be grounded in contemporary documents and not secondary narrative reports that were formed in posterior ages. These theories paved the way for the critical studies to be widespread. The orientalists who usually come from philology and the discipline of Biblical criticism applied the same critical methodology they created for analysis of classical literary texts and Biblical

materials to the Islamic historical narratives and raised suspicion upon the historicity of the later classical Islamic sources and shook their authority in historical research in the Western world. Since they did not accept Islam preached by the Prophet Muhammad as a religion of divine origin, such orientalist tended to disregard the ontological relationship which Muslims established through the Islamic sources within the legacy of the revelation and considered the formation of Islam as an extension of the Judeo-Christian community or a social movement in which socio-economic causes were influential.

Towards the end of the 1970s, a new group of researchers emerged who exceeded the limits of skepticism cast by those who apply the historical critical method to the accuracy of classical Islamic sources. The most prominent feature of the self-labeled "revisionists" aka "radical-skeptics" is that they, unlike the Muslim authors and mainstream orientalist, presented a completely different narrative about the early history of Islam, including the process of the codification of the Quran and other early religious and political events. Some of the people from this group considered the classical Islamic sources as merely a literary product. They asserted that based on these sources it is impossible to reconstruct the early history. According to them, these sources would only reveal to us the way in which the early Muslim community comprehend the origins of their divinely guided community as has been recorded in salvation history. While several others argued that works in relation to the early Islamic history must exclusively be based on the external sources written by non-Muslims in Arabic, Syriac, Hebrew, Latin, Armenian, and Coptic.

While revisionists attempted to establish a parallelism between the process of the formation of Islamic sources and the canonization of the Biblical texts, they went to an extreme for totally rejecting the historicity of the first two centuries, which Muslims have set forth within the last fourteen centuries. As they presume different epistemological criteria with regards to the origin and historicity of the Islamic narrative material, it is unlikely that revisionist orientalist and Muslim scholars who adhere to the Islamic paradigm will find common ground.

**Keywords:** Historical criticism, Biblical criticism, revisionist approach, literary analysis, external sources.

## Giriş

Batı'da İslâm tarihi çalışmalarının, Ortaçağların polemiksel reddiyeleriyle başlayıp Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemlerinde toplum ve siyasetin bilgi ihtiyacını karşılamaya yönelik eserlerle devam eden, XIX. yüzyıldan itibaren kaynakların eleştirisine yoğunlaşan akademik çalışmalarla günümüze kadar uzanan köklü tarihi bir geçmişi vardır. Bu makalede Batı'da erken dönem İslâm tarihi çalışmalarının tarihsel gelişimi, yaklaşım olarak temel kırılma noktaları dikkate alınarak incelenecek, belli başlı temsilcileri üzerinden farklı bakış açıları yansıtılmaya çalışılacaktır.

Batı'da İslâm tarihi çalışmalarının gelişim seyri, teolojik-polemiksel reddiyeler dönemi, tasvirici çalışmalar dönemi, kaynak eleştirel çalışmaların yapıldığı dönem ve revizyonist yaklaşımların öne çıktığı dönem olarak dört aşamada incelenebilir. Bu farklı yaklaşımlar, birbirini takip eden dönemlerde ortaya çıksa da birinin tamamen sonlanıp diğerinin başlaması şeklinde gerçekleşmemiş, bir kısmı çeşitli derecelerde aynı anda varlıklarını sürdürmüşlerdir. Meselâ VIII. yüzyılda başlayan teolojik-polemiksel yaklaşım XVIII. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan kaynak-eleştirel yöntemin tesiriyle büyük ölçüde önemini yitirse de, tamamen sona ermemiştir. Bilimsel olarak nitelendirilen muahhar çalışmaların içinde bile polemiksel üsluba rastlamak mümkündür.<sup>1</sup> Günümüzde dahi özellikle İslâm'la ilgili yapay korkular üretmekle meşgul olan çevrelerce benzer üslupla eserlerin yazıldığı bir vakıdır.<sup>2</sup>

## 1. Teolojik-Polemiksel Reddiyeler Dönemi

Batı'da, Hz. Peygamber'in hayatı, Râşit Halifelerin askeri ve siyasî faaliyetleri ile fetihleri içine alan İslâm tarihinin teşekkül dönemine ilişkin çalışmaların kökeni ortaçağlara kadar gider. Kiliseye ve Hıristiyan teolojisine bağlı kişilerce yazılan ilk örnekler, tutarlılık veya çelişkilere düşme kaygısı taşımayan, tarihi verilerden yoksun olup, Hıristiyanlığın savunulması ve İslâm'ın karalamasını hedef alan teolojik-polemiksel yazılardan müteşekkildir.<sup>3</sup> Bu çalışmaları

<sup>1</sup> Bk. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, (London, 1820), 9: 320-331.

<sup>2</sup> Robert Spencer, *The Truth About Muhammad: Founder of the World's Most Intolerant Religion*, (Washington DC: Regnory Publishing, 2006).

<sup>3</sup> Daniel J. Vitkus, "Early Modern Orientalism: Representations of Islam in Sixteenth-and Seventeenth-Century Europe", *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, ed. Michael Frassetto et al., (New York: St. Martin's Press, 1999), 208.

destekleyen kaynaklar ise İslâm dünyası içindeki Nestûrî, Monofizit ve Ortodoks Doğu Hıristiyanları ile Sâmirî, Karait ve Rabbânî Yahudilerinin Arapça, Süryânîce, Ermenice ve Latince olarak kaleme aldıkları polemiksel eserlerdir.<sup>4</sup>

İslâm toplumunun hoşgörüsünden yararlanarak Müslümanlarla giriştikleri teolojik tartışmaları kitaplaştıran polemikçi yazarlar, hızlı bir şekilde yayılan İslâm dinine karşı Hıristiyanlığın üstünlüğünü ortaya koymak istemişlerdir. Bu yüzden eserlerinde Kur'ân, İslâm dinî ve Hz. Peygamber'le ilgili hakarete varan pek çok ifade ve görüşe yer vermişlerdir. Müslüman toplumu tanımlamak için "Sarasinler" (Saracens)<sup>5</sup>, "Mağripliler" (Moors), "Araplar" "Türkler", "Hacerîler" (Hagerenes) "Putperestler" (Pagans) gibi sıfatlar kullanmışlardır.<sup>6</sup> Richard W. Southern, "cehalet çağı" olarak tanımladığı bu dönemde yazılan kitapların bilim ve objektiflik ruhundan çok uzak olduğunu belirtmiştir.<sup>7</sup> Yaşayan önemli Amerikalı İslâm tarihçilerinden Fred M. Donner ise söz konusu polemiksel çalışmaların bilimsel bir vasfının olmadığını ancak daha sonraki yüzyıllarda gerçekleştirilen bilimsel araştırmalara arka plan teşkil etmesi itibarıyla önem arzettiğini belirtmiştir.<sup>8</sup>

Batı'daki polemiklere ilham veren en eski kaynaklara örnek vermek gerekirse, VIII. yüzyılda yaşamış Yuhannâ ed-Dımaşkı'nın (ö. 750) İslâm'a dair yazdığı *De Haeresibus* (*Sapkınlar*) adlı eserini zikredebiliriz.<sup>9</sup> Bunun yanı sıra Theophanes the Confessor'un (ö. 818) *Chronographia*'sı da erken Bizans dönemine ait polemiklere verilebilecek örneklerdendir. Ünlü Oryantalist Arthur Jeffery, (1892-1959) "eleştiri öncesi" olarak nitelendirdiği bu dönemde yapılan çalışmalar çerçevesinde şu örnekleri zikretmektedir: Sir Walter Raleigh'in (1552-

<sup>4</sup> Polemik türü eserlerle ilgili bk. Robert O. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muhammad: an Appraisal", *The Biography of Muhammad*, ed. Harald Motzki, (Leiden: Brill, 2000), 277-288.

<sup>5</sup> Grekçe Sarakenos/Latince Saracenus kelimelerinden türetilmiş bir kelime olup, Batılılar tarafından Araplar'ı ve genel olarak müslümanları tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Bk. Cengiz Tomar, "Sarasinler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 116.

<sup>6</sup> John Victor Tolan, "Introduction", *Medieval Christian Perceptions of Islam: a Book of Essays*, ed. John Victor Tolan, (New York: Garland, 1996), 11-12.

<sup>7</sup> Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 28.

<sup>8</sup> Fred M. Donner, "Modern Approaches to Early Islamic History", ed. C. Robinson, *The New Cambridge History of Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 1: 625.

<sup>9</sup> Bu konuda bk. Dr. İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkı (649-749) ve İslâm", *Marmara Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2): 23-54 .

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

1618), *Life and Death of Mohamet'i* (London: 1637); Humphrey Prideaux'un (1648-1724), *La Vie de Mahomet, ou l'on découvre amplement la verité de l'imposture'u* (Amsterdam, 1698); Heinrich Hottinger'in (1620-1667), *Historia Orientalis'i* (Zurich, 1651), Louis/Ludovico Marraccio'nun (1612-1700), *Refutatio'su* (Padua, 1698); Adrian Reyland'in (1676-1718), *de Religione Mahomedica'ı* (Utrecht, 1704); Henri Comte de Boulainvilliers'in (1658-1722), *La vie de Mahomed: avec des réflexions sur la religion mahometane, & les coutumes des musulmans'ı* (London, 1731), Jean Gaigner'in (1670-1740), *Vie de Mahomet'i* (Amsterdam, 1748).<sup>10</sup>

## 2. Tasvirci Çalışmalar Dönemi

XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın Rönesans, Reform ve Aydınlanma sürecine girmesi, Batı düşüncesinde yeni açılımlara kapı aralamış, tabii din anlayışı kabul görmeye başlamış, bunun önemli bir sonucu olarak polemiksel yaklaşımı tetikleyen farklı din mensuplarını Hıristiyanlıktan sapmış topluluklar olarak görme fikrinden giderek vazgeçilmeye başlanmıştır. Diğer dinlere ilişkin benimsenen bu yeni bakış açısı Batı İslâm çalışmalarını da etkilemiş, Hz. Peygamber'in hayatı ve nübüvvet görevi ile İslâm'ın erken yıllarıyla ilgili teolojik ve polemiksel tartışmaları aşan anlamaya yönelik daha sistematik çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde İslâm çalışmalarını tetikleyen bir gelişme de, sömürülmek istenen yahut Hıristiyanlaştırılmak istenen ülkelerin dinî, tarihi ve coğrafyası hakkında sıhhatli bilgilere duyulan ihtiyaç olmuştur. Söz konusu ihtiyaca yönelik olarak, bir yandan Müslüman toplumlarla farklı sebeplerle doğrudan temas kuran Batılı tüccarlar, denizciler, seyyahlar, devlet adamları ve misyonerler tarafından yapılan ve birinci elden gözlemlere dayalı bilgiler kitaplaştırılırken, diğer yandan Paris, Roma, Leiden, Cambridge ve Oxford'ta kurulan dil okulları ve enstitülerden<sup>11</sup> yetişen uzmanlarca İslâm'ın temel kaynaklarının tahkik ve tercüme faaliyeti başlatılmıştır.<sup>12</sup> Bahse konu okullar sayesinde Batı'da, Müslümanların inanç ve tarihleriyle doğrudan ilgili

---

<sup>10</sup> Arthur Jeffery, "The Quest for Historical Muhammad", *The Quest for Historical Muhammad*, ed. Ibn Warraq, (New York: Prometheus Books, 2000), 343.

<sup>11</sup> Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslâm*, trc. Celal A. Kanat, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1994), 31-32, 56-57.

<sup>12</sup> Barthélemy d'Herbelot'in (1625-1695) *Bibliothèque orientale* adlı eseri bu çerçevedeki önemli çalışmalardan olup, farklı dillerde pek çok kez neşredilmiştir.

olan İslâmî kaynaklara başvurarak araştırma yapabilecek ilim adamlarının yetişmeye başladığı görülmüştür.<sup>13</sup>

Bunun neticesinde XVII. yüzyılın başlangıcından XIX. yüzyılın ortalarına kadar Batı'da İslâm tarihi alanında İslâmî kaynaklarındaki rivâyet malzemesine dayanılarak pek çok eser neşredilmiştir. Donner, bir kısım oryantalistin zihinlerinde oluşturdukları formata uygun düşen İslâmî rivâyetleri kronolojik bir şekilde yan yana getirmek suretiyle gerçekleştirdikleri çalışmaları “tasvirî/deskriptif” olarak nitelendirmiştir.<sup>14</sup> Richard Martin, zamansal ve mekânsal bağlamda İslâm'ın doğuşu, Hz. Muhammed'in hayatı, Kur'ân'ın tarihi, ilk dönem İslâm toplumunun oluşumu ile ilgili geleneksel İslâmî anlatıyı kabul etmelerinden ötürü, bu gruba giren oryantalistlerle Müslüman İslam tarihçileri arasında tarih yazıcılığı anlamında yaklaşım benzerliğinin olduğu ileri sürmüştür.<sup>15</sup> Revizyonist İslâm tarihçisi Patricia Crone (1945-2015) söz konusu benzerlikten hareketle bu kategoriye giren eserleri ironik olarak “modern dillerde modern başlıklarla süslenmiş İslâmî kronikler” olarak nitelendirmiştir.<sup>16</sup>

Donner ise tasvirî türden çalışmalar yapanların kaynaklarla ilgili şu üç öncülden hareket ettiklerini vurgulamıştır: 1- Kur'ân-ı Kerim, Hz. Muhammed'in hayatı ve öğretileri için vesika değeri taşımaktadır. 2- İslâm'ın orijini ile ilgili İslâmî kroniklerin içerdiği haberler gerçekte ne olduğunu ortaya koymada güvenilir niteliktedir. 3- Hz. Peygamber'e atfedilen birçok hadis, kroniklerin içerdiği tarihî haberlerden farklı dinî edebiyat kategorisine girmektedir ve bu nedenle erken dönem İslâm tarihini inşâ çalışmalarında elverişli delil olarak görülmezler. Donner'e göre hadislerin tarihi olaylar için delil olarak kabul edilip edilmeyeceği hususu, tasvirî yaklaşıma sahip Batılılarla Müslümanlar arasındaki ayrışma noktalarından biridir.<sup>17</sup> Revizyonist çizgideki oryantalistlerden Gerald R. Hawting'e göre tasvirî tarzda çalışmalar yapan Batılı araştırmacıların Müslümanların bakış açısını kabul etmelerinin esas sebebi, İslâm kaynaklarında yer alan rivâyetlerin, Hz. Muhammed'in hayatı, yaşadığı tarihsel ortam, aldığı

<sup>13</sup> Donner, “Modern Approaches to Early Islamic History”, 627.

<sup>14</sup> Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins*, (Princeton-New York: The Darwin Press, 1998), 5.

<sup>15</sup> Richard C. Martin, “İslâm Çalışmalarının Tarihi”, *Batı'da Din Çalışmaları*, trc. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Medipol Yayınları, 2002), 214.

<sup>16</sup> Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 13.

<sup>17</sup> Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 6.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

vahiyler ve ölümünden sonraki olaylar hakkında çok açık ve oldukça ayrıntılı bilgiler sunması, buna mukabil gayrimüslimlere ait kaynaklarda yer alan delillerin çok dağınık, muğlak ve yetersiz olmasıdır.<sup>18</sup>

İngiliz Simon Ockley (1678-1720), erken dönem İslâm tarihi alanına giren konularda İslâmî kaynaklara dayalı olarak tasvirî üslupla kitap yazmış Batılı tarihçilere verilebilecek tipik bir örnektir. Doğu dilleri üzerine çalışan ve Cambridge Üniversitesindeki Arapça kürsüsünde Profesörlük yapan Ockley, 1708-1718 tarihleri arasında, Hz. Peygamber ve sahâbîlerin hayatından başlayarak Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın ölümüne kadar geçen zamanın tarihini anlatan *The History of the Saracens* (London, 1857) adlı iki ciltlik bir eser yazmıştır. Ockley bu eserinde Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* u ile İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* adlı eserinin yazma nüshalarından yararlanmıştı. Oryantalist Derek Hopwood'e göre Ockley'in bu eseri İslâm tarihi çalışmalarına önemli katkıda bulunan öncü eserler arasında yer almaktadır.<sup>19</sup>

Tasvirî yaklaşımı benimseyen bir diğer isim de İngiliz tarihçi ve siyaset adamı Edward Gibbon'dur (1737-1794). Gibbon'un en önemli çalışması 1776-1788 yılları arasında 6 cilt olarak neşredilen *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* adlı eseridir. Gibbon bu eserinin L-LII. bölümlerinde, Arabistan ve sakinleri, Hz. Muhammed'in doğumu, karakteri, doktrini, Mekke ve Medine'de İslâm'ı tebliği, dini kılıçla yayması, Arapların gönüllü veya gönülsüz olarak onun dinine teslimiyetleri, ölümü, yerine geçenler, soyundan gelenlerin iddiaları ve bahtları, Arapların İran, Suriye, Mısır, Afrika ve İspanya'yı fetihleri, Halifelerin İmparatorluğu, Müslümanların idaresindeki Hıristiyanların durumu gibi belli başlı konuları ele almıştır. Gibbon bu bölümü yazarken polemik türü kaynaklara çok itibar etmemiş, büyük ölçüde Hıristiyan Arap tarihçi İbnü'l-Amîd el-Mekîn'in (1205-1273) *Historia Saracenicâ'sı*,<sup>20</sup> İslâm dünyasında Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Yuhannâ Mâr Grigorius b. Tâciddîn Ehrûn (Hârûn-Aaron) el-Malatî diye bilinen Gregory Bar Hebraeus'un (1226-1286) *Historia Orientalis*'i, Ebü'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî'nin (1273-1331) *Târîhu Ebi'l-Fidâ* eserinin Latinceye

<sup>18</sup> Gerald R. Hawting, "John Wansbrough, Islam, and Monotheism", *The Quest for the Historical Muhammad*, ed. Ibn Warraq, (New York: Prometheus Books, 2000), 515.

<sup>19</sup> Derek Hopwood, "An Approach to Islamic History", *British Society for Middle Eastern Studies* 7 (1980): 25.

<sup>20</sup>Bu eser el-Mekîn'in *el-Mecmû'u'l-mübârek* adlı eserinin ikinci kısmının Thomas Erpenius ve J. Golius tarafından Latinceye tercümesidir.

çevirisi olan *Annales Molemic'i*, Barthélemy d'Herbelot'in (1625-1695) *Bibliothèque orientale'si* ve daha önce atıfta bulunduğumuz Simon Ocle'yin *The History of Saracens'i* ile gezginler tarafından kaleme alınmış seyahatnamelere dayanmıştır.<sup>21</sup> Richard Martin, Batı'da geç dönemde İslâm tarihi çalışmalarında yaygınlaşan Mekke ve Medine'deki Muhammed şeklindeki ayırımın ilkin Gibbon tarafından yapıldığına işaret eder.<sup>22</sup> Gibbon geçmişteki tarihi hadiseleri incelerken anlattığı olaylarla eş zamanlı olmayan muahhar kaynakları delil olarak kullanmakta bir mahzur görmemiştir. Gibbon'un tarihçiliği üzerine bir makale neşreden Arnaldo Momigliano, onun, tarih araştırmalarında kullandığı geniş kaynakların mukayesesinde yüzeysel kaldığını ve kaynak eleştirisinde bir yöntem geliştiremediğini vurgulamıştır.<sup>23</sup> Gibbon'un tasvirici araştırmacılar grubuna dâhil edilmesinin sebebi de budur.

Bu çerçevede atıfta bulunulması gereken bir başka oryantalist tarihçi İskoç asıllı İngiliz Sir William Muir'dir (1819-1905). Muir, önce Sanskrit dili ve edebiyatı üzerine uzmanlaşmasına rağmen bilâhare İslâm araştırmalarına yönelmiş ve gerçek şöhretini bu alanda elde etmiştir. İslâm tarihi alanında ilk neşirini 1858-1861 yılları arasında *The Life of Mahomet* isimli dört ciltlik eseriyle gerçekleştirmiştir. Bu eserinde ağırlıklı olarak temel İslâm kaynaklarını kullanmış olmasına rağmen, zaman zaman söz konusu kaynaklardaki anlatıların dışına çıkarak, saldırgan bir dille Hz. Peygamberin risâlet misyonu, şahsiyeti, vahyin mahiyeti vb. konular hakkında birtakım eleştiri ve ithamlarda bulunmuştur. Martin'in ifadesiyle, "Hz. Muhammed'i ve kurmuş olduğu dini evanjelik Hristiyanlık için bir tehlike" olarak göstermeye çalışmıştır.<sup>24</sup> Muir bilâhare Râşid Halifelerden başlayarak Emevî ve Abbâsî Halifelerini de içine alan *The Caliphate, its Rise, Decline, and Fall* isimli kitabı tasvirî bir tarzda kaleme almıştır. Muir, söz konusu çalışmalarında Kur'an-ı Kerîm başta olmak üzere Vâkidî (ö. 207/823), İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn Sa'd (ö. 230/845) ve Taberî (ö. 310/923) gibi erken dönem İslâm tarihi kaynaklarından faydalanmıştır. Bilal Gökçir'a göre misyonerlik de yapmış olan Muir'in çalışmaları üç noktada önem arz etmektedir. Birincisi, eserinde misyonerlik görevi ve kolonyal amaçlar ile ilmi kaygıları bir araya getirmeye çalışmıştır. İkincisi, Batı'da orijinal İslâm kaynaklarına dayanarak

<sup>21</sup> Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 6-7.

<sup>22</sup> Martin, "İslâm Çalışmalarının Tarihi", 210.

<sup>23</sup> Arnaldo Momigliano, "Gibbon's Contribution to Historical Method", *Historia* 2 (1954): 450-51.

<sup>24</sup> Martin, "İslâm Çalışmalarının Tarihi", 212.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

ilk siyer çalışmasını gerçekleştirmiştir. Üçüncüsü ise müteakip nesil İslâm araştırmacıları üzerinde çok güçlü tesiri olmuştur.<sup>25</sup>

Yukarıda atıfta bulunduğumuz oryantalistlerden başka İngiliz şarkiyatçı Aloys Sprenger'in (1813-1893) *The Life of Mohammad*'i;<sup>26</sup> Hollandalı Christiaan Snouck Hurgronje'nin (1857-1936) *Mohammedanism*'i; David Samuel Margoliouth'un (1858-1940) *Mohammed and the Rise of Islam*'i; Philip K.Hitti'nin (1886-1978) *History of Arap*'i; Edmund Von Grunebaum'un (1909-1972) *Classical Islam*'i; Albert Hourani'nin (1915-1993) *A History of Arab People*'i; Maxime Rodinson'un (1915-2004) *Mohammed*'i; Ira Lapidus'un *A History of Islamic Societies*'i; Hugh Kennedy'nin *The Prophet and Age of Calphates*'i ve Francis Edward Peters'in *Muhammad and Origins of Islam*'ı da tasvirî bir üslupla kaleme alınmış olan nitelikli çalışmalara verilebilecek örneklerdendir.<sup>27</sup>

İslâmî rivâyetlere dayanarak tasvirî tarzda yapılan çalışmalar Batı'da hala varlığı sürdürmektedir. Özellikle ders kitabı olarak tasarlanan çalışmalarda bu yaklaşımın tercih edildiği görülmektedir. Popüler özelliği de bulunan bu türden eserlerin Batı toplumunda İslâm'la ilgili algının şekillenmesinde en fazla katkıyı sağladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Martin Lings (1909-2005)<sup>28</sup> gibi mühtediler ile Asma Asfaruddin<sup>29</sup> gibi Batı üniversitelerinde çalışan Müslüman tarihçiler tarafından yazılan siyer kitapları ile Annemarie Schimmel<sup>30</sup> (1922-2003) gibi Müslümanların hissiyatını dikkate alan antropolojik yaklaşım sergileyenlerce yazılan eserlerin de tasvirî tarzda örnekler olduğunu ifade edebiliriz. Netice itibarıyla burada zikri geçen yahut bu kategori içinde değerlendirilebilecek araştırmacıların, mevcut İslâmî kaynaklara dayanarak İslâm'ın erken döneminin

---

<sup>25</sup> Bilal Gökkır, *Western Attitudes to the Origins of the Qur'an: Theological and Linguistic Approaches of Twentieth-Century English-Speaking Scholars from William Muir to William Montgomery Watt*, (Doktora Tezi, The University of Manchester, Department of Middle Eastern Studies, 2002), 57.

<sup>26</sup> Lawrence I. Conrad, "Editor's Introduction", *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, Josef Horotvitz, (Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 2002), 15-16.

<sup>27</sup> Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 7-8.

<sup>28</sup> Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, (New York: Inner Traditions International Ltd., and Hertfordshire, UK:George Alan and Unvin, 1983).

<sup>29</sup> Asma Asfaruddin, *The First Muslims: History and Memory*, (London: Oneworld Publications, 2013).

<sup>30</sup> Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, (Chappell Hill: North Caroline University Press, 2014).

tarihinin yazılabileceğine ilişkin iyimser bir tavra sahip olduklarını söyleyebiliriz.<sup>31</sup>

### 3. Kaynak-Eleştirel Çalışmalar Dönemi

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren İslâmî kaynaklara aşinalık artınca erken dönem İslâm tarihi hakkında tasvirici bir üslupla yazan oryantalistlerin İslâmî kaynakların belgesel değerini abarttıklarına ilişkin düşünceler oryantalistler arasında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Kaynaklardaki birbiriyle çelişkili rivâyetlerin varlığı, rivâyetlerin bir dönem şifâhî olarak nakledilmesi, rivâyetlerin kaynağını göstermek amaçlı geliştirilen isnad sisteminin sübjektiviteye açık olması vb. sebepler, oryantalistlerin bir kısmını kaynaklardaki rivâyet malzemesini tarihsel eleştirel kriterlerle analiz ederek geçmişte gerçekte ne olduğunu ortaya koymaya dönük çalışmalara sevk etmiştir.<sup>32</sup> Kuşkusuz bu farklı yaklaşım bir dizi dinî, sosyal ve kültürel sâiklerle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu noktada kısaca da olsa söz konusu gelişmenin tarihi arka planına değinmek konunun daha iyi anlaşılması bakımından faydalı olacaktır:

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Batı'da doğayı, toplumu ve tarihi, canlıları ve ekonomik ilişkileri evrimci ve eleştirel bakış açısıyla okuma ve açıklama biçimi hâkim bir eğilim hâline gelmiştir. Bunun, kutsal metinleri okuma biçiminden dinin kökenlerini insan merkezli izaha uzanan geniş alanda bir dizi yansımaları olmuştur. Tarihsel eleştirinin paradigmaları doğrultusunda edebiyat ve sanat klasiklerine uygulanan yorumlama teknikleri, kutsal metinlere uyarlanmış, bu yolla biçim, kaynak, redaksiyon ve metin eleştirisi gibi muhtelif kaynak kritik tekniklerini kullanan ve metinlerin ilahî kaynaklı olup olmamasına önem vermeyen Kitâb-ı Mukaddes tenkitçiliği geleneği oluşmuştur.<sup>33</sup> Bu gelenek içinde yapılan çalışmalar sonucunda, bağımsız yazarlar tarafından oluşturulmuş Eski ve Yeni Ahit metinlerinin o zamana kadar yaygın olarak belirlenen tarihi yeniden yazılmış söz konusu metinlerin uzun bir sürece yayılan bir derleme faaliyetinin neticesinde oluştuğu fikri savunulmaya başlanmıştır. Jonathan Brown, bu çalışmalar neticesinde Batı'da dinin kurucu metinlerinin sıhhatine karşı genel kuşkucu bir tavrın geliştiğini, tarihsel-eleştiri yöntemiyle kaynaklardaki bilgilerin hangi döneme ait gelişmelerle ilgili olduğunun tespit

<sup>31</sup> Andreas Görke, "Tarihi Bir Şahsiyet Olarak Hz. Muhammed'in Araştırılmasında Beklentiler ve Sınırlar", trc. Fatma Kızıl, *Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015): 216.

<sup>32</sup> Donner, "Modern Approaches to Early Islamic History", 629-630.

<sup>33</sup> Bernard Lewis, "The Study of Islam", *Encounter* 38 (1972): 35.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

edilebileceğine ilişkin kanaatin yaygınlık kazanmaya başladığını vurgulamıştır.<sup>34</sup> Ayrıca Batı'da geçmişe ait tarihi olayların ancak daha önceki olaylara dayanılarak izah edilebileceği fikri de genel kabul görmeye başlamış,<sup>35</sup> modern tarih biliminin kurucusu olarak anılan Alman tarihçi Franz Leopold von Ranke'in (1795-1886) savunduğu objektif tarih yazımının daha sonraki dönemlerde oluşturulmuş ikinci dereceden ihbârî kaynaklara değil, bilgi verdiği olaylarla eş zamanlı belgelere dayandırılması gerektiğine ilişkin görüşler de tarih yazıcılığının temel ilkesi haline gelmiştir.<sup>36</sup>

Batı'da yaygın olan bu fikirler XIX. yüzyıl sonrası Batı İslâm çalışmalarına yön vermiş, filoloji ve Kitâb-ı Mukaddes tenkitçiliğinden gelen oryantalistler, klasik edebî metinleri ve kutsal kitapları tahlil için geliştirdikleri eleştirel yöntemi İslâmî rivâyet malzemesinin gelişim sürecini izah ederken kullanmışlardır.<sup>37</sup> Ünlü tarihçi Albert Hourani'nin de vurguladığı gibi, XIX. yüzyılda Batı'da İslâm araştırmaları adı altında ayrı bir disiplin ortaya çıkmış, bu araştırmaların yapıldığı dönemde geçerli olan kültürel tarih, dinleri doğası ve gelişimi, kutsal kitapların anlaşılma yollarına ilişkin fikirler yapılan araştırmalara yön vermiştir.<sup>38</sup> Bu dönemde İslâm kaynaklarının tarihselliğine ilişkin konular öncelik kazanmıştır.

Donner, gelişen kaynak eleştirel yaklaşımı benimseyen oryantalistlerin bir takım varsayımlara dayandığını ileri sürmüştür. Bunlardan birincisi, mevcut rivâyet malzemesinin erken dönem İslâm tarihine ilişkin bir takım sahih bilgileri içermesidir. Ancak bu bilgiler güvenilir olmayan rivâyet malzemesiyle iç içe geçmiştir. İkincisi, gayrimüslim müelliflerce Arapça, Süryânîce, Yunanca, Ermenice ve Kıptîce yazılan kitaplar, İslâmî rivâyet malzemesinin güvenilir olup olmadığını sınamak için başvurabileceğimiz bağımsız kaynaklardır. Üçüncü ve dördüncü varsayım hadislerin erken dönem İslâm tarihinin inşâsında marjinal öneme sahip olduğudur. Bu bakış tasvirî yaklaşım sahiplerinde de bulunmaktadır.

<sup>34</sup> Jonathan Brown, *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, (Oxford: One World, 2009), 203

<sup>35</sup> Ömer Mahir Alper, *Batı'da Din Çalışmaları*. 211.

<sup>36</sup> Felix Gilbert, "What Ranke Meant", *The American Scholar* 56/3 (1987): 393; Hoowood, "An Approach to Islamic History", 25.

<sup>37</sup> Maxime Rodinson'un "Batılı entelektüeller arasında, tüm dinleri kendilerinin aşına oldukları Yahudi-Hıristiyan model çizgisinde görmek gibi doğal bir eğilim vardır", şeklindeki tespiti de meselenin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bk. Bustami M. S. Khir, "Islamic Studies Within Islam: Definition, Approaches and Challenges of Modernity", *Journal of Beliefs&Values* 58/3 (2007), 258.

<sup>38</sup> Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslâm*, 18.

Hadisler tarihsel dokümandan ziyâde dinî ve siyasî mülâhazalarla sonradan şekillendirilmiştir.<sup>39</sup> Batı İslâm çalışmalarında takip edilen metodolojiler üzerine yazıları ile kadim Arap kültürleri üzerine arkeolojik araştırmalarıyla tanınan Judith Koren ve Yehuda D. Nevo da, kaynak eleştirel çalışmalar yapanların temel varsayımları konusunda benzer noktalara dikkat çekmişlerdir.<sup>40</sup>

Bu yaklaşımın temsil yönü yüksek örneklerine gelince; Arthur Jeffery, Alman oryantalist Gustav Weil'i (1808-1889) tarihsel eleştiriye İslâm tarihi ile ilgili malzemeye tatbik eden ilk isim örnek olarak zikretmektedir.<sup>41</sup> IX. yüzyıl Alman tarih geleneği içinde yetişmiş ve daha önce atıfta bulunduğumuz ünlü tarihçi Ranke'nin öğrencileri arasında yer alan Weil, Heidelberg şehrinde sırasıyla Rabbinik Yahudilik teolojisi, tarih ve Arapça dersleri almış, Cezayir, Kahire ve İstanbul'da dil eğitimi görmüş, doktorasını tamamladıktan sonra 1861 senesinde Heidelberg Oryantal Diller Kürsüsü'ne başkan olarak atanmıştır. İslâm tarihi çalışmalarına odaklanmış, bu alandaki ilk çalışması erken dönem Arap şiiri üzerine olmuştur.<sup>42</sup> İslâm tarihinin en eski kaynaklarından İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye'sini* Almancaya çevirmiştir. Bilahare Hz. Peygamber'in sîretini konu alan *Muhammed der Prophet, Sein Leben und Lehre* adlı eseri telif etmiştir. Söz konusu eserde Arapça kaynaklardan, özellikle o dönemde yazma halindeki İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) eserinden, Nüreddin el-Halebî'nin (ö. 1044/1635) *İnsânü'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn es-Sîretü'l-Halebiyye* adlı kitabından yararlanmışır.<sup>43</sup> Weil, bundan başka 1846-1862 yılları arasında *Geschichte der Califen* adlı beş ciltlik geniş hacimli bir eser daha kaleme almış, bu eserde o zamana kadar yayınlamış veya yayınlanmamış pek çok tarih kaynağını tanıtmıştır. İlk dönem olaylarıyla ilgili genellikle Taberî'nin Ebû Mihnef'ten yaptığı nakillere dayanmış, kaynak kritiğine başvurarak Hz. Peygamber ve Râşid Halifeler dönemine ilişkin mevcut kaynaklardaki bilgilerin siyasî ve mezhepsel ihtilafların gölgesinde kaldığı hususuna dikkat çekmiştir.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 9-10.

<sup>40</sup> Judith Koren -Yehuda D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam* 68 (1991): 88-89.

<sup>41</sup> Arthur Jefferey, "The Quest of the Historical Mohammed", 344.

<sup>42</sup> Gustave Weil, *Die poetische Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Momammed. Eine historisch-kritische Skizze*, (Stuttgard und Tubingen, 1837).

<sup>43</sup> Conrad, "Editor's Introduction", 15.

<sup>44</sup> Hopwood, "An Approach to Islamic History", 25-26.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

Modern araştırmalarda kaynak tenkidi yöntemine başvuran İslâm tarihçileri arasında Leiden Üniversitesi'nin en önemli Arap filologlarından olan Michael Jan de Goeje'nin (1836-1909) ismi ilk sıralarda zikredilmektedir.<sup>45</sup> Goeje, ünlü İslâm Tarihçisi Reinhart P. A. Dozy (1820-1883) ve Theodoor Willem Juynboll'un (1966-1848) öğrenciliğini yapmıştır. Belâzürî'nin *Fütûh'ul-büldân*'ı, Ya'kübî'nin *Kitâbü'l-Büldân*'ı, Mes'ûdî'nin *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-işrâf*ı ve Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*'i gibi İslâm tarihi ve coğrafyasıyla ilgili pek çok yazmanın neşrini gerçekleştirmiştir. Goeje, 1864' de neşrettiği *Mémoire sur la Conquête de la Syrie* isimli eserde, Belâzürî'nin *Fütûh'ul-büldân*'ında yer alan rivâyetlere dayanarak Suriye'nin fethini değerlendirmiştir. Bu çalışmasında bolca kaynak eleştirisini yapmış, Medine ekolünün tarihçileri olan İbn İşhâk (ö. 151/768) ve Vâkidî'den (ö. 207/823) gelen rivâyetlere daha fazla itibar etmiş, her iki müellifin verdiği kronolojinin Süryânîce ve Yunanca kaynaklarda yer alan kronolojiye uygunluk arz ettiğini ileri sürmüştür. Goeje buna mukabil Kûfe asıllı Seyf b. Ömer et-Temîmî'nin (ö. 180/796) rivâyetlerini ise daha az güvenilir bulmuştur.<sup>46</sup>

Kaynak-eleştirel yaklaşımın önde gelen başka bir temsilcisi ise Alman Julius Wellhausen'dur (1844-1918). Wellhausen, Göttingen Üniversitesinde teoloji tahsili yapmış, aynı üniversitede Eski Ahit tarihçisi olarak dersler vermiştir. Şöhretini borçlu olduğu Eski Ahit üzerine yaptığı çalışmalarda, Eski Ahit'in ilk beş kitabının (Pentateuch) dört farklı kaynağa dayandığını, birbirinden bağımsız hikayelerin radaktörler tarafından yapılan müdahalelerden sonra son hâlini aldığını ileri süren bir hipotez (Documentary Hypothesis) ortaya atmıştır.<sup>47</sup> Wellhausen çalışmalarını bilâhare İslâmoloji alanına kaydırınca, tarihsel-eleştirel metodu İslâm'ın ilk dönemleriyle ilgili tarihi rivâyetlerin değerlendirilmesinde kullanmaya başlamıştır. Bunu en bariz şekilde *Prolegomena zur ältesten Geshichte des Islams (İslâmın En Eski Tarihine Giriş)* ve *Das Arabische Reich und sein Struz (Arap Devleti ve Sükûtu)* adlı kitaplarında uygulamıştır. Wellhausen yaşadığı dönemde yeni neşredilen Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*'u üzerinde de çalışmalar yapmış, fetihlerle ilgili en önemli kaynaklarından olan Seyf b. Ömer rivâyetlerinin tahlilini yapmıştır. O, Medineli tarihçilerden İbn İşhâk ve Vâkidî'nin rivâyetleriyle mukayese edildiğinde Iraklı Seyf b. Ömer'in rivâyetlerinin güvenilir olmadığı sonucuna varmıştır.

<sup>45</sup> Donner, *Narratives of Islamic Origins*,10.

<sup>46</sup> Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 10.

<sup>47</sup>John Barton- John Muddiman, *The Pentateuch*, (Oxford: Oxford University Press, 2010),18.

Wellhausen bazı râvileri Medine, Kûfe, Basra, Suriye ve Horasan gibi muhtelif İslâm ilim merkezlerinin tarih ekollerinin temsilcisi gibi tasnif etmiş, Medine Tarih Ekolü'ne mensup râvilerin rivâyetlerini, Irak Tarih Ekolü'ne göre daha güvenilir bulmuştur. Ona göre Irak ve Medine dışındaki ekoller zamanla, özellikle Emevîlerin lehinde gözükken Suriye ekolü, Abbâsîlerin iktidarıyla büyük ölçüde yok olmuştur.<sup>48</sup>

Gerek Goeje gerekse Wellhausen Hz. Peygamber dönemiyle fazla ilgilenmemiş, her ikisi de eserlerinde daha ziyâde *ridde*, erken dönem İslâm fetihleri, ilk iç savaş ve Emevîler tarihine dair konulara yer vermişlerdir. Wellhausen'un eserlerinin kendinden sonra gelen Alman şarkiyatçı Carl Heinrich Becker (1876-1933), Leone Caetani (1869-1935) ve Carl Brockelman'ın (1868-1956) üzerinde etkili olduğu ileri sürülmüştür.<sup>49</sup> Becker, İslâm'ın, Ortadoğu'da Arap fetihlerinden önce başlayan ve fetihlerle birlikte yoğunlaşan sosyal ve kültürel değişimlerin bir ürünü olarak ve bir süreç sonunda ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Ona göre İslâm, Arap fetihçilerin yerli halklarla karşılıklı ilişkileriyle yavaş yavaş gelişerek son şeklini almış, bu süreçte İslâm, Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri arasında bir etkileşim gerçekleşmiştir.<sup>50</sup> İtalyan tarihçi Leone Caetani ise tarihi olaylarla ilgili orijinal anlatımların kitaplarda birbirine karıştığı kanaatiyle, bunları tefrik etmeye ve doğru bir kronoloji oluşturmaya çalışmıştır. Bu yaklaşımını 1905-1925 yılları arasında yazdığı *Annali dell'Islam* adlı eserinde sergilemiştir. Söz konusu eserinde İslâm'ın ilk kırk yılına ilişkin konulara temas etmiş, kaynakların tarihi değeri ve güvenilirliği problemiyle de ilgilenmiştir.<sup>51</sup>

Kaynak eleştirisini ileri aşamalara taşıyan önemli bir şarkiyatçı ise Ignaz Goldziher'dir (1850-1921). Goldziher, İslâm araştırmalarını sistemleştiren bir

<sup>48</sup> Rudolph Kurt, "Wellhausen as an Arabist: Julius Wellhausen and his Prolegomena to the History of Israel, *Semiotica* 25 (1983): 112-115.

<sup>49</sup> Remzi Avcı, *Alman Oryantalizmi: Carl Heinrich Becker ve Martin Hartmann Örneğinde Osmanlı Toplum ve Söylemi*, (Doktora Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin 2018), 54

<sup>50</sup> Jawid A. Mojadedi, "Taking Islam Seriously: The Legacy of John Wansbrough", *Journal of Semitic Studies* 45 (2000): 107.

<sup>51</sup> Donner, Caetani'nin az bilinen 1912-23 yılları arasında yazdığı ve Hz. Peygamber döneminden 132/750 yılına kadar geçen dönemi kapsayan 5 ciltlik *Chronographia Islamica* adlı bir eserine atıfta bulunur ve bunun çok faydalı bir kaynak olduğunu, yazarın bu çalışmasını 922/1517 tarihe kadar genişletmek istemekle birlikte bunu başaramadığını belirtmektedir. Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 12, dp. 22.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

bilim adamı olarak bilinir.<sup>52</sup> Bir Macar Yahûdisinin oğlu olan Goldziher, Budapeşte’de ilk din eğitimini tamamladıktan sonra Almanya’nın Berlin ve Leipzig şehirlerine giderek Arap ve Sâmi diller filolojisi okumuş, orada Alman tarih felsefesine vukûfiyet kesbetmiştir. Özellikle reformist Yahudi teoloğu Abraham Geiger (1810-1874), dilbilimci David Frideric Strauss (1808-1874) ve Ferdinand Christian Baur’dan (1792-1860) çok istifade etmiştir. Goldziher bilâhare mitolojiyle ilgilenmeye başlamış, 1876 yılında *der Mythos bei den Hebraern* adlı bir kitap neşretmiş, bu kitapta kadim İbrânîlerin mitler üreterek kutsal kitaplarına dahil ettiklerini, bunların ancak kutsal kitap tenkitçiliğiyle ayrıştırılabileceğini ileri sürmüştür. Goldziher İslâmoloji alanında çalışmaya karar verince Almanya’da öğrendiği kaynak-eleştirel metodu öncelikle hadis malzemesi üzerinde tatbik etmiştir.

Ona göre Kitâb-ı Mukaddes metinlerinde olduğu gibi, hadis rivâyetlerinin arkasında da şifâhî bir gelenek vardır. Bu sözlü gelenek, yazıya geçirildiği zamana kadar muhtelif evrelerden geçerek değişikliklere maruz kalmıştır. Bu rivâyetlerin doğru tahlili için, ortaya çıktıkları bağlamın (*sitz im leben*) bilinmesi gerekir. Bu itibarla Goldziher öncelikle ilk dönem İslâm toplumunun dinî, siyasî, içtimai ve kültürel yapısını incelemekle işe koyulmuş, buradan elde ettiği sonuçlarla hadis metinleri arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışmıştır. Goldziher’in hadis rivâyetleri için vardığı sonuçların tarihi haberler (*ahbar*) için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür.<sup>53</sup> Goldziher’den sonraki kuşaklar arasında İslâmî rivâyet malzemesinin, İslâm tarihinde ortaya çıkmış olan itikâdî, fikhî, politik vb. mezhepler arasındaki polemikler ile çeşitli sosyal olayların izlerini taşıdığına, uzun bir gelişim sürecinin sonunda şekillendiğine, dolayısıyla pek çoğunun güvenilir olmadığına ilişkin görüşler kuvvetli karşılık bulmuştur. Yapılan çalışmaların çoğunun dipnotlarında Goldziher’in çalışmalarına atıfta bulunulmuştur.

Goldziher’in önemli takipçilerinden olan ve rivâyetlere yönelik yaklaşımını sistemleştiren Joseph Schacht (1902-1969), hukuki içerikli hadisler için ortaya attığı tezini tarihi rivâyetler için de geçerli addetmiş, tarihî haberlerin ilgili oldukları bir hükmün bağlamını oluşturmak amacıyla sonradan uydurulduğunu,

<sup>52</sup> İbrahim Hatiboğlu, “Yakındoğu Seyahatine Dair Eserler Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi”, *Oryantalizmi Yeniden Okumak, Batı’da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, ed. Abdullah Aydınlı v. dğr., (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 153.

<sup>53</sup> Ignaz Goldziher, “Historiography in Arabic Literature”, *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph De Somogyi, (Hildesheim, 1967-73), 3: 391-92.

dolayısıyla bu tür rivâyetlerin tarihen ne zaman ortaya çıktığını anlamak isteyenlerin hukuki hükmün ortaya çıktığı dönemi tespit etmesi gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>54</sup>

Goldziher'in tarihsel eleştiri metodunu, siyer ve meğâzî kitaplarındaki rivâyetleri çözümlmek için tatbik eden önemli bir ilim adamı da Macar asıllı Alman oryantalist Josef Horovitz'dir (1874-1931). Horovitz, tıpkı Goldziher gibi, Yahudi bir aile içinde büyümüş, Lauenburg ve Frankfurt'ta hahamlık görevinde bulunmuş, hocası Eduard Sachau'dan (1845-1930) Sâmi diller okumuş, bilâhare erken dönem İslâm tarihine yönelmiş, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*'inin neşir projesinde başeditör olarak görev almıştır.<sup>55</sup> İlk çalışmalarından olan "*The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*"<sup>56</sup> isimli eserinde Vâkidî'nin (ö. 207/823) *Kitâbü'l-Meğâzî*'sini eleştirel açıdan değerlendirmiş, söz konusu kaynağın diğerleriyle ilişkisini, rivâyet tarzını ve tarih yazıcılığındaki yerini tespiti çalışmış, Yahudilik ve İslâm'daki yazılı ve sözlü gelenek arasında paralelliklere dikkat çekmiştir.<sup>57</sup>

Bu çerçevede W. Montgomery Watt'ın (1909-2006) çalışmalarına temas etmek yerinde olacaktır. Watt, İskoçya'da Presbiteryen bir papazın oğlu olarak dünyaya gelmiş, Edinburg ve Oxford üniversiteleri ile Almanya'nın Jena üniversitesinde yükseköğrenimini tamamlamıştır. Doktorasını ise 1944 yılında Edinburg üniversitesinde yapmıştır. 1943-1946 yıllarında Kudüs'te bulunduğu sırada İslâm tetkiklerini ve dil bilgisini ilerletmiş, döndüğünde Edinburg üniversitesinde Arapça ve İslâm araştırmaları profesörü olmuştur. İslam tetkikleri çerçevesinde 29 kitap, yüzlerce makale ve kitap eleştiri yazısı yayınlamıştır.<sup>58</sup> Kariyerinin başlangıç yıllarında, orijinal İslâmî kaynaklara dayanarak Hz Muhammed'in hayatını yazmıştır. İbn İshak'ın bilgi kaynaklarının

<sup>54</sup> Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1949):150.

<sup>55</sup> Conrad, "Editor's Introduction", 21-22.

<sup>56</sup> Bu eser, yazarın Haydarabat menşeli *Islamic Culture* isimli dergide 1927 ve 1928 yıllarında dört bölüm halinde yayınladığı makalelerinin kitaplaştırılmış şeklidir.

<sup>57</sup> Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 6-40.

<sup>58</sup> Carole Hillenbrand, "William Montgomery Watt: the Man and the Scholar", *The Life and Work of W. Montgomery Watt*, ed. Carole Hillenbrand, (Edinburg: Edinburg University Press, 2019), 3-19.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

güvenirliliğine dair yazdığı makale kaynak eleştirel yaklaşımını sergilemesi bakımından önemlidir.<sup>59</sup>

Watt, Cahiliye döneminden başlayarak hicrete kadar geçen olayları ele aldığı *Muhammad at Mecca* adlı eserinin girişinde kaynaklar konusunu ele alır ve yanlış karakterine rağmen söz konusu İslâmî kaynakların Müslümanların tarihini yazarken bütünüyle reddedilemeyeceği görüşünü savunur. Watt fikhî, siyâsî ve itikâdî çekişmelerin tarihi malzeme üzerinde bazı çarpıtmalara sebebiyet vermiş olabileceğini kabul etse de, bunların kendinden önceki Henri Lammens gibi bazı oryantalistlerin ileri sürdüğü şekliyle tamamen uydurma olabileceğine ihtimal vermez.<sup>60</sup> Yine Schacht'ın hukuki düzenlemeleri içeren rivayetlerle ilgili ileri sürdüğü görüşleri kabul edilebilir bulmakla birlikte, bunların siyasi ve kelami tartışmaların dışında kalan tarihi rivayetlerden ayırmak gerektiğini ileri sürer. Ona göre müdahale ve çarpıtma ihtimali zayıf olan tarihi rivayetlere itimat etmek gerekir.<sup>61</sup>

Çalışmalarında sosyal bilimlerin kuramlarından çokça istifade eden Watt, İslâm'dan önce Mekke toplumunda gelişmeye başlayan ticaretinin doğurduğu eşitsizlik yüzünden ortaya çıkan ekonomik ve sosyal gerilimlere, zengin ve yoksul arasındaki artan sürtüşmenin aşındırıcı etkilerine odaklanmış, Müslüman toplumun teşekkülünü, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinî öğretilerden daha ziyâde, sosyo-ekonomik etkenlerle izah etmeye çalışmıştır.<sup>62</sup> Donner, Watt'ın bu türden görüşleriyle, kendisinden bir kuşak önce yaşamış olan ve Hz. Muhammed'i bir peygamberden daha ziyâde yetim, dul ve yoksullarla ilgilenen bir sosyal reformcu olduğunu savunan Hubert Grimme'in (1864-1942) fikirleri arasında benzerlik kurmuştur.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> W. Montgomery Watt, "The Reliability of Ibn İshâq's Sources", *Early Islam: Collected Articles*, W. Montgomery Watt, (Edinburgh: University Press, 1990), 13-23.

<sup>60</sup> Watt, "Introduction, Standpoint, Notes on Sources", *Muhammad at Mecca*, (Oxford, Clarendon Press, 1953), 13-16.

<sup>61</sup> W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, (Oxford: Oxford University Press, 1956), 336-38.

<sup>62</sup> Donner, "The Study of Islam's Origins since W. Montgomery Watt's Publications": 4, Erişim: 07 Şubat 2019, [https://www.ed.ac.uk/files/atoms/files/professor\\_fred\\_donner.pdf](https://www.ed.ac.uk/files/atoms/files/professor_fred_donner.pdf). Watt ve Grimme'nin yanı sıra, Winkler, Caetani, Lammens, Becker, Hitti, von Grunebaum, Fred M. Donner ve Patricia Crone gibi oryantalistler de İslâm'ın yayılışını dinî motivasyondan ziyâde ekonomik çıkarlar, sosyal reformlar kavramlarıyla açıklama eğilimindedirler. Donner, "Modern approaches to the Early Islamic History", 644.

<sup>63</sup> Donner, "Modern Approaches to Early Islamic History", 644.

Kaynak eleştirisine farklı bir boyut kazandıran oryantalistlerden biri Alman Albrecht Noth'dur (1937-1999). Noth, çalışmalarında öncelikle temel kaynaklarda yer alan anlatıların edebî formu üzerine eğilmiştir. *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen, und Tendenzen frühislamischen Geschichtsüberlieferung. Teil I: Themen und Formen* adlı eserinin Lawrence I. Conrad'la birlikte genişletilmiş ikinci baskısı, Michael Bonner tarafından İngilizceye çevrilmiştir.<sup>64</sup> Noth bilahare bu çerçevede bir makale daha neşretmiştir.<sup>65</sup> Noth, Eski Ahit uzmanı olan babası Martin Noth'dan (1902-1968) öğrendiği form ve metin eleştiri yönetimini Hz. Peygamber'in vefatını takip eden yıllarda gerçekleşen fetihlerle ilgili klasik kaynaklara uygulamıştır.<sup>66</sup>

İlkin Wellhausen tarafından ortaya atılan erken dönem tarih yazıcılığında Medine ve Irak'a özgün tarih yazım ekollerinin varlığına ilişkin teze karşı çıkmış, sosyo-politik ve dinî önyargılar yerine, tarih yazıcılığının temel formlarına daha fazla dikkat edilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur. İslâm fetihleri ile ilgili tarihi haberlerin, tedvîn edilinceye kadar geçen uzun süreçte, çıkarma, ekleme, özetleme, sistematize etme, kronolojik sıralama ve benzeri şekillerde değişikliklere maruz kaldığını ileri sürmüştür. Noth'un tespitlerine göre kaynaklarda Arap tarih yazıcılığının temel unsuru olan *topos* (çoğulu *topoi*) ve şemalar bulunmaktadır. Noth'un *topos*'tan kastettiği, zahiren farklı olayları anlatır gibi görünen bir takım rivâyetler grubunun içinde var olan basit bir motiften karmaşık bir anlatıma kadar değişen sabit unsurlardır. Şemalarda kastettiği ise bilginin organize edildiği yapılardır. Bir *topos* genellikle basit bir olayın anlatımı gibi görünse de, aslında bizzat bir olayı ifade etmez, bilakis bu olayla ilgili daha derin manalara işaret eder. Buna göre *topoi* ve şemalar vuku bulan tarihi değil, bir nevi tarihi olaylarla ilgili geniş rivâyet malzemesini aktarma tekniğidir. Noth'a göre İslâm tarihçiliği açısından öncelikli olarak yapılması gereken şey, bu rivâyet tekniklerini analiz etmek ve bu yolla İslâm kaynaklarının literatür değerini ortaya çıkarmaktır. Bununla birlikte Noth, buradan kalkış yaparak bir sonraki bölümde ele

<sup>64</sup> Albecht Noth, *The Early Arabic Historical Tradition, A Source Critical Study*, trc. Michael Bonner, (Princeton: The Darwin Press, 1994).

<sup>65</sup> Albrecht Noth, "Futuh-History and Futuh-Historiography: the Muslim Conquest of Damascus", *Al-Qantara* 10 (1989): 453-62.

<sup>66</sup> Donner, "The Study of Islam's Origins", 5-6.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

alacağımız revizyonist oryantalistler gibi erken dönem rivâyetleri bütün olarak reddetme aşırılığına sürüklenmemiştir. Ona göre rivâyetler dikkatli bir incelemeye tabi tutulursa erken dönem için hala tarihsel değere sahip pek çok bilgiyi içerdiği görülecektir.<sup>67</sup>

Noth'un kaynak kritik yöntemi ve vardığı sonuçların bazı oryantalistler üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Bunlardan biri erken dönem İslâm tarihi, Ortaçağ Yakınoğu sosyal tarihi, İslâm tıp tarihi, İslâm'ın ilk yıllarına dair Yunanca ve Süryânîce yazılmış tarih kitapları üzerine çalışmış olan Lawrence I. Conrad'tır. Conrad'ın iki makale çalışması dikkat çekicidir. Birinci makalesinde Yemen valisi Ebrehe'nin Mekke saldırısı ve Hz. Peygamberin doğum tarihiyle ilgili erken dönem kaynaklardaki kronolojinin sorunlu yönlerini değerlendirmekte,<sup>68</sup> ikincisinde ise Suriye'nin Tartus sahillerine yakın mesafedeki Arvad adasının fethini incelemektedir.<sup>69</sup> Conrad ele aldığı her iki tarihi olayda da İslâmî kaynakların aynı klişe ve anlatım tekniğini kullandığını göstermeye çalışmıştır. Noth'un üzerinde etkili olduğunu düşündüğümüz bir başka araştırmacı da İsrail oryantalizminin önemli isimlerinden biri Ella Landau-Tasserontur. Tasseront, Hz. Peygamber'e gelen Temîmî Delegasyonu hakkındaki siyer kaynaklarındaki rivâyetleri incelerken, tarihî materyalde yapılan önemli değişikliklerin, yalnızca bilinçli tahrif yoluyla değil, özellikle Vâkidî örneğinde görüldüğü üzere, edisyon sürecinden geçerken gerçekleştiğini göstermeye çalışmıştır.<sup>70</sup>

Batı'da 1990'lı yıllardan itibaren rivâyet malzemesini isnad ve metni birlikte ve birbiriyle ilişkili olarak analiz etmeye çalışan bir yaklaşım daha gelişmiştir.<sup>71</sup> Andreas Görke, Gregor Schoeler ve Harald Motzki, bu eğilime sahip kişiler arasında yer almaktadır. Daha ziyâde hadis alanına giren konularla meşgul olsalar da, adı geçenlerin siyer-i nebî ve tarihi haberlerle ilgili müşterek ve müstakil

<sup>67</sup> Noth, *The Early Arabic Historical Tradition*, 24.

<sup>68</sup> Lawrence I. Conrad, "Abraha and Muhammad: some observations apropos of chronology and literary *topoi* in the early Arabic historical tradition", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50 (1987): 225-240.

<sup>69</sup> Lawrence I. Conrad, "The Conquest of Arwad: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East", *The Byzantine and Early Islamic Near East, Studies in Antiquity and Early Islam*, ed. Averil Cameron et al., (Princeton: The Darwin Press, 1992), 317-40.

<sup>70</sup> Ella Landau-Tasseront, "Process of Redaction: The case of the Tamîmite Delegation to the Prophet Muḥammad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1986): 253-70.

<sup>71</sup> Bu kategoriye mensup kişiler "mutavassıt" oryantalistler olarak adlandırılmaktadır. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 503.

çalışmaları da mevcuttur. Görke ve Schoeler, Urve b. Zübeyr'in Hz. Peygamber'in sîretini ilgilendiren önemli hadiselerle ilgili rivâyetleri değerlendirdikleri müşterek çalışmalarında, rivâyetin ana unsuru olan isnad ve metindeki karînelerden hareketle söz konusu haberlerin tarihlendirmesinin H. I. (M. VII.) yüzyıla kadar geri götürülebileceği kanaatine ulaşmışlardır.<sup>72</sup> Schacht'ın tezinin aksine İslâm hukukunun başlangıcının en az 50-75 yıl daha geri götürülmesi gerektiğine dair görüşleriyle bilinen Harald Motzki, siyer alanında Abdullah b. Atîk seriyyesini ele aldığı müstakil çalışmasında konuyla ilgili rivâyetlerin siyer ve hadis kaynaklarındaki varyantlarını senedleriyle birlikte mukayese etmek suretiyle söz konusu haberlerin menşei H. I. (M. VII.) yüzyılın ikinci yarısına kadar geriye götürülebileceğini ileri sürmüştür.<sup>73</sup> Motzki, bu araştırmasında İslâmî kaynaklardaki mevcut rivâyetlerden hareketle Hz. Peygamber'in hayatı ve İslâm tarihinin erken dönemiyle ilgili sınırlı ölçüde de olsa sahih bir anlatının ortaya konulabileceğini belirtmekle birlikte,<sup>74</sup> oryantalist paradigmanın ana ekseninden kopmadığı için, söz konusu dönemin tüm yönleriyle aydınlatılabilmesi için H. I. (M. VII.) yüzyıla ait eşzamanlı yazılı kaynakların ortaya çıkarılmasını vazgeçilmez olarak düşünmektedir. Andreas Görke de "Hz. Muhammed'in en azından hayatının sonraki kısmının genel hatlarının net bir tablosuna ulaşacağımıza dair beklentiler iyi yöndedir"<sup>75</sup> şeklindeki ifadelerinden anlaşılacağı üzere, kısmi de olsa tarihsel inşâ konusunda iyimser tutum sergilemiştir.

Kaynak-eleştirel çalışmalar yapan araştırmacılar İslâmî rivâyetlerin sıhhatine yönelik farklı seviyelerde güvensizlik gösterebilirler de, Kur'ân-ı Kerîm'in tarihsel belge niteliğini haiz olduğunu kabulde büyük ölçüde görüş birliği sergilemişlerdir.<sup>76</sup> Kimileri Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ödünç aldığı fikirlerin belgesi, kimileri Arap dilinin VII. asırdaki durumuna tanıklık eden bir doküman, kimileri de Hz. Muhammed'in otobiyografisi olarak değerlendirmiştir. Motzki'nin tespitiyle, Batı İslâm araştırmacılarında, İslâm

<sup>72</sup> Adreas Görke-Gregor Schoeler, "Reconstruction Early Sira Texts: The Hira in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr" *Der Islam* 82/2 (2005): 212-213.

<sup>73</sup> Harald Motzki, "The Murder of Ibn Abi l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some Mahgâzi-Reports", *The Biography of Muhammad: The Issues of the Sources*, ed. Harald Motzki, (Leiden: Brill 2000), 170-239.

<sup>74</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: The Clarendon Press, 1975), 170-239.

<sup>75</sup> Motzki, "The Murder of Ibn Abi l-Huqayq", 233.

<sup>76</sup> Andreas Görke, "Tarihi Bir Şahsiyet Olarak", 219.

<sup>77</sup> Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 139, 153.

rivâyetlerine karşı aşırı güvensizlikle, bu rivâyetlerle tarihi aydınlatılmış Kur'ân'ın tarihselliğini kabul arasında paradoksal bir durum yaşanmaktadır.<sup>77</sup>

#### 4. Revizyonist Çalışmalar Dönemi

Batı'da 1970'li yılların sonlarına doğru erken dönem İslâm tarihi çalışmalarında “revizyonist” yahut “aşırı şüpheciler” olarak adlandırılan bir grup daha ortaya çıkmıştır.<sup>78</sup> Bu gruba dâhil olan oryantalistlerin en önemli özelliği, tarihsel eleştiri yöntemini uygulayanların İslâm kaynaklarının güvenilirliğine yönelik ürettikleri şüpheleri çok ileri boyutlara taşımaları ve Kur'ân'ın mushaf haline geliş süreci dâhil olmak üzere erken dönemde cereyan eden tarihi olayları İslâmî kaynaklardaki anlatılardan tamamen farklı bir şekilde ortaya koymalarıdır.

Koren-Nevo, revizyonist yaklaşımın belli başlı üç özelliğine dikkat çekmişlerdir: 1- Hem Kur'ân'a hem İslâmî rivâyetlere yönelik kaynak eleştirisi yapmak; 2- Rivâyetleri İslâmî gelenek dışında kalan eşzamanlı haberlerle karşılaştırmak; 3- Arkeoloji, nümizmatik ve epigrafi gibi eşzamanlı maddi delillerden çıkarılan sonuçları, bilgi verdikleri hadiselerle çağdaş olmayan İslâmî kaynakların verilerine tercih etmektir.<sup>79</sup> Bu kriterlerden hareket edildiğinde, İslâm tarihinin ilk yılları hakkında çalışmaları ile tanınan Henri Lammens'i (1862-1937) revizyonist yaklaşımın ilk temsilcisi olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Lammens, siyer kitaplarının kaynak değeri hakkında kendi zamanına kadar yerleşik olanın aksine görüşler öne sürerek ciddi kuşkular üretmiş, siyer literatürünün Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili bilgileri ihtiva eden bağımsız koleksiyonlar olarak değerlendirmek yerine, erken dönem tefsir ve hadis edebiyatının gelişmiş bir türü olduğunu ileri sürmüştür.<sup>80</sup> Lammens'in dışında 1970'li yılların başından itibaren Batı akademik camiasında adını duyurmaya

<sup>77</sup> Harald Motzki, “The Collection of The Qur'an: A Reconsideration of The Western Views in Light of Recent Methodological Developments”, *Der Islam* 78 (2001): 4.

<sup>78</sup> Meselâ Judith Koren, Yehuda D. Nevo ve Ibn Warraq gibi araştırmacılar bahse konu oryantalistler için “revizyonist” tabirini kullanırken, Herbert Berg ve Donner “aşırı şüpheciler” tabirini tercih etmektedir.

<sup>79</sup> Koren - Nevo, “Methodological Approaches to Islamic Studies”, 89.

<sup>80</sup> Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 20. Bernard Lewis'in Lammens hakkındaki şu ifadesi, onun revizyonist çizgiye daha yakın durduğu kanaatini güçlendirmektedir: “Lammens bütün siyer edebiyatını reddedecek kadar ileriye gitmiştir. Öyle ki ona göre bu çerçevede otantik kabul edilebilecek tek kaynak, sonraki Müslüman nesillerce tertip edilen ve ayrıntılı bir şekilde işlenen Kur'ân'daki biyografik bilgileri ihtiva eden bir kaç pasajın belli amaçlara yönelik yapılan yorumlarını ihtiva eden kitaplardır”. Bernard Lewis, *Islam and the West*, (New York: Oxford University Press, 1993), 94.

başlayan başta John Wansbrough (1928-2002) olmak üzere Patricia Crone (1945-2015), Michael Cook ve Gerald R. Hawting gibi oryantalistler revizyonist yaklaşımı bir ekole dönüştürmek için yoğun çaba sarf etmişlerdir.

Revizyonist yaklaşımın en önemli temsilcisi şüphesiz Amerikalı oryantalist John Wansbrough'dır. Wansbrough, Bernard Lewis ve Paul Wittek gibi ünlü tarihçilerle çalışmış, 1967'de School of Oriental and African Studies bünyesindeki Yakındoğu ve Ortadoğu Bölümünde Arapça hocası olarak göreve başlamış, takiben 15 yıl boyunca, Sâmi diller ve İslâm'ın ilk dönemlerine yönelik çalışmalar yapmıştır.<sup>81</sup> Wansbrough, 1977 yılında yayınladığı *Qur'anic Studies* adlı eserinde, oryantalistlerin çoğunluğu tarafından kabul edilen Kur'ân'ın Peygamber'in vefatından çeyrek asır sonra mushaf haline getirildiğine ilişkin görüşün aksine, Kur'ân'ın nihâî şeklini en erken II. (VIII.) yüzyılın sonları veya III. (IX.) yüzyılın başlarında aldığını ileri sürmüştür, böylelikle onun İslâm tarihinin erken dönemine ilişkin kaynaklık değerini reddetmiştir. Wansbrough, Kur'ân, tefsir, siyer, megâzî, nahiv ve fıkıh kaynaklarını edebî ürünleri olarak değerlendirip, bunlardan hareketle ilk dönemle ilgili tarihsel inşâya gidilemeyeceğini, bunların ancak yeni doğmakta olan toplumun kökenlerini ilahi irâdenin yönlendirdiğine inanan insanların tarihi algılama biçimine tanıklık edebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre sözü edilen İslâmî kaynaklar eşzamanlı belgeler olmadıkları için edebî analizlerin (literary criticism) hâricinde tarihsel inşâya elverişli veriler sunmazlar. Wansbrough'nun en dikkat çekici görüşlerinden biri, İslâm toplumunun ortaya çıkışıyla ilgilidir. Ona göre İslâm toplumu iki asırlık bir evrim ve gelişim süreci sonucu h. III. asrın başlarında tarih sahnesine çıkmıştır.<sup>82</sup> İslâm toplumunun bağımsız bir kimlikle ortaya çıktığı bölgeyi "Sectarian Milieu" olarak isimlendirmiş, bununla mezkûr bölgelerde Müslümanlarla diğer Semitik monoteist din mensupları (Yahudiler ve Hıristiyanlar) arasında şiddetli dinsel rekabet ve polemiklerin yaşandığı vasatı kastetmiştir. Wansbrough'ya göre bu bölgenin klasik İslâm kaynaklarının ittifakla belirttiği Mekke veya Medine şehirleri olması mümkün değildir. Zira Hicaz bölgesinde o dönemlerde çok az sayıda Yahudi ve Hıristiyan yaşamaktaydı. Bu ortamda farklı din ve mezhepler arasında bir rekabetin yaşanması ihtimal dâhilinde değildir. Böyle olduğu için Hicaz'a bağlı köken izahları baştan aşağı sözünü ettiğimiz rekabetin izlerini taşıyan İslâm'ın doğuşunu açıklamakta yetersiz

<sup>81</sup> Malcolm Yapp, "John E. Wansbrough", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994):1-9; Charles E. Jones, "Obituary of John Wansbrough", *Times*, (June 14, 2002).

<sup>82</sup> John Wansbrough, *Qur'anic Studies*, (Oxford: Oxford University Press, 1977), 45-47.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

kalmaktadır. Burası muhtemelen Arabistan'ın kuzeyinde Yahudi ve Hıristiyan kültürlerin yoğun olarak yaşadığı otoritenin merkezi ve Abbâsîlerin kontrolündeki Mezopotamya bölgesidir.<sup>83</sup>

Wansbrough'ya göre geleneksel İslâm kaynaklarındaki İslâm'ın Hicaz bölgesinde Hz. Muhammed'in dinî kariyerine koşut olarak VII. yüzyılın başlarında doğduğuna dair bütün rivâyetler, İslâm toplumunun Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin formatlarında bağımsız bir kimlikle tarih sahnesine çıkışının doğurduğu meşruiyet sorununun çözümüne yönelik olarak başvuru kurtuluş tarihi anlayışının inşâ edici unsurlarıdır. İslâm toplumu, bağımsız kimliğini inşâ etmede zorlanınca kendini ayrıştırmak için İslâm, Kur'ân ve Hz. Muhammed'i Arap menşesine kurgusal olarak izâfe eden bir takım eserler üretmiştir. Wansbrough'ya göre elimizdeki sünnet, tefsir ve siyer kitapları, işaret ettiğimiz bu fonksiyonu ifa eden kurtuluş tarihinin edebî ürünleridir. Dolayısıyla tarihte gerçekte olup bitenler hakkında bilgi vermezler. Fonksiyonları, İslâm'ın orijinini Arap muhitine izâfe etmek, Kur'ân'la Hz. Muhammed'in irtibatını sağlamak ve Müslümanların tarihi ilahi işleyiş çerçevesinde nasıl algıladıklarını yansıtmaktır.<sup>84</sup>

Aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Wansbrough, İslâm toplumunun ortaya çıkışında Hz. Muhammed'in kurucu rolünü reddetmiş, deyim yerinde ise İslâm Peygamberini gerçekte yaşamamış hayali bir figüre indirgemıştır. Her ne kadar Wansbrough öncesinde de İslâm'ın kökenlerini Yahudilik ve Hıristiyanlık kültürüne izafe eden bazı oryantalistler çıkmışsa da<sup>85</sup> İslâm'ı VII. yüzyıl Arabistan bağlamından ve Hz. Muhammed'in kariyerinden bütünüyle koparmaya çalışan kimse görülmemiştir. Wansbrough, kendinden önceki oryantalistlerin Hz. Muhammed'in kendi yaşam süresi içinde doğrudan tecrübe ettiğini ileri sürdükleri etkileşimi, çok daha geniş bir çerçevede ve iki asırlık bir sürece yayarak

<sup>83</sup> Wansbrough, *Quranic Studies*, 56.

<sup>84</sup> John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition Of Islamic Salvation History*, (Oxford: Oxford University Press, 1978), 147.

<sup>85</sup> Meselâ İslâm'ın kökenlerini Abraham Geiger (1810-1874) ve Charles Cutler Torrey (1863-1956) Yahudiliğe; Julius Wellhausen (1844-1918), William St. Clair Tisdall (1859-1928) ve Richard Bell (1876-1952) Hıristiyanlığa izafe etmektedir. Bk. Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, trc. F.M. Young, (New York: Ktav Publishing House Inc., 1970); Richard Bell, *The Origins of Islam in Christian Environment*, (London, 1926); Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, (New York, 1933); William St. Clair Tisdall, *The Original Sources of the Qur'an*, (London, 1911). Ayrıca bk. Ibn Warraq, *The Origins of the Koran, Classic Essays on Islam's Holy Book*, (New York: Prometheus Books, 1998), 165-348.

açıklamayı tercih etmiştir. Talebesi Hawting, bunun iki temel gerekçesinden söz etmektedir. Birincisi; İslâm toplumunun doğuş ve teşekkülüyle ilgili mevcut yazılı kaynakların geç döneme ait oluşu; ikincisi, İslâm'ın tarih sahnesine çıkışı ve gelişmesi bir neslin gerçekleştireceği çalışmalar çerçevesinde izah edilemeyecek derecede karmaşık bir yapı arz etmesidir.<sup>86</sup> Wansbrough'nın söz konusu revizyonist görüşleri Batı'da belli ölçüde yankı yapmış olmakla birlikte İslâm dünyasında Goldziher yahut Schacht'ın görüşleri gibi karşılık bulmamıştır.

Patricia Crone (1945-2015) ve Michael Cook da revizyonist gruba dâhil edilen Batılı İslâm tarihçilerindedir. *Hagarism: the Making of Islamic World* adlı kitapta İslâm'ın doğuşu ve erken dönem tarihini, İslâmî rivayetlerden ziyâde, telif tarihi itibarıyla onlara takaddüm eden gayrimüslimlerce yazılan kaynaklara başvurarak yazmak istemiş, Halife Abdülmelik (685-705) dönemine kadar Müslümanların yaygın olarak bilinen tarihinin, daha sonraki dönemlerde duyulan ihtiyaç üzerine uydurulduğunu ve geriye doğru yansıtıldığını ileri sürmüşlerdir.

Crone ve Cook'a göre İslâm otonom bir din ve kültür vasfını uzun süren bir kimlik arayışı ve mücadele sonunda kazanmıştır. Önceleri Mesîhî bir akım olarak başlayan bu dinî hareket, yaygın olarak bilindiği tarihten daha geç dönemlerde, Filistin, Yakındoğu ve Ortadoğu'daki eski medeniyetlerle ilk temastan sonra, Sâmirî Yahudiliği ve Hıristiyanlık sentezi bir kültür olarak teşekkül etmiştir. Bu hareketin başlangıçtaki adı İslâm değil, "Hagarism" yani "Hâcerilik"ti. Çünkü Crone ve Cook'a göre ilk dönem gayrimüslim kaynakların hiçbirinde Müslüman veya İslâm ismi geçmemektedir. VII. yüzyıl Süryânî kaynaklarda Müslümanlar Hz. İbrahim'in eşi Hâcer ve oğlu İsmâil'e nispetle "Hâceriler" olarak tanımlanmaktaydı.<sup>87</sup> İslâmî rivâyetler yerine gayrimüslimce yazılan kaynaklara yönelmelerinin sebebi, kaynaklara şüpheyile yaklaşmakla birlikte yine de İslâm tarihini bu kaynaklara dayanarak inşaya çalışan meslektaşlarının sergiledikleri tenakuza düşmek istememeleridir.<sup>88</sup> Crone ve Cook'un Wansbrough'un çalışmalarından etkilendiklerini *Hagarism*'in önsözünde su ifadeleriyle açıkça belirtmişlerdir: "Wansbrough'nın İslâm geleneğinin tarihselliğine yönelik şüphecî tutumuna kendimizi kapalı tutsaydık, İslâm'ın orijini ile ilgili bu kitapta

<sup>86</sup> Hawting, "John Wansbrough, Islam and Monotheism", 29-31.

<sup>87</sup> Patricia Crone – Michael Cook, *Hagarism: the Making of Islamic World*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 9.

<sup>88</sup> Crone - Cook, *Hagarism*, 3, 238; Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, (Princeton: Princeton University Press, 1987), 215.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

ortaya konan teorileri üretemezdik".<sup>89</sup> R. Stephen Humphreys'in, "Crone ve Cook argümanlarını baş döndürücü ve acımasız bir şekilde ima, telmih ve analogi yoluyla iletmeyi tercih etmişlerdir" ifadesi, adı geçenlerin dil ve üslup bakımından da Wansbrough'nın etkisi altında kaldıklarını göstermektedir.<sup>90</sup> Hâricî kaynaklardaki sınırlı bilgilerle İslâm tarihinin erken döneminin nasıl inşa edilebileceği hususu, her iki yazarın da sessiz kaldığı bir konudur.

"Bu, mü'min olmayanların mü'min olmayanlara yazdığı bir eserdir"<sup>91</sup> ifadesi, Müslümanları ikna gibi bir endişe taşımadıklarını göstermektedir. Yazarlar gayrimüslimlere ait eserlere yönelik kaynak eleştirisine girmemiş, sadece bu kaynaklarda yer alan kurgularını destekleyecek bilgileri aktarmakla iktifa etmişler, uygun düşmeyen bilgilere de yer vermemişlerdir.<sup>92</sup> Ne zaman ve niçin yazıldığı, hangi ortamda yazıldığı, edebî değerinin ne olduğu gibi soruların cevabını ortaya koymaksızın polemiksel nitelik arz eden gayrimüslim kaynakların kullanılması, hele hele İslâmî rivâyet malzemesine tercih edilmesi, ilmîlikle bağdaştırılamayacak bir yaklaşım tarzıdır. Bu sebeptendir ki ünlü oryantalist Joseph van Ess, *Hagarism*'de ortaya konan hipotezlerin reddine dahi gerek olmadığını, çünkü bunların detaylıca ispat edilmediğini ileri sürmüştür.<sup>93</sup>

Wansbrough'nın revizyonist çizgisindeki bir başka İslâm tarihçisi ise Gerald R. Hawting'dir. İslâm'ın doğuşu ile putperestlik arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında, Wansbrough'ya benzer şekilde, İslâm'ın orijiniyle ilgili İslâm kaynaklarının ortaya koyduğu bilgilerin güvenilir olmadığını ileri sürmüş, Kur'ân'ın müşriklerle olan polemğinde kastedilenin geleneksel olarak bilinen müşrik grup olmayıp, Tanrının mesajını yorumlamada müşriklerle aynı durumda olan Yahudiler ve Hıristiyanlar olduğunu iddia etmiştir. Görüşünü desteklemek için Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların karşılaşmalarında polemiksel tarzda birbirlerini şirkle suçladıklarına dair birçok örneğe atıfta bulunmuştur.<sup>94</sup> Hawting de hocası Wansbrough gibi çalışmasının eleştirel, yerleşik kanaatleri sarsıcı ve sorgulayıcı olduğunu, pek çok insanın gerçek diye bildiği şeyler hakkında

<sup>89</sup> Crone - Cook, "Preface", *Hagarism*, 8.

<sup>90</sup> R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, (London, 1991), 85.

<sup>91</sup> Crone - Cook, "Preface", *Hagarism*, 8.

<sup>92</sup> Michael G. Morony, "Review of Hagarism", *Journal of Near Eastern Studies* 41/2 (1982):158.

<sup>93</sup> Joseph van Ess, "Review of Hagarism", *The Times Literary Supplement*, (7 July 1978): 998.

<sup>94</sup> Gerald R.Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 16.

şüpheler uyandırabileceğini, ancak bunun benimsediği metodun bir iktizası olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>95</sup>

### Sonuç

Batı dünyasında İslâm'ın doğuşu ve erken dönem tarihi ile ilgili ortaçağlardan günümüze yapılan çalışmalarda genel olarak polemiksel, tasvirî, tarihsel eleştirel ve revizyonist olarak adlandırılan dört farklı yaklaşım biçiminin varlığı gözlemlenmiştir. Teolojik-polemiksel yaklaşımın ortaya çıkışında İslâm tarihinin erken dönemlerinde vuku bulan olayların tarihini yazmaktan ziyâde, İslâm'ın alternatif bir din olarak tarih sahnesine çıkışı ve süratle yayılışına karşı çıkmak gayesinin ön planda tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu tür çalışmaların ait oldukları dönemin eğilimlerini yansıtmasının dışında İslâm'ın erken döneminin aydınlatılmasına kayda değer bir katkısı olmamıştır.

XVII. yüzyılın başlarından itibaren tasvirî bir tarzda yapılan araştırmaların arka planında ise sömürgecilik veya misyonerlik kaygılarıyla İslâm dinini ve coğrafyasını daha yakından tanıma ihtiyacı rol oynamıştır. Bu tarz eserler İslâmî kaynaklardaki anlatımı yazarlarının zihinlerinde oluşturduğu şablonlara uygun bir tarzda ortaya koymuşlardır. Genel okuyucu kitlesi ve Batı dünyasının pratik bilgi ihtiyacını dikkate alarak yapılan bu çalışmalarda kaynak eleştirisine çok fazla girilmemiştir. Bu yüzden İslâmî kaynakların Batı dillerine çevirileri niteliğini taşımaktan öteye gidememekle eleştirilmiştir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen kaynak-eleştirel yaklaşım, Kitâb-ı Mukaddes çalışmalarında hâkim fikirler ile tarihi olayların ancak daha önceki olaylara dayanılarak izah edilebileceği şeklindeki evrimci ve ilerlemeci tarih anlayışından etkilenmiştir. Kaynak eleştirisine ağırlık veren bu tarihçiler, İslâmiyet'i ilahi kaynaklı bir din olarak görmediklerinden, Müslümanların söz konusu metinlerle vahiy geleneği içinde kurdukları ontolojik ilişkiyi göz ardı etmiş, Müslüman toplumunun doğuşunu Yahudi-Hıristiyan geleneğinin uzantısı yahut sosyo-ekonomik sebeplerin etkili olduğu sosyal bir hareketlilik olarak izah etmeye çalışmışlardır. Sonradan yazılmış olan ihbârî kaynakların tarihselliğine yönelik ciddi şüpheler ortaya koymuş, söz konusu kaynakların otoritesinin sarsmaya çalışmışlardır. Kaynak eleştirel grubun içinden olup kaynaklara tarihsel metinler olarak yaklaşan mutedil bir grup ise yaptıkları isnad-metin analizleriyle

---

<sup>95</sup> Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, 19.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

İslâmî kaynakların kısmî de olsa I. asra ait olayların tarihsel inşâsı için elverişli olabileceği fikrini savunmuşlardır.

1970'li yılların sonlarına doğru klasik İslâm kaynaklarının tarihselliğine yönelik o zaman kadar üretilen şüpheleri aşırı boyutlara taşıyan ve Kur'ân'ın resmen kabul gören bir kitap haline gelişi ve erken dönem dinî ve siyasî olayları tamamen farklı bir şekilde anlatan bir grup daha ortaya çıkmıştır. Kendilerine “revizyonistler” veya “aşırı şüpheciler” adı verilen bu grubun bir kısmı klasik İslâm kitabiyatını edebiyat ürünleri olarak değerlendirip, bunlara dayanarak ilk dönemle ilgili tarihsel inşâya gidilemeyeceğini, bu eserlerin sadece yeni doğmakta olan toplumun kökenlerini ilahi irâdenin yönlendirdiğine inananların tarihi algılama biçimini ortaya koyabileceğini ileri sürerken, bir kısmı da, erken dönem İslâm tarihine ilişkin yapılacak çalışmaların daha ziyade gayrimüslimlerce yazılan Arapça, Süryânîce, İbrânîce, Latince, Ermenice ve Kıptîce hâricî kaynakları esas alması gerektiğini savunmuşlardır. Revizyonistler iddialarını temellendirmek için İslâm kaynaklarının ortaya çıkış süreci ile Kitâb-ı Mukaddes metninin oluşumu arasında paralellik kurmaya çalışmış, neticede Müslümanların on dört asırdır ortaya koydukları İslâm'ın ilk iki asrının tarihselliğine ilişkin birikimi toptan red aşırılığına gitmişlerdir. İslâmî rivâyet malzemesinin menşei ve tarihselliğiyle ilgili farklı epistemolojik öncüllerden hareket ettikleri için, revizyonist oryantalistler ile İslâmî paradigmaya dayanan Müslüman ilim adamlarının bir noktada kesişme şansı gözükmemektedir.

### Kaynakça

- Asfaruddîn, Asma. *The First Muslims: History and Memory*. London: Oneworld Publications, 2013.
- Avcı, Remzi. *Alman Oryantalizmi: Carl Heinrich Becker ve Martin Hartmann Örneğinde Osmanlı Toplum ve Söylemi*. Doktora Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi. Mardin 2018.
- Barton, John - Muddiman, John. *The Pentateuch*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Bennett, Clinton. *In Search of Muhammad*. London and New York, 1988.

- Brown, Jonathan A.C., *Hadith Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: One World, 2009.
- Buaben, Jabal M., *Image of the Prophet Muhammad in the West*. Leicester: Islamic Foundation, 1996.
- Calder, Norman. "The Barahima: Literary Construct and Historical Reality". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994): 40-51.
- Conrad, Lawrence I., "Abraha and Muhammad: some observations apropos of chronology and literary *topoi* in the early Arabic historical tradition". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50 (1987): 225-240.
- Conrad, Lawrence I. "The Conquest of Arwad: A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East". *The Byzantine and Early Islamic Near East, Studies in Antiquity and Early Islam*. Ed. Averil Cameron, and Lawrence I. Conrad. 317-40. Princeton: The Darwin Press, 1992.
- Conrad, Lawrence I. "Editor's Introduction". *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, Josef Horovitz. 15-16. Princeton-New Jersey: The Darwin Press.
- Crone, Patricia – Cook, Michael. *Hagarism: the Making of Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Donner, Fred M. *Narratives of Islamic Origins*. Princeton-New York: The Darwin Press, 1998.
- Donner, Fred M. "Modern Approaches to Early Islamic History". *The New Cambridge History of Islam*. Ed. C. Robinson, 1: 625-647. Cambridge, 2011.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

- Donner, Fred M. "The Study of Islam's Origins since W. Montgomery Watt's Publications". Erişim: 2 Şubat 2019. [https://www.ed.ac.uk/files/atoms/files/professor\\_fred\\_donner.pdf](https://www.ed.ac.uk/files/atoms/files/professor_fred_donner.pdf).
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. 9.Cilt. London, 1820.
- Gilbert, Felix. "What Ranke Meant", *The American Scholar* 56/3 (1987): 393-397.
- Goldziher, Ignaz. "Historiography in Arabic Literature". *Gesammelte Schriften*. Ed. Joseph De Somogyi. 3. Cilt: 359-394. Hildesheim, 1967-73.
- Gökkır, Bilal. *Western Attitudes to the Origins of the Qur'an: Theological and Linguistic Approaches of Twentieth-Century English-Speaking Scholars from William Muir to William Montgomery Watt*. Doktora Tezi, The University of Manchester, Department of Middle Eastern Studies, 2002.
- Görke, Adreas – Schoeler, Gregor. "Reconstruction Early Sira Texts: The Hıgra in the Corpus of 'Urwa b. al- Zubayr". *Der Islam* 82/2 (2005): 209-220.
- Görke, Andreas. "Tarihi Bir Şahsiyet Olarak Hz. Muhammed'in Araştırılmasında Beklentiler ve Sınırlar". Trc. Fatma Kızıl. *Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015): 207-219.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Yakındoğu Seyahatine Dair Eserler Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi". *Oryantalizmi Yeniden Okumak, Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*. Ed. Abdullah Aydınlı-Erdinç Ahatlı-İsmail Albayrak. 153-158. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Hawting, Gerald R. "John Wansbrough, Islam, and Monotheism". *Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam, Method & Theory in the Study of Religion*, Ed. Herbert Berg. 23-38. Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1997.
- Hawting, Gerald R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Hillenbrand, Carole. "William Montgomery Watt: the Man and the Scholar". *The Life and Work of W. Montgomery Watt*, ed. Carole Hillenbrand, 3-19. Edinburg: Edinburg University Press, 2019.
- Hopwood, Derek. "An Approach to Islamic History". *British Society for Middle Eastern Studies* 7 (1980): 24-38.
- Horovitz, Josef. *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*. Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 2002.
- Hourani, Albert. *Batı Düşüncesinde İslâm*. Trc. Celal A. Kanat, İstanbul: Pınar Yayınları, 1994.
- Hoyland, Robert O. "The Earliest Christian Writings on Muhammad: an Appraisal". *The Biography of Muhammad*. Ed. Harald Motzki. 276-295. Leiden, 2000.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. London, 1991.
- Ibn Warraq (ed.). *The Quest for the Historical Muhammad*. New York: Prometheus Books, 2000.
- Ibn Warraq. *The Origins of the Koran, Classic Essays on Islam's Holy Book*. New York: Prometheus Books, 1998.
- Jeffery, Arthur. "The Quest for Historical Muhammad". *The Quest for Historical Muhammad*. Ed. and Trc. Ibn Warraq. 327-48. New York: Prometheus Books, 2000.
- Jones, Charles E. "Obituary of John Wansbrough". *Times*, June 14, 2002.
- Khair, Bustami M. S. "Islamic Studies Within Islam: Definition, Approaches and Challenges of Modernity". *Journal of Beliefs&Values* 58/3 (2007): 257-266.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Koren, Judith - Nevo, Yehuda D. "Methodological Approaches to Islamic Studies". *Der Islam* 68 (1991): 87-125.
- Kurt, Rudolph. "Wellhausen as an Arabist: Julius Wellhausen and his Prolegomena to the History of Israel". *Semita* 25 (1983): 111-115.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

- Lewis, Bernard. "The Study of Islam". *Encounter* 38 (1972): 31-41.
- Lewis, Bernard. *Islam and the West*. New York, 1993.
- Lings, Martin. *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. New York: Inner Traditions International Ltd. and Hertfordshire, UK: George Alan and Unvin, 1983.
- Martin, Richard C. "İslâm Çalışmalarının Tarihi". *Batı'da Din Çalışmaları*. Trc.ve der. Ömer Mahir Alper.199-219. İstanbul: Medipol Yayınları, 2002.
- Mojaddedi, Jawid A. "Taking Islam Seriously: The Legacy of John Wansbrough". *Journal of Semitic Studies* 45 (2000): 103-114.
- Momigliano, Arnaldo. "Gibbon's Contribution to Historical Method". *Historia* 2 (1954): 450-63.
- Morony, Michael G. "Review of Hagarism". *Journal of Near Eastern Studies* 41/2 (1982): 157-159.
- Motzki, Harald. *The Biography of Muhammad: The Issue of Sources*. Leiden, 2000.
- Motzki, Harald. "The Collection of The Qur'an: A Reconsideration of the Western Views in Light of Recent Methodological Developments". *Der Islam* 78 (2001): 1-34.
- Motzki, Harald. "The Murder of Ibn Abi l-Huqayq: On the Origin and Reliability of Some Maḥgāzī-Reports". *The Biography of Muhammad: The Issues of the Sources*. Ed. Harald Motzki. 170-239. Leiden: Brill 2000.
- Noth, Albrecht. *The Early Arabic Historical Tradition, A Source Critical Study*. Trc. Michael Bonner. Princeton: The Darwin Press, 1994.
- Peters, Frank E. "The Quest of Historical Muhammad". *International Journal of Middle Eastern Studies* 23 (1991): 291-315.
- Rodinson, Maxime. "A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad". *Studies on Islam*, Ed. M. Swartz. 23-85. New York, 1981.

- Rogerson, John. *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century England and Germany*. London, 1984.
- Rubbin, Uri. *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*. Princeton: The Darwin Press, 1995.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chappell Hill: North Caroline University Press, 2014.
- Schwartz, Regina. *The Book and the Text; The Bible and Literary Criticism*. Cambridge: Basil Blackwell, 1990.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- Schacht, Joseph. "A Revaluation of Islamic Traditions", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1949): 143-154.
- Southern, Richard W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, 1962.
- Tasseron, Ella Landau. "Process of redaction: The case of the Tamīmite delegation to the Prophet Muḥammad". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1986): 253-70.
- Tolan (ed), John Victor. *Medieval Christian Perceptions of Islam: a Book of Essays*. New York: Garland, 1996.
- Tomar, Cengiz. "Sarasinler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 116-117. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Van Ess, Joseph. "Review of Hagarism". *The Times Literary Supplement*, 7 July 1978: 998.
- Vitkus, Daniel J. "Early Modern Orientalism: Representations of Islam in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe". *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*. Ed. Michael Frassetto- David R. Blanks. 207-230. New York: St. Martin's Press. 1999.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

ON THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE WESTERN  
STUDIES OF ISLAMIC HISTORY

- Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford University Press, 1978.
- Watt, W. Montgomery. "The Reliability of Ibn Ishāq's Sources". *Early Islam: Collected Articles*. W. Montgomery Watt. 13-23. Edinburgh: University Press, 1990.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford, Clarendon Press, 1953.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- Weil, Gustave. *Die poetische Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Momammed, Eine historisch-kritische Skizze*. Stuttgart and Tubingen, 1837.
- Yapp, Malcolm. "John E. Wansbrough". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994): 1-9.

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 125-158

## İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri

*The Value Orientations of Imam-Hatip High School Students*

**Dr. Öğr. Üyesi Ali BALTACI**

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Asst. Prof., Mus Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Philosophy and Religion Sciences, Muş, Turkey  
[a.baltaci@alparslan.edu.tr](mailto:a.baltaci@alparslan.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-2550-8698](https://orcid.org/0000-0003-2550-8698)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 29.05.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 05.07.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Baltacı, Ali. "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 125-158.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451376>

**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-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri

**Öz** ► Bu araştırmanın amacı, imam-hatip liselerinde öğrenim gören öğrencilerin değer yönelimlerini, değer yönelimlerindeki farklılaşmaları çeşitli demografik değişkenler açısından belirlemektir. Betimsel tarama modelinde tasarlanan araştırmaya, Ankara, İstanbul, İzmir, Antalya, Adana, Konya, Trabzon, Erzurum, Malatya, Samsun, Gaziantep ve Diyarbakır illerinde öğrenim gören, karma örnekleme yöntemiyle belirlenmiş toplam 1389 imam-hatip lisesi öğrencisi katılmıştır. Araştırma sonucunda, öğrenciler en fazla hazcılık, güç, itibar; en az hoşgörü, alçakgönüllülük ve iyilikseverlik değerlerine önem atfetmektedir. Ayrıca değer yönelimleri ile cinsiyet ve sınıf düzeyi arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Güç ve geleneksellik değerlerine erkeklerin kızlara göre daha fazla önem atfettikleri; başarı, hazcılık, hoşgörü, iyilikseverlik ve güvenilebilirlik, alçakgönüllülük ve kurallara uyma değerlerine kızların, erkeklere göre daha fazla önem verdikleri belirlenmiştir. Ayrıca, sınıf seviyesi yükseldikçe hazcılık da artmaktadır. Literatürde imam-hatip lisesi öğrencileri üzerinde benzer bir çalışmaya rastlanılmamış olması, bu çalışmanın öncü karakterine vurgu yapmaktadır. Araştırma sonuçları ile son dönemlerde belirginleşen bireyselleşme, sekülerleşme ve hazcı tüketim toplumu tartışmalarına yön verecek nitelikli bilimsel veri sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Değer, Değer Yönelimi, İmam-Hatip, Öğrenci, Schwartz Değer Kuramı.

### *The Value Orientations of Imam-Hatip High School Students*

**Abstract** ► The aim of this study is to determine the value orientations of students in imam-hatip high schools, their differences in value orientations in terms of various demographic variables. A total of 1389 imam-hatip high school students from Ankara, Istanbul, Izmir, Antalya, Adana, Konya, Trabzon, Erzurum, Malatya, Samsun, Gaziantep, and Diyarbakir participated in the study that was designed in descriptive survey model. As a result of the research, the values that students are most important are hedonism, power, and reputation; the values they notice to the least importance to tolerance, humility, and benevolence. In addition, a significant relationship was found between value orientations and gender and grade level. It was determined that boys attach more importance to the power and traditional values than girls; that girls give more importance to success, hedonism, tolerance, benevolence, and trustability, humility and obeying rules than boys. In addition, as the class level increases, so does hedonism. The fact that a similar study was not found in the literature on imam-hatip high school students emphasizes the pioneering character of this study. With the results of the research, qualified scientific data that will guide the debates of individualization, secularization and hedonistic consumer society which have become more prominent in the recent period are presented.

**Keywords:** Value, Value Orientation, Imam-Hatip, Student, Schwartz Value Theory.

### Extended Summary

In an increasingly individualized world, values are questioned and are rapidly changing. Values are basic and fundamental beliefs that guide or motivate attitudes or actions. They help us to determine what is important to us. Values describe the personal qualities we choose to embody to guide our actions; the sort of person we want to be; the manner in which we treat ourselves and others, and our interaction with the world around us. They provide the general guidelines for conduct. Values in a narrow sense is that which is good, desirable, or worthwhile. Values are the motive behind purposeful action. They are the ends to which we act and come in many forms. Personal values are personal beliefs about right and wrong and may or may not be considered moral. Cultural values are values accepted by religions or societies and reflect what is important in each context. The Theory of Basic Human values, developed by Shalom H. Schwartz, is a theory in the field of intercultural research. The author considers the theory as an essential extension of previous approaches to comparative intercultural research theories, such as the Hofstede's cultural dimensions theory, and has been extensively applied in cross-cultural studies of individual values. The Theory of Basic Human Values tries to measure Universal Values that are recognized throughout all major cultures. Schwartz's theory identifies ten such motivationally distinct values and further describes the dynamic relations amongst them. To better graphically portray these relationships, the theory arranges the ten values in a circular structure.

Determining the value orientations of young people is important for recognizing social dissolution. In addition, it is possible to know what they prioritize in the lives of young people through value orientation. In this way, social processes can be observed better by understanding the increasingly different value judgments and value orientations. Due to its transitive and dynamic structure, values are a phenomenon that can be transmitted by education but requires considerable individual effort to transform it into attitude. From this point of view, rather than the structural meaning of value, it is necessary to emphasize its meaning in the life of the individual and his efforts to make life meaningful. Religion is an important carrier in the formation of value judgments and tendencies of individuals. Religion also has its own value system. In this respect, the determination of the value orientations of the students involved in the process of teaching religion will clarify both the value teaching of religion and the internalization of social values.

## THE VALUE ORIENTATIONS OF IMAM-HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS

The success of the education system is measured by the acquisition of sensory situations, including values, as well as theoretical and practical knowledge and skills included in the curriculum. In this respect, what is expected from a balanced education system is not only to provide knowledge and skills, but also to provide emotional development of the student. At this point, knowing the value orientations of the students will determine the operability of the values presented in religious education and the degree to which the different values can be gained to the students. The main reason for conducting this study is the social perception that the value orientations of imam-hatip high school students move away from the values included in the religious education program and gain an increasingly individual identity. The continuation of recent debates based on deism or erosion of values points to the existence of a significant problem in the social sphere.

The aim of this study is to determine the value orientations of students in imam-hatip high schools, their differences in value orientations and the tendency of changes in their values in the process of education in terms of various demographic variables. A total of 1389 imam-hatip high school students from Ankara, Istanbul, Izmir, Antalya, Adana, Konya, Trabzon, Erzurum, Malatya, Samsun, Gaziantep, and Diyarbakir participated in the study that was designed in descriptive survey model. Mixed sampling (simple random sampling and stratified sampling) method was used to determine the sample. In this study, the value orientations of imam-hatip high school students were determined by using Schwartz's 57-item value scale. The data collected with the measurement tool were analyzed with SPSS package program.

In this study 49.3 % of the students were male; 25.7 % of them are in 12th grade. In addition, 43.3% of the family's monthly income is less than three thousand TL and 45.9% of the families have low-level economic means; 32 % have at least one sibling; 73% do not have a room of their own; 9% read books regularly, 82 % use the Internet for at least 2 hours per day and 7 % perform their daily prayers regularly; 36 % of the participants think that religion has no effect on their lives; 42 % define themselves as religious and 83% define themselves as "primarily Muslim"; 59 % of the participants watch TV for 3 hours or more every day; 76 % do not read any books/journals/newspapers except textbooks/test books. Finally, 89 % of the participants consider leaving the country when it is possible; 82% have no future expectations; 15 % want to continue higher religious education.

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

As a result of the research, the values that students are most important are hedonism, power, and reputation; the values they notice to the least importance to tolerance, humility, and benevolence. In addition, a significant relationship was found between value orientations and gender and grade level. Finally, this study determined the value orientations of imam-hatip high school students. Value orientations are highly dynamic structures that vary from person to person or from one specific period to another. Due to the nature of the social sciences, the subjects studied tend to give different results in different contexts. In this respect, this research was conducted on a narrow sample and with the logic of quantitative research. It may be suggested that future researches should be designed in qualitative research or mixed design in order to better determine the values.

### Giriş

Gelişen bilim ve teknoloji ile birlikte bir toplumu bir arada tutan temel olgular dönüşüme uğramış; yeni gerçekliklere bağlı olarak gelişen olgu ve dönüşen kavramlar belirlemeye başlamıştır. Toplumsal olgulardaki bu değişim, aslında Baumann'a göre toplumsal değerlerin bozularak yeni formları oluşturması veya somut olan herşeyin buharlaşarak yeniden yoğunlaşması sürecidir.<sup>1</sup> Toplumsal alanda değişim, bireysel alanlara da yansımış ve bireylerin sahip olduğu ilke, yaşam biçimi ve değerler hızlı bir dönüşüme uğramıştır. Bu noktada değer, iyi, uygun, istendik veya değerli olarak önem atfedilen inançlar olarak ifade edilebileceği<sup>2</sup> gibi, benlikle ilişkili anlamlandırmalar veya bir olay, olgu veya nesneye önem atfetmek ya da onu var olduğu hali ile korumak için özel bir gayret içinde olmak anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Bireysel veya toplumsal olarak özellikli bir davranış kalıbına veya hayat anlayışına yön veren derin inançlar<sup>4</sup> olarak da tanımlanabilen değer, bir davranışın sergilenme biçimine rehberlik eden veya belirli inanışlardan üstün tutulan bir üst inanç sistemidir.<sup>5</sup> Ayrıca bireyin veya

---

<sup>1</sup> Dennis Smith, *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity* (New York: John Wiley & Sons, 2013), 53.

<sup>2</sup> Talcott Parsons, "On the Concept of Value-Commitments", *Sociological Inquiry* 38/2 (1968): 137.

<sup>3</sup> Daniel Bar-Tal, *Group Beliefs: A Conception for Analyzing Group Structure, Processes and Behavior* (New York: Springer Science & Business Media, 2012), 28.

<sup>4</sup> Toni Rønnow-Rasmussen, "Analysing Personal Value", *The Journal of Ethics* 11/4 (2007): 407.

<sup>5</sup> David C. Bauman, "Leadership and the Three Faces of Integrity", *The Leadership Quarterly* 24/3 (2013): 415.

## THE VALUE ORIENTATIONS OF IMAM-HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS

toplumun herhangi bir olguya ilişkin tutumlarının belirli düzeyde tutarlık içeren kurgusal oluşumu olan değerler, gerek bireyin davranışına yön verme gerekse bireyin çevresini algılamak için kullandığı mekanizma ve stratejileri belirleme fonksiyonuna sahiptir.<sup>6</sup> Bunun yanında bireyin, yaşantısına yön verecek manevi ve bedensel denge ile yaşamın anlamına ulaşma istenci ve sosyal kabul ihtiyacıyla ilişkili olan değerler, bireyin eylem veya inançlarında veya karar süreçlerinde belirleyici olan ilkeler, temel inançlar, fikirler, standartlar veya yaşamı algılama biçimine göndermede bulunmak için kullanılır.<sup>7</sup> Söz konusu inançlar, idealler, standartlar, yaşamı algılama biçimi, bireysel bütünlük veya algılanan kimlikle de yakından ilintilidir.<sup>8</sup> Bireyin öznel ve nesnel nitelikte zengin bir değerler sistemine sahip olması, değerlerin sosyal alanda inşa edilen ancak bireyin yaşantısına da etki eden yönüne vurgu yapmaktadır. Ayrıca yaşanan coğrafi bölge, zaman ve kültürel yapı da bireyin değer yönelimini etkilemektedir. Oldukça farklı kaynaklardan etkilenen değer olgusunun, bir toplumdaki diğerine ve toplumu oluşturan her bireyde değişiklik gösterdiği de bilinmektedir.<sup>9</sup>

Bireyin hayata bakışının temel belirleyicilerinden olan değerler, hayata karşı duruşun veya sahip olunan hayat felsefesinin de izlerini taşır.<sup>10</sup> İnsan hayatına yön veren ve onun davranışlarını şekillendiren değerler, zaman içinde gelişen karakter kurgusunda bireyin temel rehberidir.<sup>11</sup> Değerlerin bireysel etkilerinin yanı sıra, toplumsal fonksiyonları da söz konusudur. Toplum içinde kişilerarası ilişkileri sağlama ve toplumun sosyokültürel yapısını oluşturma ve devam ettirmede etkin olan değerler, bireyin sosyal kimlik kazanma veya sosyalleşme sürecinin temel unsurlarındandır.<sup>12</sup>

---

<sup>6</sup> Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (London: Simon and Schuster, 2009), 53.

<sup>7</sup> Paul C. Stern v.dğr., "A Value-Belief-Norm Theory of Support for Social Movements: The Case of Environmentalism", *Human Ecology Review*, 1999, 83.

<sup>8</sup> Raymond Boudon, *The Origin of Values: Reprint Edition: Sociology and Philosophy of Beliefs* (New York: Routledge, 2017), 29.

<sup>9</sup> Kevin Mott-Thornton, *Common Faith: Education, Spirituality and the State* (New York: Routledge, 2018), 53.

<sup>10</sup> Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 36.

<sup>11</sup> Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2006): 326.

<sup>12</sup> Ali Rıza Aydın, "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009): 93.

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

Güngör'e göre değerler içerisinde yer alan normların öğrenilmesi ve benimsenmesi, toplum içinde yaşayan bireyin sosyalleşmesiyle mümkün olmaktadır. Sosyalleşmeden kast edilen ise insanın biyolojik bir varlık olmasının yanında sosyal bir varlık olması ve toplumun bir üyesi haline gelmesidir.<sup>13</sup> Schwartz'a göre değerler bireysel ve grup içinde var olma veya sosyalleşme sonucunda edinilen öğrenme ve tecrübelerin toplamıdır.<sup>14</sup> Bireyin sahip olduğu her değer, başka bir değere bağlı veya başka bir değeri temel alarak oluşmakta; değerler, birbirleri üzerinde birikimli bir şekilde gelişmektedir. Böylelikle belirli değerler yaşam içinde öne çıkarken, bazıları geri plana itilebilmektedir.<sup>15</sup> Örneğin cömertlik veya yardımseverlik gibi değerler yaşamın belirli dönemlerinde ön plana çıkan ve etkisi gözlenen değerlerdir.

Literatürde, değerlerin farklı tanımları yapıldığı gibi farklı sınıflandırmaları da yapılmıştır. Rokeach (1973), değerleri "Gaye/amaç değerler" (Terminal Values) ve "Vasıta/araç değerler" (Instrumental Values) olarak ikiye ayırmaktadır. Güngör'ün Rokeach'ten aktardığına göre, vasıta değerler "gaye değerlerin elde edilmesi yolunda gerekli görülen vasıtaları temsil ederler. Rokeach'ten örnek verecek olursak, "eşitlik", "aile güvenliği", "kendine saygı", "sosyal itibar" birer gaye-değerdir. Bunların yanında "nezaket", "sorumluluk", "zekâ" birer vasıta-değer teşkil eder.<sup>16</sup>

Schwartz ve arkadaşları ise Rokeach'ın 1973'te geliştirdiği sınıflandırmayı geliştirerek yeni bir değer sınıflandırması yapmışlardır.<sup>17</sup> Buna göre değerler, bütün birey ve toplumların gereksinim duyduğu üç evrensel ihtiyaca cevap vermektedir: "fizyolojik/biyolojik organizmalar olarak bireylerin ihtiyaçları", "uyumlu sosyal etkileşim ihtiyaçları", "grupların işlevini ve varlığını sürdürme ihtiyaçları". Schwartz ise, ilk dönemde geliştirdiği Schwartz Değerler Envanteri'nde (Schwartz Value Inventory-SVI), değerleri; Güç (Power), Başarı (Achievement), Hazcılık (Hedonism), Uyarım (Stimulation), Özyönelim (Selfdirection), Evrenselcilik (Universalism), İyilikseverlik (Benevolence),

<sup>13</sup> Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırma* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000), 28.

<sup>14</sup> Shalom H. Schwartz, "An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values", *Online Readings in Psychology and Culture* 2/1 (2012): 12.

<sup>15</sup> Shalom Schwartz, "A Theory of Cultural Value Orientations: Explication and Applications", *Comparative Sociology* 5/2-3 (2006): 151-153.

<sup>16</sup> Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırma*, 85.

<sup>17</sup> Shalom H. Schwartz v.dğr., "Refining the Theory of Basic Individual Values", *Journal of Personality and Social Psychology* 103/4 (2012): 663.

Geleneksellik (Tradition), Uyma (Conformity), Güvenlik (Security) olmak üzere on grupta sınıflandırmıştır.<sup>18</sup>

Toplumsal yaşamdan kopuk olmayan değerler, bir kültürel bağlam içinde oluşur ve hem kültürü etkiler hem de ondan etkilenir. Bu açıdan değerlere yüklenen anlamın ve değer önceliğinin, bir kültürden diğerine değişkenlik göstermesi kaçınılmazdır.<sup>19</sup> Ayrıca, kültüre ait değerlerin, kültürün içinden çıktığı toplumsal bağlamdan ayrı ele alınması söz konusu olamaz; toplumsal yaşama anlam katan değerlerin bir toplumun kimliğini oluşturduğu ve toplumsal ilişkileri belirlediği de unutulmamalıdır.<sup>20</sup> Toplum içinde öncelenen değerlerin bilinmesiyle toplumsal yapıyı oluşturan kurum, süreç ve rollerin analiz edilmesi kolaylaşmaktadır. Bu açıdan toplumun sahip olduğu değerler, toplumsal sistemin alt mekanizmalarına (eğitim, din, adalet vb.) yansımakta ve bu mekanizmaları şekillendirmektedir.<sup>21</sup> Eğitim sistemi içinde toplumsal değerlerin korunması amacıyla her derece ve kademedeki çeşitli değerler eğitimi faaliyetleri yapılmakta<sup>22</sup>, bu amaçla eğitim programlarına öğrencilere kazandırılmak üzere çeşitli kök değerler ilave edilmektedir.<sup>23</sup> "Kök değerler" eğitim programında "adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik" olarak belirlenmiş olup söz konusu değerler, öğrenme öğretme sürecinde, hem kendi başlarına hem ilişkili olduğu alt değerlerle hem de öteki kök değerlerle birlikte ele alınmaktadır.<sup>24</sup>

Toplumsal yapı içinde farklı unsurlarla etkileşim içinde olan değerlerin, din

---

<sup>18</sup> Shalom H. Schwartz, "Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values?", *Journal of Social Issues* 50/4 (1994): 19-45.

<sup>19</sup> Amir N. Licht v.dğr., "Culture Rules: The Foundations of the Rule of Law and Other Norms of Governance", *Journal of Comparative Economics* 35/4 (2007): 663.

<sup>20</sup> Suat Cebeci, "Milli Kimlik Bağlamında Din-Kültür İlişkisi", *Akademik İncelemeler Dergisi (AİD)* 3/2 (2008): 6; Asım Yapıcı, "Kuramdan Yönteme 'Ruh Sağlığı-Din' Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 11/2 (2011): 33.

<sup>21</sup> Ian Craib, *Modern Social Theory* (New York: Routledge, 2015), 36.

<sup>22</sup> Oktay Akbaş, "Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış", *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/16 (2008): 13.

<sup>23</sup> İsmail H. Demircioğlu - M. Ahmet Tokdemir, "Değerlerin Oluşturulma Sürecinde Tarih Eğitimi: Amaç, İşlev ve İçerik", *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/15 (2008): 75.

<sup>24</sup> MEB, "Milli Eğitim Bakanlığı 2023 Eğitim Vizyonu Belgesi", 2018, 5, (Erişim: 28/06/2019; <http://2023vizyonu.meb.gov.tr/>)

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

ile de etkileşimi söz konusudur.<sup>25</sup> Antik dönemlerde dinin temel kaynak olması yoğun olarak tartışılmış; örneğin Platon, ahlaki olarak doğru olan eylemlerin tanrı istediği için doğru olmadığını, aksine eylemler ahlaki olarak doğru olduğundan tanrının söz konusu eylemleri emrettiğini savunmuştur.<sup>26</sup> Buna karşın mutlak değer kaynağı olarak tanrının görüldüğü dönemlerde, insanın mutlak güç sahibi ile ilişkisinde ve inancının merkezinde, mutlak güç kaynağı olarak değerleri belirleyen tanrı varlığı yer alır.<sup>27</sup> İslam düşüncesinde değerler, hüsün ve kubuh<sup>28</sup> temelli tartışmalara konu olmuştur. Bu noktada değerlerin, tanrı kaynaklı olduğunu, değerlerin tanrı inancı olmaksızın açıklanamayacağını savunan ve tanrıyı odak noktasına alan görüşler<sup>29</sup> olduğu gibi, Platon'un değerlere ilişkin görüşlerine yaklaşan savunular da söz konusudur.<sup>30</sup> Aydınlanma dönemi ile birlikte din kaynaklı değer olgusu yerini, gündelik yaşam pratikleri, gelenekler ve çeşitli mantık yürütmelere dayalı değer savunularına bırakır. Son dönemlerde özellikle Batı'da artan bireyselleşme ve pozitivistimin getirisi olan sekülerleşmenin etkisi ile değerler, günlük yaşam içinde gerektiği ölçüde var edilen, çeşitli politik süreçlerden etkilenen, kaynağını dinden alsa da doğrudan dine atıf yapmayan bir forma kavuşmuştur.<sup>31</sup>

Değerlerin oluşmasına belirli ölçüde kaynaklık eden din, bireyin karakter ve toplumsal kimliğinin gelişmesinde başat rolü üstlenirken; dinin temellerini de değerler oluşturmaktadır.<sup>32</sup> Değerler gibi din de insanın anlam arayışına ve pozitif psikolojik durumuna katkı sunan, insanın manevi alana sirayet etmesini sağlayan

---

<sup>25</sup> Ulusoy - Dilmaç, *Değerler Eğitimi*, 26.

<sup>26</sup> Murtaza Korlaeçi, "Din-Felsefe Etkileşimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999): 73.

<sup>27</sup> Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Washington: Catholic University of America Press, 2019), 13-17.

<sup>28</sup> الحسن والقبح: İyilikle kötülüğün mahiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu olan kelâm, ahlâk ve fıkıh usulü terimi. Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 1999), 19: 59-69.

<sup>29</sup> Ayhan Aydın, *Felsefe Düşünce Tarihi* (Ankara: Pegem A. Yayıncılık, 2017), 241.

<sup>30</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 22-24.

<sup>31</sup> Derek Hodson, *Teaching and Learning About Science: Language, Theories, Methods, History, Traditions and Values* (New York: Brill Sense, 2009), 26-29.

<sup>32</sup> Donald Wiebe, "On Theological Resistance to the Scientific Study of Religion: Values and the Value-Free Study of Religion", *The Science of Religion: A Defence* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2019), 22.

yegâne araçtır.<sup>33</sup> Tüm dinler, kendi değer sistemlerini oluşturarak takipçilerine hayatın anlamına ulaşma noktasında söz konusu değerler ile rehberlik ettiklerini savunurlar. Bu açıdan bir dini kabul eden birey, hayatın anlamına ulaşmak gayesiyle o dinin değerlerini de benimseme gereği duyar.<sup>34</sup>

Din ve değerler arasındaki derin ve yakın ilişki, din eğitimi yoluyla değerlerin topluma aktarılmasını kolaylaştırmaktadır.<sup>35</sup> Din eğitimi yalnızca formal olarak sunulmamakta enformal süreçleri -sosyalleşme ile bir dine ait değer ve pratiklerin öğretilmesi vb.- de ihtiva etmektedir.<sup>36</sup> Bu yönü ile imam-hatip liseleri, değerlerin yeni nesillere öğretilmesinde önemli bir din öğretimi kurumudur. İmam-hatip liselerinde formal din eğitimi yapılmakta; bir dine ilişkin temel kuralların öğretilmesinin yanı sıra dinler üstü çokkültürlü bir felsefeye sahip olan bir din eğitimi programı öğrencilere sunulmaktadır.<sup>37</sup> Ayrıca imam-hatip liselerinde yer alan hemen her ders içinde kök değerler yer almakta; bunun yanında öğrenciye kazandırılması istenen farklı değerler de çeşitli din derslerine gömülü bir şekilde yer almaktadır.<sup>38</sup> Bu yönü ile değerler eğitiminin, din eğitiminin önemli bir parçasını oluşturduğunu belirtmek olasıdır.

Eğitimden sisteminin başarısı, öğretim programında yer alan kuramsal ve uygulamalı bilgi ve becerilerin yanında, içinde değerlerin de olduğu duysal durumların öğrencilere kazandırılması ile ölçülür.<sup>39</sup> Bu açıdan dengeli bir eğitim sisteminden beklenen salt bilgi ve beceri kazandırması değil, aynı zamanda öğrencinin duygusal gelişiminin de sağlanmasıdır.<sup>40</sup> Benzer bir durum din eğitimi için de belirlenebilir. Başarılı bir din eğitiminden bahsedebilmek için öğrencide

<sup>33</sup> Sarah Johnsen - Suzanne Fitzpatrick, "Faith, Values and Metaphysical Positionality", *How to Research Religion: Putting Methods Into Practice* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 59.

<sup>34</sup> Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, "Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011): 41.

<sup>35</sup> Mustafa Arslan - Esra Tunç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimindeki Farklılaşmalar", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013): 15.

<sup>36</sup> Nurullah Altaş, *İlköğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayın, 2001), 33.

<sup>37</sup> İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında: Bir okul: İmam-Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı...* (TESEV Yayınları, 2007), 53.

<sup>38</sup> Recai Doğan - Nurullah Altaş, "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2004): 34.

<sup>39</sup> Servet Özdemir, *Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 122.

<sup>40</sup> Ayhan Aydın, *Sınıf yönetimi* (Ankara: Pegem A. Yayıncılık, 2017), 53.

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

din öğretim programının sarmal yapısına uygun olarak edindiği bilgi, beceri ve tutumlar ile duyuşsal kazanımların gözlenmesi gereklidir.<sup>41</sup> Bu açıdan imam-hatip lisesi öğrencilerinin değer yönelimlerinin belirlenmesi, onlara sunulan din eğitimi faaliyetlerinin kalitesinin veya din öğretiminin amaçlarına ulaştığının bir göstergesidir. Bu noktada öğretim programında açık ve örtük bir şekilde yer alan bilgi, beceri, tutum, davranış ve değerlere sahip olan öğrencilerin yetiştirilmesi ile genelde eğitim özelde ise din eğitim sisteminden istenen başarının yakalanabileceği söylenebilir.

Ayrıca imam-hatip öğrencilerinin gelecekte toplum içindeki konumları, toplumsal değerleri içselleştirmeleri ölçüsünde kolaylaşacak; toplumun değerleri ile tümleşik bir neslin yetişmiş olması önem kazanacaktır. Toplumsal değerlerin bilgisi çoğu durumda din kökenlidir ve dini bilgi de değerlerin yönlendirilmesiyle içselleştirilip anlamlı hale dönüştürülür.<sup>42</sup> Din ile değerler arasındaki söz konusu simbiyotik süreç, dini bilginin davranışa dönüşmesini gerektirir. Böylelikle dini bilgi kişinin tutum ve davranışlarına yansiyacak ve zamanla içselleştirilerek bir değer haline alacaktır.<sup>43</sup> İmam-hatip lisesi öğrencilerinin değerleri, inandıkları dinin görgül değer sistemi, toplumsal değerler ve formal din eğitiminin öğrenciyi kazandırmayı amaçladığı değerler ile ne derece örtüştüğünü de görünürleştirilecektir. Bu noktada öğrencilerin değer yönelimlerinin bilinmesi, din eğitimi içinde sunulan değerlerin işlerliği ve farklı değerlerin öğrencilere ne derece kazandırılabilir olduğunu da belirleyecektir.

Bu çalışmanın yürütülmesindeki temel gerekçe, imam-hatip lisesi öğrencilerinin değer yönelimlerinin, din eğitim programında yer alan değerlerden uzaklaştığına, giderek dünyevileşen bireysel bir kimlik kazandığına yönelik toplumsal algıdır.<sup>44</sup> Son dönem tartışmaların deizm veya değerler aşınması temelli

---

<sup>41</sup> Nurullah Altaş, “Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003): 19-42; İbrahim Aşlamacı, “İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle ilgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, *Turkish Studies* 12/10 (2017): 49-80.

<sup>42</sup> Mustafa Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004): 13.

<sup>43</sup> Stephen Armet, “Religious Socialization and Identity Formation of Adolescents in High Tension Religions”, *Review of Religious Research*, 2009, 281.

<sup>44</sup> Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, 2. Baskı (Ankara: Orient Yayınları, 2015).

sürmesi, toplumsal alanda belirgin bir sorunun varlığına işaret etmektedir.<sup>45</sup> Ancak değerlerin yozlaştığı veya negatif anlam içeren değerlere (hazcılık, güç, vb.) daha fazla önem verildiği düşüncesi,<sup>46</sup> bu çalışmanın yürütülmesindeki esin kaynaklarından. Bu açıdan öğrencilerin sahip oldukları değerlerin belirlenmesinin yanında, din öğretim programında yer alan temel değerlerin geliştirilmesi ve bu değerler doğrultusunda eğitim etkinliklerinin planlanmasına yönelik önerilerin geliştirilmesi umulmaktadır. Ayrıca araştırma ile toplumsal dönüşümün dinamikleri arasında yer alan değer dönüşümüne yönelik tartışmalara nitelikli bilimsel veri sunulması ve toplumda var olan değer erozyonunun<sup>47</sup> yönelim ve yoğunluğunun belirlenmesi beklenmektedir.

Bu araştırmanın amacı, değerler eğitiminin uygulandığı imam-hatip liselerinde öğrenim gören öğrencilerin değer yönelimlerini, çeşitli demografik değişkenler açısından belirlemektir. Araştırmanın amacı doğrultusunda cevabı aranacak temel problemler şunlardır: (1) İmam-hatip lisesi öğrencilerinin değer yönelimleri nasıldır? (2) İmam-hatip lisesi öğrencilerinin cinsiyet ve sınıf düzeyleri, değer yönelimlerini ne düzeyde farklılaştırmaktadır?

## Yöntem

### Araştırma Deseni

Bu çalışma nicel araştırma yöntemlerinden, betimsel tarama modelinde tasarlanmıştır. Betimsel tarama modelinde, belirli değişkenler arasındaki ilişkilere odaklanılarak örnekleme bu değişkenlerin ne derece tespit edildiği belirlenmeye; kısaca duruma ilişkin bir fotoğraf çekilmeye çalışılır.<sup>48</sup> Genellemelere izin veren nicel araştırma sonuçlarından hareketle, örneklem verilerinin evrene genellemesi yapılabilir. Nicel çalışma genellemelere gidebilmek amacıyla mümkün olduğunca çok sayıda örnekleme ulaşmaya çalışır.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Mahsum Aytepe, "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (t.y.): 113-136.

<sup>46</sup> Mebrure Doğan, "Ergenlerin Değer Yönelimleri ve Değer Yönelimlerinin İnternet Bağımlılığıyla İlişkisinin İncelenmesi", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/10 (2018): 263-285.

<sup>47</sup> Nazlı Cihan, "Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış", *Electronic Turkish Studies* 9/2 (2014): 429-436.

<sup>48</sup> Burke Johnson - Larry Christensen, *Educational Research: Quantitative, Qualitative and Mixed Approaches* (Sage, 2008), 166.

<sup>49</sup> Martin N. Marshall, "Sampling for Qualitative Research", *Family Practice* 13/6 (1996): 523.

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

### Evren ve Örneklem

Bu çalışmaya Türkiye'nin yedi coğrafi bölgesinden seçilen oniki büyükşehirin (Ankara, İstanbul, İzmir, Antalya, Adana, Konya, Trabzon, Erzurum, Malatya, Samsun, Gaziantep ve Diyarbakır) illerinin merkez ilçelerinde, 2016-2018 yılları arasında öğrenim gören, 1389 imam-hatip lisesi öğrencisi katılmıştır. Örneklemenin belirlenmesinde basit seçkisiz örnekleme ve tabakalı örnekleme yöntemi birlikte kullanılmıştır. Literatürde birden fazla örnekleme kullanılmasına karma veya hibrit örnekleme denilmektedir.<sup>50</sup> Bu noktada güçlü bir temsil özelliğine sahip örnekleme seçiminin geçerli ve en iyi yolu olan basit seçkisiz örnekleme, tanımlanmış bir evrendeki tüm elemanlara, örnekleme seçilmek için eşit ve birbirinden bağımsız şans verir.<sup>51</sup> Diğer bir deyişle tüm elemanların seçilme olasılığı aynıdır ve bir elemanın seçimi diğer elemanın seçimini etkilememektedir.<sup>52</sup> Ayrıca şehirlerdeki toplam öğrenci sayısı ve her ilin ülke genelindeki nüfusu ile oranlanacak şekilde bir asgari öğrenci sayısı belirlenmiştir. Bu yönü ile örneklemede tabakalı örnekleme yöntemi de işe koşulmuştur. Tabakalı örnekleme, evrendeki alt grupların evrendeki ağırlıkları oranında örneklemede temsil edilmesini amaçlayan seçkisiz örnekleme yöntemidir. Tabakalar oluşturulurken imam-hatip lisesi öğrencilerinin benzer sosyoekonomik düzeyden gelmesine, okulların öğretmen sayısı ve diğer imkânlarının da benzeşik olmasına dikkat edilmiştir. Bu kapsamda Ankara'dan 133, İstanbul'dan 146, İzmir'den 122, Antalya'dan 119, Adana'dan 118, Konya'dan 121, Trabzon'dan 102, Erzurum'dan 105, Malatya'dan 94, Samsun'dan 107, Gaziantep'den 120 ve Diyarbakır'dan ise 102 öğrenci çalışmaya dâhil edilmiştir.

Örneklemede yer alan illerin ve illerdeki imam-hatip liselerinin seçiminde ulaşılabilirlik dikkate alınmış; illerdeki orta düzeyde akademik başarı ve sosyoekonomik düzeydeki öğrencilerin devam ettiği okulların seçilmesine gayret gösterilmiştir. Veri toplama aracının ortalama otuz dakikada doldurulmasından hareketle katılımcılar gönüllülük esasına göre belirlenmiş; ölçeği doldurmak

---

<sup>50</sup> Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.

<sup>51</sup> Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", 237.

<sup>52</sup> Charles Teddlie - Fen Yu, "Mixed Methods Sampling: A typology with Examples", *Journal of Mixed Methods Research* 1/1 (2007): 83.

istemeyen öğrencilerin yerine çalışmaya katılmaya istekli öğrenciler araştırmaya dâhil edilmiştir. Veriler 2017 yılı ocak-haziran ayları arasında araştırmacı tarafından örnekleme yer alan illere bizzat gidilerek toplanmış, yanlış veya hatalı doldurulan ölçekler analize dahilmemiş; ölçeklerin baştan savma bir şekilde doldurulmamasına özen gösterilmiştir. Nitelikli veri sağlanmasını garanti altına almak için ölçekler doldurulmadan önce çalışmanın amacı, kapsamı ve kişisel bilgilerinin hiçbir şekilde kullanılmayacağı konusunda öğrenciler bilgilendirilmiştir. Ölçeklerin doldurulması aşamasının öğrencilerin boş derslerine veya ders dışı zamanlarına denk getirilmesine gayret edilmiş, ölçekler doldurulurken çoğunlukla rehber öğretmen veya okul yöneticilerinin süreci gözlemlemesi sağlanmıştır. Ayrıca okul yöneticilerinin isteği üzerine çalışma yapılacak okulların bilgilerinin araştırmada yer almayacağı taahhüt edilmiş; ancak araştırma sonuçları ilgili okullarla paylaşılmıştır.

### Ölçme Aracı

Bu araştırmada kullanılan veri toplama aracı iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde katılımcıların demografik niteliklerini belirlemek için hazırlanmış 'kişisel bilgi formu' ile ikinci bölümünde öğrencilerin değer yönelimlerini belirlemek amacıyla Schwartz, Vecchione, Fischer, Ramos, Demirutku, Dirilen-Gümüş, Ciecuch, Davidov, Beierlein, Verkasalo, Lönnqvist, Lönnqvist ve Konty tarafından geliştirilen 'Portre Değerler Anketi-57'nin<sup>53</sup>, Demirutku ve Dirilen-Gümüş tarafından Türkçe'ye uyarlanan formu gerekli izinler alınarak kullanılmıştır. Kültürel esnekliğe sahip olduğu belirtilen ve bir bölümü Türk öğrenci grubundan toplanan verilerle geliştirilen ölçek, 57 değerden, bu değerler ise 19 değer tipinden oluşmaktadır. Değer tipleri ise özyönelim-düşünme, özyönelim-eylem, uyarılım, hazcılık, başarı, güç-üstünlük, güç-kaynak, itibar, güvenlik-kişisel, güvenlik-toplumsal, geleneksellik, uyma-kurallar, uyma-kişilerarası, alçakgönüllülük, iyilikseverlik-güvenilebilirlik, iyilikseverlik-önemseme, evrensellik-ilgi, evrensellik-doğa ve evrensellik-hoşgörüdür. Ölçek altılı likert türünde puanlanmakta olup ölçekten alınacak en yüksek puan 6'dır. Ölçeğin özgün formunun güvenilirlik katsayısı en düşük .63, en yüksek ise .87 arasında değişmekte olup bu araştırmada .69 ile .93 arasında değişen güvenilirlik katsayıları hesaplanmıştır.

---

<sup>53</sup> Schwartz v.dğr., "Refining the Theory of Basic Individual Values.", 22.

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

### Verilerin Analizi

Ölçme aracıyla toplanan veriler SPSS paket programı ile analiz edilmiştir. Öncelikle öğrencilerin demografik özellikleri sınıflandırılmış, daha sonra verilerin normallik testleri yapılmıştır. Verilerin normal dağıldığı belirlendikten sonra, cinsiyet ve değerler arasındaki ilişkinin belirlenmesinde ilişkisiz örneklem t-testi, sınıf düzeyi ile değer arasındaki ilişkinin belirlenmesinde ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Analiz sonuçlarının sunulmasında, tablo genişlikleri dikkate alınmış ve yalnızca anlamlı ilişki belirlenen boyutlar yorumlanmıştır.

### Bulgular

Tablo 1.'de imam-hatip lisesi öğrencilerinin değer yönelimleri ve değer önceliklerine yönelik bulgular yer almaktadır.

Tablo 1. Öğrencilerin Değer Yönelimlerine İlişkin Bulgular

Değer Tipleri	$\bar{X}$	ss	Öncelik Sırası
İtibar	5.35	.44	3
Güç-Kaynak	5.17	.53	6
Güç-Üstünlük	5.39	.28	2
Başarı	5.28	.68	5
Hazcılık	5.42	.26	1
Uyarılım	5.12	.77	7
Özyönelim- Eylem	5.01	.62	9
Özyönelim- Düşünme	5.07	.57	8
Evrensellik- Hoşgörü	3.82	.67	16
Evrensellik- Doğa	4.22	.76	12
Evrensellik- İlgi	4.18	.55	13
İyilikseverlik- Güvenilebilirlik	3.54	.56	19
İyilikseverlik- Önemseme	3.64	.62	18
Alçakgönüllülük	3.77	.88	17
Uyma- Kişilerarası	4.01	.79	14
Uyma- Kurallar	3.93	.87	15
Geleneksellik	4.95	.32	11
Güvenlik- Toplumsal	4.98	.61	10
Güvenlik- Kişisel	5.31	.51	4

THE VALUE ORIENTATIONS OF IMAM-HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS

Tablo 1. incelendiğinde, katılımcıların (imam-hatip lisesi öğrencileri) en fazla önem atfettikleri değer, hazcılıktır ( $X=5.42$ ). Hazcılık (hedonizm) değeri içerisinde yaşamdan zevk alma beklentisi, yaşamdan zevk alacak şekilde davranmak ve isteklerine düşkün olmak gibi eylem ve davranışlar yer almaktadır. Katılımcıların ikinci sırada önem atfettikleri değer olan güç-üstünlük ( $X=5.39$ ), toplum içinde sosyal güç veya otorite sahibi olmak, güvenilir olmak ve diğerlerinin onun emirlerine uyması, gibi eylem ve davranışları içermektedir. Katılımcıların üçüncü sırada önem atfettikleri değer olan itibar ( $X=5.35$ ), toplum içinde utanılacak bir duruma düşmemek, toplum içinde sahip olduğu imajı korumak ve insanlarla alay edip onları kızdırmamak gibi eylem ve davranışları kapsamaktadır. Buna karşın 17. sırada olan alçakgönüllülük ( $X=3.77$ ), 18. Sırada olan iyilikseverlik-önemseme ( $X=3.64$ ) ve 19. Sırada olan iyilikseverlik-güvenilebilirlik ( $X=3.54$ ), katılımcıların en az önem atfettikleri değerlerdendir. Tablo 2.'de katılımcıları cinsiyetlerine göre değer yönelimleri arasındaki ilişki yer almaktadır.

Tablo 2. Cinsiyet ile Değerler Arasındaki Farklılaşmaya Düzeyi

Değer Tipleri	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	ss	t	p
Güç-Üstünlük	Kız	703	5.36	.25	2.122	.034
	Erkek	686	5.42	.31		
Başarı	Kız	703	5.43	.67	2.275	.023
	Erkek	686	5.13	.69		
Hazcılık	Kız	703	5.51	.21	2.087	.037
	Erkek	686	5.33	.31		
Evrensellik- Hoşgörü	Kız	703	3.91	.64	2.185	.029
	Erkek	686	3.73	.70		
İyilikseverlik- Güvenilebilirlik	Kız	703	3.61	.54	2.348	.019
	Erkek	686	3.47	.58		
İyilikseverlik- Önemseme	Kız	703	3.69	.58	2.045	.041
	Erkek	686	3.59	.66		
Alçakgönüllülük	Kız	703	3.85	.81	2.025	.043
	Erkek	686	3.69	.95		
Uyma- Kurallar	Kız	703	4.02	.85	2.006	.045
	Erkek	686	3.84	.89		
Geleneksellik	Kız	703	4.62	.39	3.297	.001
	Erkek	686	5.28	.25		

Tablo 2. incelendiğinde, katılımcıların güç-üstünlük ve geleneksellik değerlerine erkeklerin kızlara göre daha fazla önem atfettikleri belirlenmiştir

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

( $p < .05$ ). Buna karşın başarı, hazcılık, evrensellik-hoşgörü, iyilikseverlik-güvenilebilirlik, iyilikseverlik-önemseme, alçakgönüllülük ve kurallara uyma değerlerine kızların, erkeklere göre daha fazla önem verdikleri belirlenmiştir ( $p < .05$ ). Bu kapsamda cinsiyet ile anlamlı ilişki göstermeyen değer boyutları, itibar, güç-kaynak, uyarılım, özyönelim- eylem, özyönelim- düşünme, evrensellik-doğa, evrensellik- ilgi, uyma-kişilerarası, güvenlik- toplumsal, güvenlik- kişisel olarak sıralanabilir. Tablo 3.'te sınıf düzeyine göre katılımcıların değer yönelimlerine ilişkin bulgular yer almaktadır.

Tablo 3. Sınıf Düzeyi ile Değerler Arasındaki Farklılaşma Düzeyi

Değer Tipleri	Sınıf Düzeyi	N	$\bar{X}$	ss	F	p	Fark
Başarı	9	351	5.44	.71	5.452	.001	9>12
	10	339	5.36	.65			9>11
	11	342	5.25	.61			9>10
	12	357	5.07	.75			
Hazcılık	9	351	5.23	.36	4.054	.007	12>11
	10	339	5.35	.16			12>10
	11	342	5.49	.23			12>9
	12	357	5.61	.29			
Uyma- Kurallar	9	351	4.13	.91	4.166	.006	9>12
	10	339	4.03	.83			9>11
	11	342	3.87	.89			9>10
	12	357	3.69	.85			
Evrensellik- Hoşgörü	9	351	4.01	.65	4.665	.003	12>11
	10	339	3.86	.69			12>10
	11	342	3.76	.72			12>9
	12	357	3.65	.62			

Tablo 3. incelendiğinde başarı, evrensellik-hoşgörü ve kurallara uyma değerlerinin 9. sınıf düzeyinde diğer sınıflara göre daha fazla önemsendiği, sınıf düzeyi yükseldikçe başarı, hoşgörü ve kurallara uyma değerlerine atfedilen önemin azaldığı görülmektedir. Buna karşın hazcılık değerine 12. sınıf düzeyinde, diğer sınıflara göre daha fazla önem atfedildiği, sınıf düzeyi yükseldikçe hazcılığa atfedilen önemin de yükseldiği belirlenmiştir.

### Tartışma, Sonuç ve Öneriler

İmam-hatip lisesi öğrencilerinin değer yönelimlerini belirlemeyi amaçlayan

bu çalışma sonucunda, öğrencilerin en fazla önem atfettikleri değer, hazcılık olup araştırmanın bu sonucu oldukça dikkat çekicidir. Schwartz'ın tanımladığı şekliyle hazcılık, bireysel zevke ve hazzı yönelimi ifade etmekte hayattan zevk alma ve anı yaşama gibi davranışları kapsamaktadır.<sup>54</sup> Bu araştırma sonucuna dayanılarak imam-hatip lisesi öğrencilerinin hazcı davranışlar sergileme eğiliminde olduğu belirlenebilir.

Bauman hazcılığın kökeninde yatan tüketim kültürünü postmodern sürecin ürünü olarak ifade eder. O'na göre; insan postmodern düzende var olmak istiyorsa; tüketim piyasasının körüklediği sonsuz olasılık ve sürekli yenilenme hastalığına kapılmalı; yeni kimlik edinme pahasına geçmişte yaşadığı tüm deneyimleri terk etmelidir.<sup>55</sup> Bu terk ediş belirli bir yenilenme hazzını deneyimlemeyi sağlar. Böylece sosyal kimlik kazanma sürecindeki imam-hatip öğrencisi, tüketim kültürüne uyarak sosyal alanlar içinde var olma ve hazzı yakalamaya çalışır. Bauman'a göre hazzın karşılanmasını esas alan her çaba, aslında tüketim kültürünün yeniden üretimi ve statükonun sürekliliği için imkân sağlamaktadır.<sup>56</sup> Böylesi bir kısır döngü içinde birey, gerçek hazzın kaynağını tüketimde arayacak ve giderek daha da materyalist dünyanın esiri haline gelecektir. Sonuç olarak imam-hatip lisesi öğrencilerinin tüketim toplumunun baskın değer yargılarını içselleştirme eğiliminde olduğu ve hazcılığı yaşamlarında öncellediği sonucuna varılabilir. Bu durum sosyal bir kısır döngü olmakla birlikte, toplumun geleceğine yön veren ana akım düşünce ve davranışları görünür kılması açısından önemsenmelidir.

İmam-hatip lisesi öğrencilerinin önem atfettiği ikinci değer olan güç-üstünlük farklı noktalara işaret etmesi açısından önemlidir. Belirli bir otorite olma, güce hâkim olma veya gücü elinde tutarak kendi isteklerini diğerlerine dayatma gibi eylem ve davranışları kapsayan bu değer, imam-hatip lisesi gençliğinin genel bir güç istencinin etkisinde olduğunu göstermektedir. Kolay yoldan edinilen güce tamah etme veya başkalarının bir ömür çalışarak edindikleri birikimi, kısa ve kolay yoldan elde eden insanların yüceltiği günümüz popüler

---

<sup>54</sup> Burcu Özcan, "Hedonizm ve Kimlik Temeline Dayalı Postmodern Tüketim Yaklaşımı", *Sosyoloji Konferansları*, 35 (2007): 120.

<sup>55</sup> Zygmunt Bauman - Mark Haugaard, "Liquid Modernity and Power: A Dialogue with Zygmunt Bauman", *Journal of Power* 1/2 (2008): 118.

<sup>56</sup> Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (New York: John Wiley & Sons, 2013), 88.

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

kültüründe<sup>57</sup>, yoğun bir şekilde gençlere diletlen kavram olan güç, farklı anlamları olan etkileşimli bir olgudur. Bu noktada gençlerin güç istencinin ardında yatan nedenlerin bilinmesi gereklidir. Nietzsche'ye göre "varlığın en içten özü" veya önceden yerleşmiş ilkeleri ve değerleri kabul etmemek, bunları dönüştürerek yeniden yaratmak olarak ifade edilen güç<sup>58</sup>, bireylerin belirli yoğunlukta sahip olmayı istediği bir olgudur. Nietzsche, insanoğlunun yaşam mücadelesinin özünün bir güç istemi olduğunu savunur. Nietzsche'ye göre bütün canlılar yaptığı tüm eylemleri kendini korumak için değil, daha fazlası olmak için yapar ve güç istemi yaşamın devamlılığı için şarttır.<sup>59</sup> Hobbes ise insanlar, diğerlerine kıyasla şan ve kazanç peşinde oldukları için, normal olarak diğerleriyle basitçe arkadaşlık etmekten ziyade onların üstünde egemenlik kurmaya eğilimlidir tezini savunur.<sup>60</sup> Ancak Montesquieu, boyun eğdirme, güç istenci ve arzu gibi düşüncelerin Hobbes'un sandığından daha karmaşık bir açıklaması olduğunu iddia ederken "kanunların doğası üzerine" isimli eserinde, özgürlük kadar boyun eğiş biçimlerinin de kanunla ilişkisi olduğunu ve gençlerdeki güç istencinin aslında kanunlara karşı koyma eğiliminin özelliği olduğunu savunur.<sup>61</sup> Adorno, Jaspers ve Heidegger ise, özelinde varoluşçuluğun özgürlüğünü içeren bir güç istenci olduğunu iddia eder.<sup>62</sup> Gençlerin güç istencini, özünde bir varolma mücadelesi veya değişen kimliklerinin sosyal alanda kabul görmesi olarak adlandıran Habermas, bir değer olarak gücün, kolay elde edilmeyen ancak kitleler arası etkileşimle yoğunluğu artan etkisine dikkat çeker.<sup>63</sup> İmam-hatip lisesi öğrencileri, anılan tartışmalara uygun bir şekilde, değişen toplumsal düzenin onlara sunduğu güç istencini kabul etme eğilimindedir. Bu eğilim, toplumsal değişimin gücünü temsil ettiği gibi, gençlerin kolay olana tamah etmeleri veya çaba sarfetsiz bir otorite sahibi olmak istemeleri

---

<sup>57</sup> Yavuz Yıldırım, "Liberal Demokrasinin Krizi Bağlamında Avrupa'da Sağ-Popülizm ve Yükselen Aşırı-Sağ.", *Amme İdaresi Dergisi* 50/2 (2017): 62.

<sup>58</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Güç istenci*, trc. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 24.

<sup>59</sup> Nietzsche, *Güç istenci*, 35-37.

<sup>60</sup> James H. Read, "Thomas Hobbes: Power in the State of Nature, Power in Civil Society", *Polity* 23/4 (1991): 519.

<sup>61</sup> Paul O. Carrese, *The Cloaking of Power: Montesquieu, Blackstone and the Rise of Judicial Activism* (University of Chicago Press, 2010), 56.

<sup>62</sup> Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, 6. Baskı (New Jersey: Princeton University Press, 1995).

<sup>63</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and Systems, a Critique of Functionalist Reason*, 2. Baskı (New York: John Wiley & Sons, 2015), 135.

olarak da yorumlanabilir.

Bu araştırmanın dikkat çekici bir diğer sonucu, imam-hatip lisesi öğrencilerinin hoşgörü değerine olumlu yaklaşımlarına karşın, yaşantılarının son sıralarında önem atfetmeleridir. Hoşgörü değerinin içerisine “diğerlerine karşı sabırlı davranmak”, “diğerleri ile aynı fikirde olmasa dahi onları kabullenmek” ve “aykırı düşüncelere saygı göstermek” gibi eylem ve davranışlar girmektedir. Hoşgörü, olaylara veya olgulara karşı anlayışlı olma, önyargısız yaklaşım sergileme<sup>64</sup> olarak değerlendirdiğinde hoşgürsüzlük, olay ve olgulara karşı anlayışsızlık ve önyargılarla yaklaşım sergileme olarak algılanmalıdır. Hoşgürsüzlük bir eylem olup, birlikte yaşama farklılıklarının belli bir noktada buluşturma özelliğinden uzaklaştırılmasıdır. Bu anlamda hoşgürsüz olma özelliği öne çıkmış toplumlarda kaosu, anlaşmazlıkların arttığı ve kamu düzenin ihlal edildiği görülür.<sup>65</sup> Düşünür Voltaire hoşgörü için söylediği “anlaşmazlık, insanın en büyük hastalığıdır, hoşgörü ise en büyük çaresidir” sözü hoşgürsüzlüğün pozitif anlamda açıklanmasına en güzel yanıttır. Bu nedenle, insanların hoşgörülü olmaları, toplum düzenin korunması bakımından önemli bir ölçüttür.

Katılımcıların hoşgörü gibi önemli bir değere az önem atfetmelerinin farklı nedenleri olabilir. Hoşgürsüzlüğü psikolojik bağlamda ele alan Zimbardo, modern kent insanının hoşgürsüzlüğünün, kendi içsel egosundan, ben merkezli oluşundan ve kendi kibrinin kurbanı olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>66</sup> Zimbardo'ya göre, kişinin fazlaca ben odaklı yaşamasının, onu diğer tüm kültürel veya düşünsel unsurlara karşı tepkisel olmaya ittiğini; kişi kendi iç dünyasına uygun olmayan bir alan ile karşılaştığında ya bahaneler üreterek veya olumsuz tepkiler vererek tahammülsüzlüğünü dışa vurduğunu savunmaktadır.<sup>67</sup> Freud ise bireysel ve toplumsal hoşgürsüzlüğün en önemli unsurlarının mazeret bulmak, kıskanmak, kıyaslamak, yansıtmak, maskelemek ve korku duymak olduğunu bildirmektedir.<sup>68</sup> Bu noktada sosyolojik perspektiften

<sup>64</sup> Rivka T. Witenberg, “Previous Research About Tolerance”, *The Psychology of Tolerance* (Springer, 2019), 16.

<sup>65</sup> Michael J. Zvolensky v.dğr., *Distress Tolerance: Theory, Research and Clinical Applications* (New York: Guilford Press, 2011), 93.

<sup>66</sup> Philip Zimbardo, *The Lucifer Effect: How Good People Turn Evil* (London: Random House, 2007), 12.

<sup>67</sup> Zimbardo, *The Lucifer Effect: How Good People Turn Evil*, 15-19.

<sup>68</sup> Mark Edmundson, *The Death of Sigmund Freud: Fascism, Psychoanalysis and the Rise of*

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

hoşgörüsüzlüğün nedenleri belirlenebilir. Martha C. Nussbaum, hoşgörüsüzlüğün ardında yatan esas nedenin, “en narsistik duygu” diye nitelediği korku olduğunu savunur. Ona göre, insanların hayatta kalmalarına ve tehlikelerden sakınmalarına yardımcı olagelmış doğal bir düzenek olan korkunun, insan dünyasında özellikle retorik ve siyaset aracılığıyla nasıl bir tahammülsüzlük kültürü haline getirildiğini, 11 Eylül saldırılarından sonra dünyayı etkisi altına alan korku ikliminin ise sosyolojik olarak hoşgörüsüzlüğü beslediğine vurgu yapmaktadır. Nussbaum, akla uygun korku ile akla uydurulmuş korkuyu özenle birbirinden ayırarak hoşgörüsüzlüğün akla uydurulmuş bir korkudan kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>69</sup> Bu noktada farklılıkları anlamak, ötekine yönelik tahammülsüzlüğü aşmak ve daha dengeli, içleyici toplumlar inşa edebilmek için empati yapmamız ve hoşgörü gibi önemli bir değerın gençlerde içselleştirilmesi amacıyla çaba sarfetmemiz gereklidir.

Literatürde gençler arasında yaygınlaşan hoşgörüsüzlük, tahammülsüzlük ve sabırsız davranışlar ile ilgili çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalardan birinde Kır, Altay ve Ceyhan, okullarda nitelikli insan yetiştirilmesinin önüne geçen, toplumdaki karşılıklı sevgi, anlayış, hoşgörü, sabır, tahammül gibi kutsal değerlerin yerini alan yabancılaşma ve şiddet eğilimlerinin cemiyetlerde onarılması güç dejenerasyonlara, mutsuzluklara neden olduğunu ve bu durumun temelde hoşgörüsüzlükten kaynaklandığını belirlemişlerdir.<sup>70</sup> Bunun yanında toplumda yaşanan değer erozyonunun bir sonucu olarak gençlerde hoşgörüsüzlüğün yaygınlaştığını dile getiren Akgül, imam-hatip lisesi öğrencilerinin toplum genelinde var olan tahammülsüzlük ve sabırsızlıktan fazlasıyla etkilendiğini ifade etmiştir.<sup>71</sup> Bu araştırma sonuçları literatür ile benzerlik göstermektedir. İmam-hatip lisesi öğrencileri hoşgörü kavramına karşı olumlu yaklaşımlar da hoşgörüyü yaşamlarının son sıralarında ele almakta ve ona daha az değer vermektedirler.

Bu araştırmada imam-hatip lisesi öğrencilerinin yaşantılarında daha az önem

---

*Fundamentalism* (A&C Black, 2010), 53.

<sup>69</sup> Martha C. Nussbaum, *The New Religious Intolerance* (Harvard University Press, 2012), 23-37.

<sup>70</sup> İbrahim Kır v.dğr., “Lise 9. Sınıf Öğrencilerinin Yabancılaşma Düzeylerinin ve Şiddete Yönelik Tutumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2014): 158.

<sup>71</sup> Züleyha Akgül, *Yetişkin Din Eğitimi Açısından Dini İletişim ve Sabır Değeri* (Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, 2019).

atfettikleri diğer bir değer olan iyilikseverlik: yardımseverlik, dürüst olma, bağışlayıcı olma, sadık olma, sorumluluk sahibi olma, gerçek arkadaşlık, olgun sevgi, manevi ve anlamlı hayat” gibi kavramları içermektedir. Bu değer kategorisinde, genellikle yakın olunan kişilerin iyiliğini gözetme ve geliştirme nitelikleri ön plandadır. Ancak iyilikseverlik gibi önemli bir değer, imam-hatip lisesi öğrencilerinin değer yönelimleri arasında son sıralarda yer alması düşündürücüdür. Bu durum bireyci toplumsal dönüşüm kuramı ile açıklanabilir. Söz konusu kuramda bireyler, kendi toplumsal varlıklarını öncelemekte ve egoist bir davranış kalıbı ve rol takımına sahip olmaktadır. Bunun yanında diğerlerini umursamamakta veya ötekileştirmektedirler. Profesyonellik olarak da adlandırılan söz konusu durum, kişinin duygularından arınık ve profesyonel davranmasını, diğerleri ile sadece sınırlı konularda ve oldukça yüzeysel ilişkiler kurmasını ifade eder.<sup>72</sup> Bireysellik, kişinin diğerlerine amaçsız veya çıkarısız yardım etmesinin beyhude bir çaba olarak görülmesini ve amaçlı pratiklerin daha makbul sayılmasını önerir. Bu açıdan giderek bireyselleşen toplumlarda, kişilerin birbirlerine karşı yardımsever veya iyiliksever davranışlar sergilemesinin altında belirli yarar veya çıkar beklentisi olduğu düşüncesi yatar.<sup>73</sup> Bu araştırma ile belirginleşen söz konusu durum, Türk toplumunun giderek bireyselleştiğini ve temel insani değerlerden uzaklaştığı anlamına gelmemektedir. Buna karşın örneklem dâhilindeki imam-hatip lisesi öğrencilerinde söz konusu bireyselleşme eğilimlerinin arttığı bulgusu önemlidir.

Araştırma sonucunda hoşgörü ve kurallara uyma değerlerinin 9. sınıf düzeyinde, diğer sınıflara göre daha fazla önemsendiği belirlenmiştir. Öğrenciler ergenliğin ilk yıllarında daha fazla kurallara uyma eğiliminde iken, yıllar ilerledikçe kurallara uyma değeri azalmaktadır. Ayrıca bu araştırma ile sınıf düzeyi yükseldikçe başarı, hoşgörü ve kurallara uyma değerlerine atfedilen önemin azaldığı belirlenmiştir. İmam-hatip lisesinde öğrenim gören öğrencilerin akademik başarıları yıllar içinde azalma eğilimi göstermektedir. Bu durumun en önemli nedeni, söz konusu öğrencilerin yükseköğretime geçişte zorluk çekmeleri ve gelecek beklentilerinin diğer okullara devam edenlere oranla daha düşük

---

<sup>72</sup> Neil Gross, “A Pragmatist Theory of Social Mechanisms”, *American Sociological Review* 74/3 (2009): 358-379.

<sup>73</sup> Anthony Elliott v.dğr., “The New Individualism and Contemporary Japan: Theoretical Avenues and the Japanese New Individualist Path”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 42/4 (2012): 439.

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

düzeyde kalmadır.

Ayrıca imam-hatip lisesi öğrencilerinin çoğunluğu, mezuniyet sonrasında istihdam ve yükseköğretime devam edememe kaygısı yaşadıklarından, akademik başarılarının yüksek olmasını umursamamaktadırlar.<sup>74</sup> Bu noktada beklentilerine cevap alamayan veya umutsuzluğa kapılan öğrencilerin, kurallara uymaması veya hoşgörüsüzlük göstermesi doğaldır. Kurallara uymak, önemli bir değer alanı olsa da ergenlerin kurallara uymaktansa onları çiğnemek ve kurallara karşı gelmek gibi bir eğilimde olması, sosyal kimlik kazanma sürecinin önemli göstergelerindedir.<sup>75</sup>

Araştırmanın diğer bir sonucu, hazcılık değerine 12. sınıf düzeyinde, diğer sınıflara göre daha fazla önem atfedildiği, sınıf düzeyi yükseldikçe hazcılığa atfedilen önemin de yükseldiğidir. Yukarıda anılan tartışmalara göre hazcılık, yıllar itibarıyla bireyselleşen ve sosyal alandan soyutlanan bireylerin içselleştirdiği bir değerdir. Böylesi bir değerın yıllar içinde artarak son sınıflarda zirve noktasına erişmesi, imam-hatip lisesi öğrencilerinin giderek bireyselleştini ve hazcılığın egemen değer haline geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Her ne kadar literatürde imam-hatip lisesi öğrencilerinin değer yönelimlerini belirlemeye yönelik çalışmaya rastlanılmamış olsa da yukarıda belirlenen sonuçların literatürdeki farklı araştırmalarla desteklendiği söylenebilir. Örneğin, Arslan ve Tunç çalışmasında, Schwartz'ın Değerler Ölçeği'ni kullanarak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin değer yönelimleri belirlenmeye çalışılmıştır.<sup>76</sup> Öğrencilerin birey düzeyi değerleri kategorisinde üst düzey değerler olarak "iyilikseverlik, evrenselcilik, güvenlik, özyönelim" değer grupları gelmiştir. Alt düzey değerlerin sıralanması ise en alt düzeyden itibaren "hazcılık, uyarılım, uyma" şeklindedir. Bu çerçevede ana değer gruplarının sıralaması ise "özdeşlik, muhafazacı yaklaşım, yeniliğe açıklık, özgünlük" olarak görülmüştür. "Cinsiyet" ve "öğrenim görülen sınıf" öğrencilerin değer eğilimlerinde anlamlı farklılık oluşturmuştur.

Sarıcı Bulut, öğrencilerin cinsiyet değişkenine göre değer yönelimlerinin

---

<sup>74</sup> Ozgur, *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics and Education*; Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında: Bir Okul: İmam-Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet Şşleri Başkanlığı...*, 45.

<sup>75</sup> Jan E. Stets - Peter J. Burke, "Identity Theory and Social Identity Theory", *Social Psychology Quarterly*, 2000, 224-237.

<sup>76</sup> Arslan - Tunç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimindeki Farklılaşmalar".

iyilikseverlik, uyarılım, uyma ve güvenlik alt ölçeklerinde farklılaştığı, erkek öğrencilerin uyarılım değerine yönelimlerinin kız öğrencilerin uyarılım değerine yönelimlerinden daha yüksek olduğu, kız öğrencilerin iyilikseverlik, uyma ve güvenlik değerlerine yönelimlerinin erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu bulgusuna ulaşmıştır. Sınıf düzeyi değişkenine göre değer yönelimleri incelendiğinde güç, hazcılık ve uyarılım alt ölçeklerinden elde edilen değer yönelim puanlarının; sosyoekonomik düzey değişkenine göre değer yönelimleri incelendiğinde, evrenselcilik ve geleneksellik alt ölçeklerinden elde edilen değer yönelim puanlarının; mezun oldukları ortaöğretim kurum türü değişkenine göre değer yönelimleri incelendiğinde, evrenselcilik, uyma, güvenlik alt ölçeklerinden elde edilen değer yönelim puanlarının farklılaştığı görülmüştür.<sup>77</sup> Ayrıca Meydan, Hasanov ve Dikmen tarafından yürütülen başka bir çalışmada Araştırma sonucunda velilerin değer tercihlerinin dindar, ihtiyatlı, vatansever, girişimci, uyumlu, sosyal güç, özyönelimci değer boyutlarında odaklandığı; velilerin genel olarak çocukları için en çok tercih ettikleri değerlerin dindar, vatansever ve ihtiyatlı gibi gelenek, yerel ve toplumsallığa vurgu yapan değerler olduğu; özyönelim, sosyal güç ve girişimci değer kategorilerinin oransal olarak daha az tercih edildiği; çocuklarda görülmek istenen değerler açısından genel olarak meslek liseleri ve imam-hatipler ile diğer okul velileri arasında anlamlı farklılıkların bulunduğu belirlenmiştir.<sup>78</sup> Anılan araştırma velilerin görmek istedikleri öğrenci profili ile öğrencilerin bu çalışma kapsamında belirlenen değer yönelimlerinin bu denli farklı olması yalnızca kuşak çatışması tezi ile açıklanamaz; bu durum, sosyal bir sorun olan bireyselleşmenin toplum katmanlarına hızla yayıldığına ve toplumda değer yargılarının hızla bozunduğuna da dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma ile imam-hatip lisesi öğrencilerinin değer yönelimleri belirlenmiştir. Değer yönelimleri, kişiden kişiye veya belirli bir zaman diliminden diğerine değişiklik gösteren son derece dinamik yapılardır. Sosyal bilimlerin doğası gereği, incelenen olgular farklı bağlamlarda farklı sonuçlar verme eğilimindedirler. Bu açıdan bu araştırma dar bir örneklem üzerinde ve

<sup>77</sup> Safiye Sarıcı Bulut, "Gazi Eğitim Fakültesi Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bölümü ve Diğer Bölüm Öğrencilerinin Değer Eğilimlerinin Karşılaştırılması", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/1 (2013): 1245-1261.

<sup>78</sup> Hasan Meydan v.dğr., "Nasıl Bir Çocuk? (Zonguldak İlindeki Velilerin Çocuklarında Görmek İstedikleri Değerlerin Okul Türü Değişkenine Göre Analizi)", *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/29 (t.y.): 149-190.

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

nicel araştırma mantığı ile yürütülmüştür. İleride yapılacak araştırmaların, değerleri daha iyi belirleyebilmek amacıyla nitel araştırma veya karma desende tasarlanması önerilebilir. Karma desen araştırmalar nitel ve nicel araştırma yöntemlerini birlikte kullanırlar; nitelin ayrıştırıcı ve detaylandırıcı doğası ve nicelin genellenebilirliğe imkân veren yaklaşımının<sup>79</sup> işe koşulmasıyla değer gibi girift bir kavram daha iyi incelenebilir. Ayrıca araştırma kapsamında belirlenen bireyci ve hoşgörüsüz toplum vurgusunun azaltılması amacıyla empati eğitimleri yapılması ve birlikte yaşama kültürünün öğrencilere kazandırılması gereklidir. Disiplinler arası bir kavram olan değerlerin, farklı disiplinlerini de içerecek şekilde ele alınması gereklidir. İmam-hatip lisesi öğrencilerine odaklanan bu çalışmanın, farklı lise türlerinde denemesi, bu araştırmanın geçerliğinin belirleyicisi olacaktır.

### Kaynakça

- Ağılkaya, Zuhul. “İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (2010): 173-202.
- Akbaş, Oktay. “Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/16 (2008): 9-27.
- Akgül, Züleyha. *Yetişkin Din Eğitimi Açısından Dini İletişim ve Sabır Değeri*. Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, 2019.
- Altaş, Nurullah. “Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003): 19-42.
- Altaş, Nurullah. *İlköğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayın, 2001.
- Armet, Stephen. “Religious Socialization and Identity Formation Of Adolescents In High Tension Religions”. *Review Of Religious Research*. 2009. 277-

---

<sup>79</sup> Ali Baltacı, “Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017): 1-15.

297.

Arslan, Mustafa - Tunç, Esra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013): 7-39.

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Toplum Hayatımızda Dinin Yeri ve Din Eğitiminin Önemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1998): 45-49.

Aşlamacı, İbrahim. "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma". *Turkish Studies* 12/10 (2017): 49-80.

Aula, Pekka. "Social Media, Reputation Risk And Ambient Publicity Management". *Strategy & Leadership* 38/6 (2010): 43-49.

Aydın, Ayhan. *Felsefe Düşünce Tarihi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017.

Aydın, Ayhan. *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2017.

Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009): 87-100.

Ayık, Y. Ziya - Özdemir, Abdülkadir - Yavuz, Uğur. "Lise Türü ve Lise Mezuniyet Başarısının, Kazanılan Fakülte İle İlişkisinin Veri Madenciliği Tekniği İle Analizi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2007): 441-454.

Aytepe, Mahsum. "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (T.Y.): 113-136.

Ball, Stephen J. *Politics And Policy Making In Education: Explorations In Sociology*. New York: Routledge, 2012.

Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri Ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018): 231-274.

Baltacı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017): 1-15.

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

- Bar-Tal, Daniel. *Group Beliefs: A Conception For Analyzing Group Structure, Processes, And Behavior*. New York: Springer Science & Business Media, 2012.
- Başçı, Vahdettin. “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (2018): 33-40.
- Bauman, David C. “Leadership And The Three Faces Of İntegrity”. *The Leadership Quarterly* 24/3 (2013): 414-426.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. New York: John Wiley & Sons, 2013.
- Bauman, Zygmunt - Haugaard, Mark. “Liquid Modernity And Power: A Dialogue With Zygmunt Bauman”. *Journal Of Power* 1/2 (2008): 111-130.
- Bayraktar, Fatih - Sayıl, Melike - Kumru, Asiye. “Liseli Ergenler Ve Üniversiteli Gençlerde Benlik Saygısı: Ebeveyn Ve Akarana Bağlanma, Empati ve Psikolojik Uyum Değişkenlerinin Rolü.” *Türk Psikoloji Dergisi* 24/63 (2009).
- Bilecik, Sümeyra. “Eğitime Siyasi ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri Ve İmam Hatip Okulları”. *Mütefekkir* 3/6 (2016): 329-347.
- Boudon, Raymond. *The Origin Of Values: Reprint Edition: Sociology And Philosophy Of Beliefs*. New York: Routledge, 2017.
- Bozan, İrfan. *Devlet İle Toplum Arasında: Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı...* TESEV Yayınları, 2007.
- Brannon, Linda. *Gender: Psychological Perspectives*. New York: Routledge, 2016.
- Brown, Wendy. *States Of İnjury: Power And Freedom In Late Modernity*. 6. Bs. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Byrne, Peter. *Natural Religion And The Nature Of Religion: The Legacy Of Deism*. Routledge, 2013.
- Carrese, Paul O. *The Cloaking Of Power: Montesquieu, Blackstone, And The Rise Of Judicial Activism*. University Of Chicago Press, 2010.

THE VALUE ORIENTATIONS OF IMAM-HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS

- Cebeci, Suat. "Milli Kimlik Bağlamında Din-Kültür İlişkisi". *Akademik İncelemeler Dergisi (AID)* 3/2 (2008): 1-11.
- Cihan, Nazlı. "Okullarda Değerler Eğitimi ve Türkiye'deki Uygulamaya Bir Bakış". *Electronic Turkish Studies* 9/2 (2014): 429-436.
- Craib, Ian. *Modern Social Theory*. New York: Routledge, 2015.
- Çatalbaş, Erkan. *Lise Öğrencilerinin Düşünme Stilllerinin Akademik Başarı ve Ders Tutumları Arasındaki İlişki*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Davies, Gary - Miles, Louella. "Reputation Management: Theory Versus Practice". *Corporate Reputation Review* 2/1 (1998): 16-27.
- Davies, Sarah - Broekema, Henk - Nordling, Marie - Furnham, Adrian. "Do Women Want To Lead? Gender Differences In Motivation And Values". *Psychology* 8 (2017): 27-43.
- Demircioğlu, İsmail H. - Tokdemir, M. Ahmet. "Değerlerin Oluşturulma Sürecinde Tarih Eğitimi: Amaç, İşlev Ve İçerik". *Değerler Eğitimi Dergisi* 6/15 (2008): 69-88.
- Doğan, Mebrure. "Ergenlerin Değer Yönelimleri ve Değer Yönelimlerinin İnternet Bağımlılığıyla İlişkinin İncelenmesi". *Uluslararası Sosyal Ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 5/10 (2018): 263-285.
- Doğan, Recai - Altaş, Nurullah. "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/5 (2004): 23-38.
- Drucker, Peter. *The New Realities*. Routledge, 2012.
- Durak, Nejdet - İrğat, Muhammet. "Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlakı Ve İnsan". *İlahiyat Akademi* 2/3 (2016): 75-88.
- Duru, Erdinç - Arslan, Gökmen. "Evlenmek Amacıyla Evden Kaçan Kız Ergenler: Bir Olgubilim Çalışması". *Türk Psikolojik Danışma Ve Rehberlik Dergisi* 5/41 (2014): 36-48.

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

- Eckert, Penelope. "The Whole Woman: Sex And Gender Differences In Variation". *Language Variation And Change* 1/3 (1989): 245-267.
- Edmundson, Mark. *The Death Of Sigmund Freud: Fascism, Psychoanalysis And The Rise Of Fundamentalism*. A&C Black, 2010.
- Elliott, Anthony - Katagiri, Masataka - Sawai, Atsushi. "The New Individualism And Contemporary Japan: Theoretical Avenues And The Japanese New Individualist Path". *Journal For The Theory Of Social Behaviour* 42/4 (2012): 425-443.
- Ergene, Tuncay. "Lise Öğrencilerinin Sınav Kaygısı, Çalışma Alışkanlıkları, Başarı Güdüsü Ve Akademik Performans Düzeyleri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Eğitim Ve Bilim* 36/160 (2011).
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*. 2. Bs. Ankara: Orient Yayınları, 2015.
- Fenstermaker, Sarah - West, Candace. *Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power, And Institutional Change*. Routledge, 2013.
- Fortin, Nicole M. - Oreopoulos, Philip - Phipps, Shelley. "Leaving Boys Behind Gender Disparities In High Academic Achievement". *Journal Of Human Resources* 50/3 (2015): 549-579.
- Gilson, Etienne. *History Of Christian Philosophy In The Middle Ages*. Washington: Catholic University Of America Press, 2019.
- Goffman, Erving. *Stigma: Notes On The Management Of Spoiled Identity*. London: Simon And Schuster, 2009.
- Gross, Neil. "A Pragmatist Theory Of Social Mechanisms". *American Sociological Review* 74/3 (2009): 358-379.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000.
- Gürsakal, Sevda. "PISA 2009 Öğrenci Başarı Düzeylerini Etkileyen Faktörlerin Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012): 441-452.

THE VALUE ORIENTATIONS OF IMAM-HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS

- Habermas, Jürgen. *The Theory Of Communicative Action: Lifeworld And Systems, A Critique Of Functionalist Reason*. 2. Bs. New York: John Wiley & Sons, 2015.
- Hewer, Christopher J. - Lyons, Evanthia. *Political Psychology: A Social Psychological Approach*. New York: John Wiley & Sons, 2018.
- Hodson, Derek. *Teaching And Learning About Science: Language, Theories, Methods, History, Traditions And Values*. New York: Brill Sense, 2009.
- Johnsen, Sarah - Fitzpatrick, Suzanne. "Faith, Values And Metaphysical Positionality". *How To Research Religion: Putting Methods Into Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Johnson, Burke - Christensen, Larry. *Educational Research: Quantitative, Qualitative, And Mixed Approaches*. Sage, 2008.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları Ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011): 29-55.
- Kelecioğlu, Hülya. "Ortaöğretim Başarı Puanlarının Üniversiteye Girişte İki Aşamalı Sınavda Uygulanan ÖYS, ÖSS ve Tek Aşamalı Sınavda Uygulanan ÖSS İle İlişkileri". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 24 (2003): 70-78.
- Keskin, Mustafa. "Din Ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004): 7-21.
- Kır, İbrahim - Altay, Cüneyt Altan - Ceyhan, Erkan. "Lise 9. Sınıf Öğrencilerinin Yabancılaşma Düzeylerinin Ve Şiddete Yönelik Tutumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2014): 155-174.
- Korlaelçi, Murtaza. "Din-Felsefe Etkileşimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999): 69-77.
- Köse, M. Ruhi. "Üniversite Giriş Ve Liselerimiz". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/15 (1999).
- Licht, Amir N. - Goldschmidt, Chanan - Schwartz, Shalom H. "Culture Rules:

## İMAM-HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN DEĞER YÖNELİMLERİ

The Foundations Of The Rule Of Law And Other Norms Of Governance”. *Journal Of Comparative Economics* 35/4 (2007): 659-688.

Mardin, Şerif. *Din Ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Marshall, Martin N. “Sampling For Qualitative Research”. *Family Practice* 13/6 (1996): 522-526.

Matthews, Jamaal S. - Ponitz, Claire Cameron - Morrison, Frederick J. “Early Gender Differences İn Self-Regulation And Academic Achievement.” *Journal Of Educational Psychology* 101/3 (2009): 689.

Mccormick, Meghan P. - O’Connor, Erin E. “Teacher–Child Relationship Quality And Academic Achievement İn Elementary School: Does Gender Matter?” *Journal Of Educational Psychology* 107/2 (2015): 502.

MEB. “Millî Eğitim Bakanlığı 2023 Eğitim Vizyonu Belgesi”. 2018. <Http://2023vizyonu.Meb.Gov.Tr/>. Erişim: 28/06/2019

Mepschen, Paul - Duyvendak, Jan Willem - Tonkens, Evelien H. “Sexual Politics, Orientalism And Multicultural Citizenship İn The Netherlands”. *Sociology* 44/5 (2010): 962-979.

Meydan, Hasan - Hasanov, Behram - Dikmen, Fatmanur. “Nasıl Bir Çocuk?(Zonguldak İlindeki Velilerin Çocuklarında Görmek İstedikleri Değerlerin Okul Türü Değişkenine Göre Analizi)”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/29 (2015): 149-190.

Mott-Thornton, Kevin. *Common Faith: Education, Spirituality And The State*. New York: Routledge, 2018.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Güç İstenci*. Trc. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Nussbaum, Martha C. *The New Religious İntolerance*. Harvard University Press, 2012.

Okumuş, Ejder. “Toplumsal Değişme ve Din”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2006): 323-347.

THE VALUE ORIENTATIONS OF IMAM-HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS

- Olçay, Atınç - Döş, İzzet. "Ortaöğretimde Başarıyı Olumsuz Etkileyen Unsurların Öğrenci Boyutuyla Tespitine Yönelik Bir Uygulama." *Gaziantep University Journal Of Social Sciences* 8/1 (2009).
- Otrar, Mustafa. *Öğrenme Stilleri İle Yetenekler, Akademik Başarı Ve ÖSS Başarısı Arasındaki İlişkisi*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Ozğur, İren. *Islamic Schools In Modern Turkey: Faith, Politics, And Education*. Cambridge University Press, 2012.
- Özcan, Burcu. "Hedonizm ve Kimlik Temeline Dayalı Postmodern Tüketim Yaklaşımı". *Sosyoloji Konferansları*. 35 (2007): 119-130.
- Özdemir, Servet. *Türk Eğitim Sistemi Ve Okul Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Parsons, Talcott. "On The Concept Of Value-Commitments". *Sociological Inquiry* 38/2 (1968): 135-160.
- Ratner, Carl. "Neoliberal Psychology". *Neoliberal Psychology*. 145-174. Springer, 2019.
- Read, James H. "Thomas Hobbes: Power In The State Of Nature, Power In Civil Society". *Polity* 23/4 (1991): 505-525.
- Rønnow-Rasmussen, Toni. "Analysing Personal Value". *The Journal Of Ethics* 11/4 (2007): 405-435.
- Sarıcı Bulut, Safiye. "Gazi Eğitim Fakültesi Rehberlik Ve Psikolojik Danışmanlık Bölümü Ve Diğer Bölüm Öğrencilerinin Değer Eğilimlerinin Karşılaştırılması". *The Journal Of Academic Social Science Studies* 6/1 (2013): 1245-1261.
- Schwartz, Shalom. "A Theory Of Cultural Value Orientations: Explication And Applications". *Comparative Sociology* 5/2-3 (2006): 137-182.
- Schwartz, Shalom H. "An Overview Of The Schwartz Theory Of Basic Values". *Online Readings In Psychology And Culture* 2/1 (2012): 11-39.
- Schwartz, Shalom H. "Are There Universal Aspects In The Structure And Contents Of Human Values?" *Journal Of Social Issues* 50/4 (1994): 19-

45.

- Schwartz, Shalom H. - Cieciuch, Jan - Vecchione, Michele - Davidov, Eldad - Fischer, Ronald - Beierlein, Constanze - Ramos, Alice - Verkasalo, Markku - Lönnqvist, Jan-Erik - Demirutku, Kursad. "Refining The Theory Of Basic Individual Values." *Journal Of Personality And Social Psychology* 103/4 (2012): 663.
- Sennett, Richard. *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*. Trc. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Sevinç, Kenan. *Psikososyal Açıdan İnançsızlığın Oluşum ve Gelişimi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Smith, Dennis. *Zygmunt Bauman: Prophet Of Postmodernity*. New York: John Wiley & Sons, 2013.
- Stephen, Raju - Kumar, A. Dalvin Vinoth - Arockiam, L. "Deist: Dynamic Detection Of Sinkhole Attack For Internet Of Things". *International Journal Of Advanced Trends In Computer Science And Engineering* 5/12 (2016): 19358-19362.
- Stern, Paul C. - Dietz, Thomas - Abel, Troy - Guagnano, Gregory A. - Kalof, Linda. "A Value-Belief-Norm Theory Of Support For Social Movements: The Case Of Environmentalism". *Human Ecology Review*. 1999. 81-97.
- Stets, Jan E. - Burke, Peter J. "Identity Theory And Social Identity Theory". *Social Psychology Quarterly*. 2000. 224-237.
- Subaşı, Necdet. *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*. İstanbul: Kopernik, 2018.
- Teddlie, Charles - Yu, Fen. "Mixed Methods Sampling: A Typology With Examples". *Journal Of Mixed Methods Research* 1/1 (2007): 77-100.
- Ulusoy, Kadir - Dilmaç, Bülent. *Değerler Eğitimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2018.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.

THE VALUE ORIENTATIONS OF IMAM-HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS

- Waseem, Donia - Biggemann, Sergio - Garry, Tony. "Value Co-Creation: The Role of Actor Competence". *Industrial Marketing Management* 70 (2018): 5-12.
- Wiebe, Donald. "On Theological Resistance To The Scientific Study Of Religion: Values And The Value-Free Study Of Religion". *The Science Of Religion: A Defence*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019. [https://Brill.Com/View/Book/Edcoll/9789004385061/B9789004385061\\_015.Xml](https://Brill.Com/View/Book/Edcoll/9789004385061/B9789004385061_015.Xml).
- Witenberg, Rivka T. "Previous Research About Tolerance". *The Psychology of Tolerance*. 15-23. Springer, 2019.
- Yapıcı, Asım. "Kuramdan Yönteme 'Ruh Sağlığı-Din' Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 11/2 (2011): 25-61.
- Yıldırım, Yavuz. "Liberal Demokrasinin Krizi Bağlamında Avrupa'da Sağ-Popülizm ve Yükselen Aşırı-Sağ." *Amme İdaresi Dergisi* 50/2 (2017): 51-72.
- Zimbardo, Philip. *The Lucifer Effect: How Good People Turn Evil*. London: Random House, 2007.
- Zimbardo, Philip - Coulombe, Nikita. *Man, Interrupted: Why Young Men Are Struggling & What We Can Do About It*. Red Wheel/Weiser, 2016.
- Zvolensky, Michael J. - Bernstein, Amit - Vujanovic, Anka A. *Distress Tolerance: Theory, Research, and Clinical Applications*. New York: Guilford Press, 2011.

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 159-184

## **Bir İlim Merkezi Olarak Tiflis ve Tiflisli Muhaddisler**

*Tbilisi as A Center of Science and Hadith Scholars of Tbilisi*

### **Dr. Öğr. Üyesi Reşat Ahmet AĞAOĞLU**

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor, Ardahan University, Faculty of Theology,  
Department of Hadith, Ardahan, Turkey  
[rashadatahmadov@ardahan.edu.tr](mailto:rashadatahmadov@ardahan.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0002-8924-9165](https://orcid.org/0000-0002-8924-9165)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 29.05.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 06.09.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Baltacı, Ali. “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 159-184.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451378>

**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>

## Bir İlim Merkezi Olarak Tiflis ve Tiflisli Muhaddisler

**Öz** ► Günümüzde Kafkasya bölgesinin ekonomik, ticarî, kültürel ve birçok yönden önemli merkezlerinden birisi olan Tiflis, Hz. Ömer döneminde fethedilerek İslâm devletinin topraklarına katılmıştır. Fethedildikten sonra İslâm medeniyetinin önemli merkezlerinden biri haline gelen Tiflis, aynı zamanda bir ilim merkezi olarak kabul görmüştür. Tiflis'in önemi, sadece bölgesel kalmamış, İslâm dünyasının her tarafından buraya sürekli ilgi olmuştur. Burada yetişen birçok ilim adamı İslâm dünyasının diğer ilim merkezlerine giderek ilmî faaliyetlerini sürdürmeyi tercih etmişlerdir. Bunlara karşılık, değişik bölgelerden birçok ilim adamı ise yine ilim amacıyla Tiflis'e yerleşmişlerdir. Genelde Ehl-i Sünnet'e mensup ulemanın yaşadığı Tiflis'te zaman zaman İran etkisinden dolayı İmamiyye etkisi de görülmüş ve onlara bağlı birçok ulema yetişmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm, Tiflis, Âlim, Ehl-i Sünnet, İmamiyye.

## Tbilisi as A Center of Science and Hadith Scholars of Tbilisi

**Abstract** ► Nowadays, Tbilisi, which is one of the important economic, commercial, cultural and many other important centers of the Caucasus region, was conquered very soon after the birth of Islam and joined to the Islamic lands. After its conquest, Tbilisi became one of the important centers of Islamic civilization. The importance of Tbilisi is not only regional, but it has been a constant interest from all over the Islamic world. As a matter of fact, many scholars who grew up in Tbilisi preferred to continue their scientific activities there, while other scholars came to Tbilisi for the same purposes. In Tbilisi, where the ulama of the Ahl Sunnah usually lived and worked, Imamiyah effect was also observed due to Iranian influence, and as a result, many scholars of this sect were raised in the region.

**Key Words:** Islam, Tbilisi, Scholar, Ahl Sunnah, Imamiyah.

### Extended Summary

Tbilisi, the capital of Georgia today, is one of the oldest settlements in the Caucasus region. This city, where the Georgians live mostly, has been exposed to the Khazars and Huns from time to time and for a long time it was under the rule of Byzantine and Sassanid empires. It was particularly damaged by the Byzantine-Sassanid conflicts. This situation continued until the arrival and spread of Islam in the region. The first arrival of Muslims in the region coincided with the Caliph Omar period. In the sources, Khabib ibn Maslama is mentioned as the conqueror of the region. This commander was able to invade Tbilisi

peacefully to the Islamic lands, and became the first governor of this region, and then won the regions near Tbilisi such Cavaheti, Kisal, Hunan, Samatskhe, Gardabani, Basaleti, Ardahan, Kaheti without war. In the subsequent process, thanks to Islamic rule and stability, Tbilisi and also the region have developed more socially, economically and culturally. However, Tbilisi witnessed certain wars at times with Islamic-Byzantine conflicts and after the 16<sup>th</sup> century, got its share from the Ottoman-Safavid conflicts. However, the Ottomans, who were actually present in Tbilisi for a certain period of time, made important and positive contributions in terms of administration, economy and culture.

Tbilisi, which has been under the rule of Muslims for a long time, has developed very scientifically along with other aspects due to the fact that city administration is in the hands of Muslims although the majority of the population is not Muslim. In Tbilisi, many scholars lived in various fields, educated and scientific activities. Many scholars lived and grew up in Tbilisi and carried out scientific activities in various fields. In the mentioned period, educational activities in Tbilisi increased gradually, and many scholars were educated in the fields such as Hadith, Fiqh, Medicine, Sufism, Literature and Ensab from the first centuries. It is noteworthy that in the early periods, there was a higher number of Shafii scholars in the region. In other words, in the sources information is given about the scholars of the Shafii sect, such as the author of Sharh al Fasih and Fazail Imam Shafii Abu Ali Huseyn b. Badr (Bundar) al-Tbilisi, Abu Saud Masud b. Abdurrahman Beyya al-Tbilisi, Mubarak b. Muhammad b. Ali al-Musavi al-Tbilisi, Kadi Alauddin Omar b. Abdulaziz al-Khallati al-Tbilisi, Camaluddin Muhammad b. Hashim al-Tbilisi, Safiyyuddin Abu Der Cavhar Zuheyri al-Tbilisi, Badruddin Muhammad b. Sabih Mukri al-Tbilisi, Tajuddin Mahmud b. Muhammad al-Tbilisi, Najmuddin Ibrahim al-Tbilisi, Mahmud al-Zangi al-Kirmani al-Tbilisi, Aminuddin al-Tbilisi, Abu Bakr Muhammad b. Ismail al-Tbilisi. However sources gives informations about that in the area of literature, mysticism and enaab there is were at Tbilisi many scholars. As a matter of fact, there is information about the scolars like the author Kitab al-Manaqib va al-Masalib and al-Musabaqa ve musaraka Abu Mahmud al-Hasen b. Bundar al-Tbilisi, Abu al-Beka Najmuddin Sabit b. Tavan b. Ahmad al-Tbilisi and Muhammad b. Muhsin b. Hasan al-Tbilisi. Tbilisi has also made a name for itself in the field of medicine. However, in the region, known in this area Isa al-Raqqi al-Tbilisi and Abu Fazl Hubaysh b. Ibrahim. Especially Hubaysh al-Tbilisi wrote many works in this field. He has works in the field of

medicine like Kitab Minhaj al-Tibb, Takvim al-Adviya al-Mufrada, Tahsil al-Sihha bi al-Asbab al-Sitta, Kifaya al-Tibb, Adviya al-Adviya, Ihtisar Fusul al-Bukrat and Kitab Sihha al-Abdan.

In the same way, Tbilisi is the place where many muhaddis were born, underwent a period of time, and where they operate scientifically. Since Tbilisi is one of the centers of knowledge and education in the Islamic world, it has hosted many muhaddis who came here for the collection of hadiths besides the local scholars. Although Abu Tahir al-Salafi was an Egyptian, he came to Tbilisi to receive hadiths and narrate hadiths. Also muhaddiths as Ahmed b. Yusuf b. Ezraq and Ibrahim b. Zayd al-Aslami al-Tbilisi went to Tbilisi for the purpose of receiving hadith. However, at Tbilisi were many muhaddiths like Muhamed b. Bayan b. Humran al-Madaini, Hammad b. Zayd al-Ezdi, the author of the book Kitab al-Idad Huseyn b. Muhammad al-Tbilisi, Ahmad b. Isa b. Hushab al-Tbilisi, Abu Bakr Muhammad b. Ismail b. Hermit b. Seri b. Benun al-Tbilisi and his son Abu Abdullah Ismail b. Muhammad Seri b. Benun al-Tajir al-Nisaburi, Abu Ali Hasan b. al-Huseyn al-Tbilisi, Abu Harb Muhammad b. Muhsin al-Tbilisi, Abu al-Qasim Ali b. Abdurrahman b. al-Hasan al-Nisaburi (Ibn Uleyk), Abu Ahmad Hamed b. Yusuf b. al-Huseyn, Sabit b. Bundar b. Asad al-Tbilisi, Abu Qasim Kasif b. Muhammad al-Tbilisi, Abu Nasr b. Omar b. Muhammad b. Baban al-Muqri, Imam, Allama and Hâfiz Abu Tahir Ahmed b. Muhammad b. Ahmed b. Ibrahim al-Isbahani al-Jervani, the author of the work Favaid Abu Qasim Mahmud b. Yusuf al-Barzandi al-Tbilisi, Ibn Maristaniyye or Abu Bakr Ubeydullah b. Ali b. Nasr b. Hamra b. Ali b. Ubeydullah al-Baghdadi, Abu al-Qasim al-Anas b. Abdulaziz al-Magazili al-Tbilisi, Abu al-Fath Kamaluddin Omer b. Bundar b. Omar b. Ali al-Tbilisi, known as Ibn al-Imam Ismail b. Ibrahim b. Abu Bakr b. Ibrahim al-Jazeera al-Tbilisi. In sources are also mentioned the women muhaddith like Malika bint David b. Muhammad b. Said al-Kartaki.

These muhaddis named above were members of the Ahl al-Sunnah faith. These constituted the majority of scholars and muhaddis in the region. However, because of the influence of the Imamiyya, scholars and muhaddis with this akidda were not few in the region. The arrival of the Imamiyya scholars and muhaddiths to the region corresponds to the second half of the 7<sup>th</sup> century after Christ. At the same time and after this time at Tbilisi were many muhaddith belong to Imamiyah sect like Fadl b. Abu Qurra al-Tamimi, Bayan b. Hamran al-Tbilisi, Abdulla b. Latif al-Tbilisi, Bayan b. Nafi al-Tbilisi, Abdulla b. Hammad al-

Tbilisi, Muhammad b. Abdulkarim al-Tbilisi, Abu Muhammad Shariph b. Sabiq al-Tbilisi, Muhammad b. Bayan b. Hamran, Abu Muhammad Hasan al-Tbilisi, Huseyn b. Muhammad b. Bayan al-Madaini, Abu al-Qasim al-Tbilisi, Musa b. Zenjuya al-Tbilisi, Abdulla b. Muhammad al-Tbilisi, Abu al-asan Omar b. Ali al-Tbilisi, Ahmad b. Ali al-Tbilisi.

**Keywords:** Islam, Tbilisi, Scholar, Ahl Sunnah, Imamiyah.

### Giriş

Tiflis, günümüzde Kafkasya bölgesindeki Gürcistan'ın başkentidir. "Mitkvari" dedikleri Kura nehri bu şehri iki kısma ayırmaktadır. Şehir üç tarafından dağlarla kuşatılmıştır.<sup>1</sup> Tiflis şehrinin ismi Gürcü dilinde, bölgede bulunan sıcak sular anlamına gelen "Tbili"den kaynaklanmaktadır. Sonradan Arapça okunuşuyla Tiflis şeklini almıştır.<sup>2</sup> Bazı kaynaklarda ise Tiflis isminin iflas ederek müflis olmadan geldiği belirtilmektedir.<sup>3</sup> Rus kaynaklarında da 1934'e kadar Tiflis şeklinde belirtilirken daha sonraki dönemde ve günümüzde ise Gürcülerin deyimini ile "Tibilisi" olarak yazılmaktadır. Tiflis, Gürcistan'ın doğusundaki Kartli arazisinde yerleşmekteydi.<sup>4</sup> Fakat Müslüman coğrafyacılar bu şehrin yerleştiği bölgeyi değişik nitelendirmişlerdir. Şöyle ki bazıları burayı İrminiye<sup>5</sup> bölgesine, bazıları Arrân'a<sup>6</sup>, bazıları da Gürcistan'a nispet etmişlerdir. Örneğin meşhur coğrafyacı âlim Ya'kubî ve Yakut el-Hamevî Tiflis'in İrminiye bölgesinde olduğunu belirtmişlerdir.<sup>7</sup> İbn Hurdazbeh ve İbnü'l-Fakîh gibi

<sup>1</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", (Tahran: Merkezi Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî, 1387/1967), 16: 1.

<sup>2</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 1.

<sup>3</sup> Zebidî, Ebü'l-Feyz Murteza, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kahire, Daru'l-Hidaye: t.y.), 16: 345; Meha Vaddâh Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", *Mecelletü'l-üstâz*, (özel sayı), (1437/2016): 364.

<sup>4</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 1; Mustafa Aydın, "Tiflis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 150-153.

<sup>5</sup> Arrân, Tiflis ve Beylekân gibi bölgelere yakın geniş bir bölge. Bk. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, (Beyrut: Daru Sâdır, 1995), 1: 160.

<sup>6</sup> Cenze (Gence), Beylekân, Berze'a, Şemkûr gibi şehirlerin bulunduğu Aras nehrinin kuzeyindeki bir bölge. Bk. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1: 136.

<sup>7</sup> Ya'kubî, Ebu'l-Abbas Ahmed, *el-Buldân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 207; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1: 160, 2: 35; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", 364.

müellifler de eserlerinde aynı görüşü paylaşmışlardır.<sup>8</sup> Buna karşılık İstahrî, İbn Havkal, Makdisî, Kazvinî, Şihabeddin el-Kuraşî ve İbn Şemâil gibi müellifler ise Tiflis'in Arran bölgesinde olduğunu ifade etmişler.<sup>9</sup> Daha sonraki Müslüman coğrafyacılar ise Tiflis'in genelde Gürcülerin yoğunlukla yaşadıkları bölgede olduğunu bildirmişlerdir.<sup>10</sup>

Tiflis'in yerleşim alanı olarak tesis edilmesi ile ilgili kaynaklarda değişik bilgiler vardır. Şöyle ki bazı kaynaklarda buranın Enuşirvan, bazılarında Sasani imparatoru Firuz tarafından tesis edildiği belirtilmektedir.<sup>11</sup>

Kale ile birlikte yapılan bu şehrin kurucusunun V. asırda yaşamış Kral Wahtang Gorgaslani olduğu bildirilir.<sup>12</sup> Bazı kaynaklarda ise Tiflis ve civarı (Kartli) I. Şapur döneminde Sasani imparatorluğuna geçmiş, 523 yılından sonra ise Tiflis Sasanilere bağlı eyalet merkezi haline gelmiştir.<sup>13</sup> Bölge tarih boyunca Hazarlar, Bizanslılar, Hunlar gibi birçok dış akınlara ve saldırılara maruz kalmıştır. Özellikle Bizans-Sasani çatışmalarından çok zarar görmüş ve arazisi paylaşılmıştır. Şöyle ki zaman zaman Tiflis, Bizans ve Sasani hâkimiyetleri arasında el değiştirmiştir.<sup>14</sup>

Müslümanların bölgeye ilk gelişleri Hz. Ömer zamanına denk gelmektedir. Hz. Ömer, Tiflis'e yakın bir bölge olan Azerbaycan'ın fethi için 22/643'te Suraka

<sup>8</sup> İbn Hurdazbeh, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, (Beyrut: Daru Sâdır, 1889), 1: 122; Ebu Abdullah İbnü'l-Fakîh, *el-Buldân*, nşr. Yusuf el-Hâdî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996), 583.

<sup>9</sup> İstahrî, Ebu İshak, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. Heyet, (Kahire: t.y.), 112; İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed, *Süretü'l-arz*, (Beyrut: Daru Sâdır, 1938), 2: 347; Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim*, (Kahire: Mektebetü Madbûlî, 1411/1991), 374; Zekeriyâ el-Kazvinî, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, (Beyrut: Daru Sâdır, t.y.), 493; Şihabeddin el-Kuraşî, *Mesâlikü'l-ebşâr ve memâlikü'l-emsâr*, (Ebu Dabi: el-Mecmau's-Sakâfî, 1423/2003), 3: 224; İbn Şemâil el-Katî'i, *Merâsidü'l-ittilâ alâ esmâi'l-emkineti ve'l-bekâ*, (Beyrut: Daru'l-Cil, 1412/1992), 1: 60.

<sup>10</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 2.

<sup>11</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 2; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", 364.

<sup>12</sup> Aydın, "Tiflis", 41: 150-153.

<sup>13</sup> Mirza Bala, "Gürcistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 2: 264; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, (Erzurum: Zafer Medya, 2016), 11.

<sup>14</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 2.

b. Amr'ı<sup>15</sup> komutan olarak göndermiştir. Ona yardımcı olarak gönderilen komutan Habîb b. Mesleme el-Fihri<sup>16</sup> Derbend'e<sup>17</sup> kadar toprakları fethedebilmişti. Derbend'ten sonra Suraka, Habîb b. Mesleme'yi Tiflis'in fethi için göndermiştir. Bazı tarihçiler ise bu olayın 25/645-646'da Hz. Osman döneminde gerçekleştiğini bildirmektedir.<sup>18</sup>

Hz. Osman döneminde de Kafkasya'ya fetihler düzenlenmiştir. Nitekim söz konusu dönemde komutan olarak bölgede yararlılıklar gösteren Habîb b. Mesleme ve Selman b. Rebîa'nın<sup>19</sup> faaliyetleri sonucunda 33/653 tarihinde bölge tamamen İslamlaştırılmıştır.<sup>20</sup> Habîb b. Mesleme Tiflis'e gelince buradaki halkı İslâm'a davet etmiş, kabul ettikleri takdirde Müslüman kardeşleri olarak muamele göreceklerini, etmediklerinde onlarla savaşacaklarını Abdurrahman b. Ceze' es-Sülemî aracılığıyla bildirmiştir. Bunun sonucunda barış yoluyla Müslüman idaresine geçen bu bölge, aynı zamanda Tiflis, daha sonraları Müslüman Araplarla Bizans ve Hazarların çatışmalarına sahne olmuştur.<sup>21</sup>

Tiflis fethedildikten sonra buranın ilk valisi Habîb b. Mesleme olmuştur. Vali olduğu sürede aynı zamanda İslâm ordusuna komutanlığa devam ederek Tiflis civarındaki Cavaheti, Kisâl, Hunan, Samatskhe, Gardabani, Bazaleti, Ardahan, Kaheti gibi bölgelerin birçoğunu savaş yapmadan İslâm topraklarına

<sup>15</sup> "Zünnur" lakaplı komutan. Bk. İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 3: 34.

<sup>16</sup> Asri Çubukcu, "Habîb b. Mesleme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 372-373.

<sup>17</sup> "Demirkapı" diye bilinen Arrân'ın kuzeyindeki bir bölge. Bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 2: 449.

<sup>18</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 3; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 18; Aydın, "Tiflis", 41: 150-153; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", 365.

<sup>19</sup> Abdülkadir Şenel, "Selmân b. Rebîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 443-444.

<sup>20</sup> Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 20.

<sup>21</sup> Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-emvâl*, nşr. Halil Muhammed Hirâs, (Beyrut: Darü'l-Fikr, t.y.), 267; İbn Zencûye, Ebu Ahmed Humejd, *el-Emvâl li İbn Zencûye*, nşr. Şakir Zib Feyyâz, (Riyad: Merkezü'l-Meliki'l-Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), 2: 473; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 1; Bala, "Gürcistan", 2: 265; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 22; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", 365.

katmıştır.<sup>22</sup> 169/786'dan itibaren ise Tiflis emirlik olarak idare edilmeye başlanmıştır. İshâk b. İsmail tarafından kurulan bu emirlik, Abbasi halifesi Mütevekkil Alellah (217-237/833-852) dönemine kadar devam etmiştir.<sup>23</sup>

İslâm topraklarına katıldıktan sonra bölge halkı kısmen Müslümanlığı kabul etmiştir. Özellikle buraya iskân edilen Arap-Müslüman kabileleri İslâm'ın yayılmasında büyük katkı sağlamıştır.<sup>24</sup> Müslümanların idaresine geçtikten sonra bölge ve Tiflis sosyal, ekonomik ve kültürel olarak daha fazla gelişmiştir. Bu gelişme özellikle Osmanlı hâkimiyeti altındaki dönemde daha fazla dikkat çekmektedir. Zira bölgede söz konusu döneme ait birçok cami, medrese, çarşı ve hamam gibi tarihî eserler bulunmaktadır.<sup>25</sup>

Osmanlı imparatorluğunun bölgedeki nüfuzu ve etkisi daha öncelere dayanmış olsa da, Tiflis'te fiili olarak bulunmaları 1578 sonrasına tesadüf eder. Zira Lala Mustafa Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu Tiflis'i fethederek burada kendi idarî sistemini kurmuştur. Fakat kısa bir süre sonra 1603'te Tiflis Safevîler tarafından işgal edilmiş, böylece Osmanlıların bölgedeki etkin gücü zafiyete uğratılmıştır. 1723 tarihinde fiilen bölgede bulunan Osmanlı ordusu Tiflis'i yeniden ele geçirip burayı beylerbeyi adı altında Osmanlı İmparatorluğuna bağlamıştır. Fakat 1735'te Nadir Şah bölgeye saldırarak, Tiflis'i Osmanlılardan koparabilmişti. Daha sonraki süreçte ise bölgede Osmanlılar zayıflamış, buna karşılık Ruslar etkinliklerini daha da artırmışlardır.<sup>26</sup>

## 1. Tiflisli Âlim ve Muhaddisler

### 1.1. Tiflisli Âlimler

Kadim bir tarihe sahip Tiflis, Müslümanların idaresine geçtikten sonra birçok yönden gelişmiştir. Şehrin nüfusunun çoğunluğu sürekli Müslümanlardan oluşmamasına rağmen idareciler genelde Müslümanlar olmuştur. Dolayısıyla bu gelişmede Müslümanların etkisi çok büyüktür. Bu gelişme kendisini ekonomi ve ticarî alanda olduğu gibi, sosyal, kültürel ve ilmî alanlarda da göstermiştir. Tiflis

<sup>22</sup> Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 25-29.

<sup>23</sup> Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 30; Aydın, "Tiflis", 41: 150-153.

<sup>24</sup> Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 116.

<sup>25</sup> Aydın, "Tiflis", 41: 150-153; Sadık Müfit Bilge, "Gürcüler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-1, 490-493.

<sup>26</sup> Aydın, "Tiflis", 41: 150-153; Hüsamettin M. Karamanlı, "Gürcistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 311-316.

fethedildikten sonraki dönemde burada eğitim-öğretim faaliyetleri giderek artmış, bunun sonucunda Hadis, Fıkıh, Tıp, Tasavvuf, Edebiyat ve Ensâb gibi alanlarda hicri ilk asırlardan itibaren birçok âlim yetişmiştir. Nitekim kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu alanlarda faaliyet göstermiş olan on beş kûsur âlim bulunmaktadır.

### 1.1.1. Fıkıh

İslâm fetihleri sonrası Tiflis birçok yönden gelişme kaydetmiştir. Bu gelişme ilmî alanda, aynı şekilde fıkıh alanında da kendini göstermiştir. Özellikle ilk dönemlerde bölge ulemasının önemli bir kısmının Şafî mezhebine bağlı oldukları dikkat çekmektedir. Nitekim Şafî fakihlerinden Ebu Ali Huseyn b. Bedr (Bundâr) et-Tiflisî hicri IV. asır ulemasındandır. Onun “*Şerhü'l-Fasîh*” ve “*Fezâilü'l-İmâmi's-Şafîi*” isimlerinde iki eserinden bahsedilmektedir.<sup>27</sup>

Şafî fakihlerinden Ebu Sa'd Mes'ud b. Abdurrahman Beyyâ et-Tiflisî, Ebu Hafs, el-Cenzerûdî ve Ebu Bekir Ahmed b. Mansûr el-Bezzâr gibi döneminin meşhur ulemasından ders almıştır. 410/1016 tarihinde doğduğu, 490/1097 tarihinde vefat ettiği belirtiliyor.<sup>28</sup> Yine bir Şafî fakihî Mübarek b. Muhammed b. Ali el-Musevî et-Tiflisî, Vasıt'ın meşhur âlimlerinden sayılan Yahya b. Rebi' b. Süleyman'dan fıkıh dersleri almıştır.<sup>29</sup>

Bunların dışında da Tiflis asıllı veya Tiflis'e gelerek buraya yerleşen Kadı Alaüddin Ömer b. Abdülaziz el-Hallâtî et-Tiflisî, Tiflis kadısı Cemalüddin Muhammed b. Hâşim et-Tiflisî, Safiyyuddin Ebu'd-Der Cevher Zuheyri et-Tiflisî, Bedrüddin Muhammed b. Sabîh Mukri' et-Tiflisî, Tacüddin Mahmud b. Muhammed et-Tiflisî, Necmüddin İbrahim et-Tiflisî, Mahmud ez-Zenkî el-Kirmanî et-Tiflisî, Eminüddin et-Tiflisî, Ebu Bekir Muhammed b. İsmail et-Tiflisî gibi özellikle fıkıh alanında faaliyet gösterdikleri bilinmekle birlikte, kendileri ve eserleri hakkında pek fazla bilgi bulunmayan birçok âlim vardır.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, “Tiflis”, 16: 15.

<sup>28</sup> Abdülğâfir b. İsmail el-Fârisî, *Târihu Neysabûr*, nşr. Muhammed Kâzım el-Mahmudî, (Kum: 1403/2003), 685-686; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 128.

<sup>29</sup> Tacüddin es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyeti'l-kubra*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tannâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hilv, (y.y.: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tavzi', 1413/1993), 8: 355; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, “Tiflis”, 16: 16; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 128.

<sup>30</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, “Tiflis”, 16: 16.

### 1.1.2. Tıp

Tiflis, dinî ilimlerde meşhur âlimlerin yanında, Tıp gibi alanlarda meşhur olmuş âlimleriyle de tanınmaktadır. Tiflisli âlimlerden İsa er-Rakkî et-Tiflisî, özellikle Tıp alanında meşhur olup, tıpla ilgili Süryanice yazılmış bazı eserleri Arapçaya çevirerek büyük yararlılıklar göstermiştir. Bundan dolayı Hamdânîlerin<sup>31</sup> sarayında hekim ve mütercim olarak görev yapmıştır. Alanındaki başarı ve yararlılıklardan dolayı Hamdânî hanedanından Halep emiri Seyfûddevlî kendisine ihsanda bulunmuştur.<sup>32</sup>

Tiflis'in en önemli ve en meşhur âlimlerinden birisi hiç şüphe yoktur ki Ebu'l-Fazl Hubeyş b. İbrahim b. Muhammed et-Tiflisî'dir. Özellikle Tıp alanında önemli bir konuma sahip olan bu âlim, aynı zamanda Edebiyat, Astronomi, Dil ve Lügat alanlarında da meşhurdur. Eyyubî meliki Meliküzzahir'in veziri Sa'düddevlî'nin özel hekimliğini yapan Hubeyş et-Tiflisî, 600/1203 veya 629/1231 tarihinde vefat etmiştir.<sup>33</sup>

Hubeyş et-Tiflisî'nin Tıp alanında “*Kitabu minhâci't-tıb*”, “*Takvîmü'l-edviyeti'l-müfredé*”, “*Tahsîlu's-sıhha bi'l-esbâbi's-sitte*”, “*Kifâyetü't-tıb*”, “*Edviyeti'l-edviye*”, “*İhtisâru fusûli'l-Bukrât*”, “*Kitabu sıhhati'l-ebdân*”, Astronomi ile ilgili “*Kitabu medhali'n-nücûm*”, “*Kitabu beyâni'n-nücûm*”, “*Usûlü'l-melâhim*”, Dil ve Edebiyata dair “*Kanûnu'l-edeb*”, “*Nazmu's-sülûk*”, “*Tercümânü'l-kavâfi*”, diğer konularla alakalı, “*Kâmilu't-ta'bir*”, “*Kevâmilu't-ta'bir*”, “*Kitabu vücûhi'l-Kur'an*”, “*Kitabu telhis i'leli'l-Kur'an*”, “*Beyânu's-sınâat*” gibi birçok eseri vardır.<sup>34</sup>

Özellikle “*Takvîmü'l-edviyeti'l-müfredé*” eseri, müellifin Tıp alanındaki derin bilgisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Şöyle ki, bu eserde, meşhur Yunan tabibi Câlinûs (Galen) (miladi 200) başta olmakla, Huneyn b. İshak (270/873), Ebu Bekr er-Razî (313/925), Ali b. Abbas el-Mecusî (384/994),

<sup>31</sup> 905-1004 yılları arasında Musul civarı ve Kuzey Suriye bölgesinde hüküm sürmüş bir Arap hanedanı. Bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, “Hamdanîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 446-447.

<sup>32</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, “Tiflis”, 16: 16, 18; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 133.

<sup>33</sup> Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 134-135.

<sup>34</sup> Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 11: 189; Cevat İzgi, “Hubeyş et-Tiflisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 268-270; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 135, 136.

Ebu Sehl el-Mesihî (401/1010), İbn Butlân (458/1066) ve İbn Sina (428/1037) gibi Tıp âlimlerinden ve eserlerinden de bahsedilmektedir.<sup>35</sup>

### 1.1.3. Tasavvuf ve Edebiyat

Tarihî süreçte birçok ilim sahasında onlarca âlimin faaliyet gösterdiği Tiflis'te, aynı zamanda şiir, edebiyat ve tasavvuf alanında kendisinden söz ettiren birçok şahsiyet yetişmiştir. Örneğin, Ebu Mahmud el-Hasen b. Bundâr et-Tiflisî bölgede yetişmiş meşhur edîb, şair ve âlimlerdendir. Onun, Tiflis emiri Muzaffer b. el-Hasen Ali b. Ca'fer için kaleme almış olduğu “*Kitabu'l-menakıb ve'l-mesalib*”i, İbnü'r-Rumî ve Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'yi açıkladığı mufâhare ve mükâsare konusundaki bir risalesi, Mütenebbî'nin değindiği şairlerin açıklandığı “*el-Müsâbaka ve'l-müsâraka*” isimli risalesi vardır.<sup>36</sup>

Ebu'l-Bekâ Necmüddin Sabit b. Tavân b. Ahmed et-Tiflisî de orta çağ Tiflis ulema, sufi ve üdebasından sayılmaktadır. Sufi olarak bilinmesine ve meşhur sufilerden Şihabüddin Sühreverdî'ye intisap etmesine rağmen Fıkıh, Fıkıh Usulü, Tasavvuf, Edebiyat ve Şiir alanında da söz sahibi olmuştur. 631/1234 tarihinde vefat etmiştir.<sup>37</sup>

### 1.1.4. Ensab

Tiflis'te, diğer ilim dalları ile birlikte Ensab ilmi de bilinmekteydi. Örneğin, Muhammed b. Muhsin b. Hasan et-Tiflisî, Ensâb alanında meşhur olmuştur. Tiflisli olduğu anlaşılan bu âlim bir süre Bağdat'ta yaşamış, bölgedeki birçok şehre uğramış, nihayet 480/1087 tarihinde Gazne'de<sup>38</sup> vefat etmiştir.<sup>39</sup>

## 1.2. Tiflisli Muhaddisler

İslâm topraklarına katıldıktan sonra Tiflis, hadis alanında da gelişmiş ve tanınmıştır. Özellikle hicri V. asırla VII. asrın başlarına kadar burada hadis

<sup>35</sup> İzgi, “Hubeyş et-Tiflisî”, 18: 268-270.

<sup>36</sup> Abdülemir, “el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi”, 373.

<sup>37</sup> Safedî, Ebü's-Safa Salahüddin, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 10: 290; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 132.

<sup>38</sup> Şimdiki Afganistan arazisinde bir şehir. Bk. Enver Konukçu, “Gazne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 479-480.

<sup>39</sup> Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-müellifin*, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 11: 174; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 137.

alanında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Burada, yerli ahali arasında Hadis ilmi alanında birçok âlim yetişmiş, bunlarla birlikte dışarıdan ilim tahsili için gelenler de olmuştur.

### 1.2.1. Tiflisli Muhaddisler (Ehl-i Sünnet)

Tiflis'te Ehl-i Sünnet akidesine mensup birçok muhaddis bulunmuş, yaşamış ve ilmî faaliyet göstermiştir. Örneğin Mısır ulemasından Ebu Tahir es-Selefi, hadis almak ve hadis rivayetinde bulunmak için Tiflis'e kadar Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Nâtân'a gelmiştir. Mayyâfârikîn<sup>40</sup> denilen bölgenin âlimi Ahmed b. Yusuf b. Ezrak hadis alma amacıyla Tiflis'e gelerek kışı burada geçirmiştir. Yine İmam Mâlik'in talebelerinden İbrahim b. Zeyd el-Eslemî et-Tiflisî, Tiflis'e uğrayan muhaddislerdendir.<sup>41</sup>

İslâm'ın önemli merkezlerinden olan Tiflis'te diğer bilim dalları ve ilim adamlarının yanı sıra birçok muhaddis yetişmiştir. Bu muhaddislerden birisi, Muhammed b. Beyân b. Humrân el-Medainî'dir. Aslen Tiflisli olup eğitimine Bağdat'ta devam etmiş, kendi babasından, Hammâd b. Zeyd el-Ezdî, Osman el-Berrî ve Mervan b. Şüca el-Cezerî gibi hadis âlimlerinden rivayette bulunmuştur. Kendisinden ise Ahmed b. Yusuf el-Cu'fî el-Kufî rivayette bulunmuştur. Başka ilim dallarının yanında özellikle hadis alanında meşhur olmuş, Medain'de<sup>42</sup> 225/840 yılında vefat etmiştir.<sup>43</sup>

Huseyn b. Muhammed et-Tiflisî de Tiflisli meşhur hadis âlimlerinden sayılmaktadır. Hicri III. asırda yaşamıştır. Onun hadis alanında kaleme aldığı “*Kitâbu'l-i'dâd*” eseri bulunmaktadır. Aynı dönemde yaşadığı tahmin edilen bir diğer Tiflisli muhaddis Ahmed b. İsa b. Huşâb et-Tiflisî'dir.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Diyarbekir bölgesindeki meşhur şehirlerden birisi. Bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 5: 235.

<sup>41</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, “Tiflis”, 16: 16.

<sup>42</sup> Sasanilerin başkenti. Bk. Casim Avcı, “Medâin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 289-291.

<sup>43</sup> Hatîb el-Bağdadî, *Târihu Bağdad*, nşr. Beşşâr Avâd Ma'rûf, (Beirut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 2: 451; Abdülkerim es-Sem'anî, *el-Ensab*, nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemanî ve dğr., (Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1382/1962), 3: 63; Şeyh Tûsî, *el-Ebvâb*, nşr. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahanî, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyyi, t.y.), 173; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 125; Abdülemir, “el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi”, *Mecelletü'l-üstâz*, 371.

<sup>44</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, “Tiflis”, 16: 15.

Bölgedeki en önemli muhaddislerden birisi Ebu Bekir Muhammed b. İsmail b. Münzir b. es-Serî b. Benûn et-Tiflisî'dir. Aslen Nisaburlu olan ve orada doğan bu muhaddisin, daha sonradan Tiflis'e gelerek burada eğitim-öğretime devam etmesi sebebiyle "Tiflisî" nisbesini almış olduğu düşünülmektedir. "Sika" ve "sadûk" vasıflarıyla tanınan bu muhaddis, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâfiz, Abdullah b. Yusuf b. Bâmuve, Ebu Sâdık es-Saydalanî, Ebu Tahir Muhammed b. Muhammed, Ebu Abdurrahman es-Sülemî ve özellikle Ebu Ya'la Hamza b. Abdülaziz el-Muhallebî gibi hadis hocalarından ders almıştır. Ebu'l-Kasım Ahmed b. İbrahim, Ebu Saîd Muhammed b. İbrahim b. Ahmed el-Ğazzî et-Tüsterî, Abdülğâfir b. İsmail, İsmail b. el-Müezzîn ve Vecîh eş-Şehâmî gibi birçokları ona hadis talebeliği yapmışlardır.<sup>45</sup> Oğlu Ebu Abdullah İsmail b. Muhammed es-Serî b. Benûn et-Tacir en-Nisaburî de Tiflis'in meşhur muhaddisleri arasında sayılmaktadır. Şöyle ki, 373/984 veya 400/1009 tarihinde dünyaya geldiği belirtilen bu muhaddis ticaretle de uğraşmış, Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân ve Muhammed b. Ahmed b. Ali es-Sibğî gibi muhaddislerden ders almıştır. 483/1090'da Tiflis'te vefat etmiştir.<sup>46</sup>

Tiflisli diğer bir muhaddis Ebu Ali Hasan b. el-Huseyn et-Tiflisî ilk eğitimini muhtemelen memleketinde almış, daha sonra Dımaşk'a giderek burada Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Yahya b. Silvân ve Ebu Ali el-Ahvezî'den, Mısır'da Ebu'l-Hasan Abdülmelik b. Abdullah b. Muhammed b. Miskîn ve Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Huseyn b. et-Taffâl gibi muhaddislerden hadis dersleri almış, 458/1066'da bir müddet Sûr<sup>47</sup> şehrinde hadis tedrisi ile meşgul olmuş, burada Ebu Tâlib Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şirazî es-Sûfi gibi ulemadan hadis naklinde bulunmuştur. 460/1068 tarihinden sonra vefat etmiştir.<sup>48</sup> Aynı dönemde yaşamış diğer bir Tiflisli muhaddis Ebu

<sup>45</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dimâşk*, nşr. Amr b. Ğarâme el-Amrevî, (y.y.: Daru'l-Fikr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tavzî', 1415/1995), 11: 423; 23: 471; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v dğr., 3. bs., (y.y.: 1405/1985), 19: 11; Abdülkerim es-Sem'ânî, *el-Ensab*, 3: 62-63; Abdülğâfir b. İsmail el-Fârisî, *Târihu Neysabûr*, 78-79; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", (Tahran: 1387/1967), 16: 16; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 123-124; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi" 372.

<sup>46</sup> Abdülğâfir b. İsmail el-Fârisî, *Târihu Neysabûr*, 202; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 16; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 124-125; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", 372.

<sup>47</sup> Lübnan'da tarihî bir şehir. Bk. Ebru Altan, "Sûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 535-537.

<sup>48</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dimâşk*, 13: 81, 144; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 16; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 126-127.

Harb Muhammed b. Muhsin et-Tiflîsî'dir. Bu muhaddis Bağdat'ta ikamet etmiş, ömrünün sonlarında Gazze'ye uğramış, orada vefat etmiştir.<sup>49</sup>

Kaynaklarda Tiflisli muhaddisler arasında Ebu'l-Kasım Ali b. Abdurrahman b. el-Hasan en-Nisaburî (İbn Uleyk) de sayılmaktadır. Ebu Nuaym el-İsfahanî, Muhammed b. el-Huseyn el-Alevî, Ebu'l-Huseyn el-Haffaf ve Hamza el-Muhallebî gibi muhaddislerden ders almıştır. Ebu Bekir el-Hatîb, Saîd b. Ebi'r-Recâ ve Ebu Bekir Muhammed b. Abdülbaki gibi âlimler de ondan hadis nakletmişlerdir. Azerbaycan, İsfahan ve Bağdat'ta hadis dersleri vermiştir. 468/1075'te Tiflis'te vefat etmiştir.<sup>50</sup>

Tiflisli diğer bir muhaddis Ebu Ahmed Hâmid b. Yusuf b. el-Huseyn'dir. Eğitim almak maksadı ile Tiflis'ten Bağdat'a gelmiş, daha sonra Kudüs'te Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Beyhakî'den, Mekke'de Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Akulî'den hadis dersleri almıştır. Bir müddet Şam'da ikâme etmiştir. Burada iken kendisinden Ali b. Muhammed es-Savî ve Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Ali b. Ya'kub en-Nasrî gibi muhaddisler hadis naklinde bulunmuşlardır. 482/1090'da Şam'dan ayrıldıktan bir süre sonra vefat etmiştir.<sup>51</sup>

Sâbit b. Bundâr b. Esed et-Tiflîsî de Tiflisli muhaddislerden sayılmaktadır. Şöyle ki bu muhaddis, İsfahan'a gelerek Hamid er-Refâ ve Ebu Ahmed b. Adil gibi hadis ulemasından hadis nakletmiştir. Hicri III. asırda yaşadığı tahmin edilmektedir. Aynı dönemde yaşamış olan Ebu'l-Kasım Ca'fer b. Muhammed et-Tiflîsî de Tiflisli muhaddislerden sayılmaktadır. Bir müddet Şam'da hadis tedrisi ile uğraşmıştır. Şam'da iken kendisinden Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Musa b. Ca'fer b. Süleyman b. Ahmed b. Abdülvâhid b. Ca'fer b. Câbir b. Abdullah el-Ensârî gibi bazı muhaddisler hadis almışlardır.<sup>52</sup>

Ebû Nasr b. Ömer b. Muhammed b. Bâbân el-Mukri' de Tiflisli meşhur muhaddisler arasında sayılmaktadır. Hakkında pek fazla bilgi bulunmayan bu

<sup>49</sup> *Dairetü'l-Mearifî Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 16.

<sup>50</sup> Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 126; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", 372.

<sup>51</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dimâşk*, 5: 80; Abdülkerim es-Sem'anî, *el-Ensab*, 3: 63; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 2: 37; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 126.

<sup>52</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dimâşk*, 51: 133; *Dairetü'l-Mearifî Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 15; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 126.

muhaddisin, yine Tiflisli meşhur bir muhaddisten; İbn Uleyk diye bilinen Ebu'l-Kasım Ali b. Abdurrahman en-Nisaburî'den hadis aldığı kaydedilmektedir.<sup>53</sup>

Tiflisli muhaddislerden biri İmam, Allâme, Muhaddis ve Hâfız lakaplarıyla bilinen Ebu Tahir Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-İsbahanî el-Cervanî'dir. Selefi düşünceye sahip bir muhaddistir. 500/1106 tarihinde Bağdat'tan yola çıkarak Vâsıt, Basra, Huzistan, Nihavend ve nihayet Derbend'e uğramış, buradan geri dönerek Tiflis ve Azerbaycan vilayetlerini gezmiştir. Bir müddet sonra Diyarbakır, Cizre ve Nusaybin'e doğru yola çıkmış ve Dimaşk'a uğramıştır. Dimaşk'ta iken Ebu Mutî' Muhammed b. Abdülvahid es-Sahhâf, Muhammed b. Abdülcebbar el-Kûsânî ve Ahmed b. Abdülğaffar gibi muhaddislerden ders almıştır. Ayrıca, Ahmed b. Ali et-Tarîşîşî, Sâbit b. Bundâr, Yusuf b. Ali ez-Zencanî ve Ebu Bekir eş-Şâşî'den de hadis nakletmiştir. Ebu Zekeriya Yahya b. Ali et-Tebrizî'den ise edebiyat öğrenmiştir. Kendisinden Hafız Muhammed b. Tahir el-Makdisî, Ali b. İbrahim es-Sarakostî, Yahya b. Sadun el-Kurtubî ve Hibetullah b. Asâkir hadis rivayetinde bulunmuşlardır.<sup>54</sup>

Âlim ve muhaddis Ebu'l-Kasım Mahmud b. Yusuf el-Berzendî et-Tiflisî de Tiflislidir. İlim tahsili için Bağdat'a gelmiş, burada Ebu Ya'la b. el-Ferra, Ebu'l-Hüseyn b. Muhammed b. Ali el-Muhtedî, el-Hasen b. Ali el-Cevherî, Muhammed b. el-Hüseyn b. Halef el-Bağdadî, Ebu'l-Ġanâim Abdussamed b. Ali b. el-Me'mun ve Şeyh Ebu İshak eş-Şirazî gibi birçok âlimden hadis ve değişik ilimler almıştır.<sup>55</sup> Bağdat'ta ilmî yönden kendisini yetiştirdikten sonra bir süre Tiflis kadısı olarak çalışmış, burada kendisinden Ebu Bekir Tayyib b. Muhammed el-Ġadâirî gibi âlimler ders almıştır. Berzendî'nin, Bağdatlı şeyh ve

<sup>53</sup> Ebu Tahir es-Selefi, *el-Erbeûne'l-buldâniyye li Ebî Tâhir*, nşr. Abdullah Râbih, (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyrutî, 1412/1992), 134.

<sup>54</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 21: 24; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", 371.

<sup>55</sup> Ebu Tahir es-Selefi, *el-Mecâlisü'l-hamse*, nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Selman, (Riyad: Dâru's-Samîi, 1994/1414), 1: 88; Tacüddin es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyyeti'l-kubra*, 7: 294; Abdülkerim es-Sem'anî, *el-Ensab*, 2: 158; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", 372.

hocaları hakkında “*Fevâid*” isimli bir eser yazdığı kaydedilmektedir.<sup>56</sup> Başka bir eserinin olup olmadığı ise bilinmiyor. 550/1155 senesinden sonra vefat etmiştir.<sup>57</sup>

Tiflisli sayılabilecek diğer bir muhaddis ise, annesinin isminden dolayı İbn Mâristaniyye lakabıyla bilinen, 541/1146 yılında dünyaya gelen Ebu Bekir Ubeydullah b. Ali b. Nasr b. Hamra b. Ali b. Ubeydullah el-Bağdadî’dir. Musul ve Erbil gibi diğer İslâm beldelerinde hadis eğitimi almıştır. Hanbelî mezhebine bağlı bir fakih olmasına rağmen hadis alanında muteber sayılmamış, yalancılıkla itham edilmiştir. Ebu’l-Muzaffer İbn Şiblî ve Yahya b. Sâbit b. Bundar gibi muhaddislerden ders almıştır. Döneminin Tiflis emiri Ebu Bekir İbnü’l-Behlivân’a uğramak amacıyla yolculuğa çıkmış, Tiflis’e vardıktan kısa bir süre sonra 588/1192 veya 599/1202’de orada vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda onun, Azerbaycan veya İrminiye bölgesindeki küçük bir belde olan Cerhabend’de<sup>58</sup> defnedildiği belirtilmektedir.<sup>59</sup>

Tiflisli bir diğer muhaddis ve âlim Ebu’l-Kasım Enes b. Abdülaziz el-Megazilî et-Tiflisî’dir. İlk tahsilini memleketinde alan bu zât, daha sonra Bağdat’a gelerek eğitimine devam etmiş, burada iken Nizamiye medresesi müderrislerinden Şeyh Ebu’n-Necîb es-Sühreverdî’den fıkıh ve tasavvuf dersleri almıştır. Ayrıca, Ebu’l-Muzaffer Hibetullah b. Ahmed b. Muhammed b. eş-Şiblî ve Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülbaki gibi muhaddislerden hadis dersleri almıştır. 620/1223 tarihinde vefat etmiştir.<sup>60</sup>

Tiflisli âlim ve muhaddislerden Ebu’l-Feth Kemalüddin Ömer b. Bundâr b. Ömer b. Ali et-Tiflisî de aynı zamanda Şafî fakihlerdendir. 601(602)/1204/1205’te doğan bu âlim özellikle fıkıh usulü ve münazara alanlarında uzmanlaşmıştır. Bir dönem Dimaşk kadılığı görevini icra eden Tiflisî, İmam Nevevî (676/1277) gibi bazı ulemaya fıkıh usulü dersleri vermiştir. Daha

<sup>56</sup> Ebu’l-Kâsım el-Mehrevânî, *el-Mehrevaniyyât-el-fevâidü’l-müntahabe’s-sihâhe ve’l-ğarâib*, nşr. Suud b. İyd b. Umeyr b. Âmir el-Curbûi, (Medine: el-Câmiyetü’l-İslâmiyye, 1422/2002), 1: 369.

<sup>57</sup> Tacüddin es-Subkî, *Tabakatu’s-Şafiiyeti’l-kubra*, 7: 294; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 128.

<sup>58</sup> İrminiye veya Azerbaycan’da bir bölge. Bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu’cemü’l-buldân*, 2: 124.

<sup>59</sup> Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefâyât*, 19: 258; İbn Ebi Usaybiya, Ebu’l-Abbas Muvaffakuddin, *Uyûnu’l-enba fi tabakâti’l-etibba*, nşr. Nizâr Rıza, (Beyrut: Daru Mektebeti’l-Hayât, t.y.), 1: 407; Hatîb el-Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, 17: 67; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 127; Abdülemir, “el-Hayâtü’l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle’l-asri’l-Abbâsi”, 371-372.

<sup>60</sup> Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 131-132; Abdülemir, “el-Hayâtü’l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle’l-asri’l-Abbâsi”, 373.

sonra 654/1256'da Moğolların Şam'ı işgal etmişiyse Moğol hükümdarı Hülagu'nun isteği ile el-Cezire ve Musul kadılığına tayin edilen bu âlim, bu görevde iken Müslümanları olabildiğince Moğolların zulmünden korumaya çalışmıştır. Bir müddet Halep kadılığını yapmış, ömrünün sonlarına doğru Kahire'deki Âdiliye medresesinde eğitim-öğretim faaliyetlerine yoğunluk vermiştir. 672/1274 tarihinde Mısır, Karafe'de vefat etmiştir.<sup>61</sup>

Ebu'l-Feth et-Tiflisî de hadis alanında da söz sahibi olmuş, Ebu'l-Müneccî b. Ellettî ve Ebu Amr b. es-Salah'tan hadis dersleri almıştır.<sup>62</sup>

Tiflisî nisbesi ile yetişen muhaddislerden birisi İbnü'l-İmam diye meşhur olan İsmail b. İbrahim b. Ebû Bekir b. İbrahim el-Cezerî et-Tiflisî'dir. 657/1258 tarihinde dünyaya gelen Tiflisî, eğitim amaçlı Kahire'ye gitmiş, burada Muîn Ahmed b. Ali b. Yusuf ed-Dimeşkî, İsmail b. Azûn, Necîb el-Harrânî, İbn Allâk, Hâfız Ebû Hâmid es-Sabunî gibi birçok âlim ve muhaddisten ders almıştır. Sâlih ve doğru semâ sahibi olarak nitelendirilen bu muhaddis, Hâfız Ebû Süfyân b. Kallân gibi muhaddislerden de rivayette bulunmuştur. 746/1345'te vefat etmiştir.<sup>63</sup>

Kaynaklarda Tiflisli bazı kadın muhaddislerden de bahsedilmektedir. Melike bint Dâvûd b. Muhammed b. Saîd el-Kartakî Tiflisli olup burada yetişmiştir. Eğitimine devam etmek amacıyla Mısır'a gitmiş, burada Ebû İbrahim Ahmed b. Meymun el-Hasenî'den ders almıştır. Mekte'ye de uğramış, burada Kerîme bint Ahmed'den ders almıştır. Bir müddet Dimeşk'te ikamet etmiş, burada kendisinden Şeyh Ebu'l-Ferec es-Sûrî hadis naklinde bulunmuştur. 507/1113 tarihinde vefat etmiştir.<sup>64</sup>

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Tiflis, Hadis alanında önemli bir yere sahip olmuştur. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla Tiflisli sayılabilecek yirmi küsur muhaddis bulunmaktadır. Ayrıca, şehirde muhaddislerin hadis okuttukları veya ders verdikleri Darülhadîs gibi ilmî

<sup>61</sup> Tacüddin es-Subkî, *Tabakatu's-Safiyeti'l-kubra*, 8: 309; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 16; Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 131; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", 373.

<sup>62</sup> Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*, 129-130.

<sup>63</sup> İbn Hacer el-Askalanî, *es-Sâlisu min mu'cemi's-Şeyhati Meryem*, eş-Şebeketü'l-İslamiyye sitesindeki Cevamiü'l-Kelim Programında 2004'te yayınlanmıştır (Yazma Eser), 34, 35.

<sup>64</sup> Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medîneti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsi", 372.

mekânların olabileceği düşünülmektedir. Fakat araştırmalarımız sonucunda böyle bir bilgiye ulaşamadık.

### 1.2.2. Tiflisli Muhaddisler (İmâmiyye)

Tiflis, sadece Ehl-i Sünnete mensup değil, aynı zamanda İmamiyye<sup>65</sup> mezhebine ait bazı âlim ve muhaddislerin de gözde ilim merkezlerinden birisi olmuştur. İmamiyye ulemasının bölgeye gelişi II/VIII. asrın ikinci yarısından sonraya tekabül etmektedir. Nitekim bu dönemde İmam Sâdık'ın<sup>66</sup> yakın arkadaşlarından olan Fadl b. Ebi Kurra et-Temimî Azerbaycan bölgesinden Tiflis'e göç etmiştir. Ahmed b. Muhammed es-Siyârî, İbrahim b. Süleyman en-Nehmî ve Şerîf b. Sâbık ibi birçok âlim ondan ders almıştır.<sup>67</sup> Onunla aynı dönemde yaşayan bir diğer İmamiyye muhaddisi İmam Sâdık'ın yakın arkadaşlarından olduğu söylenen Beyân b. Hamrân et-Tiflisî'dir. Beyân b. Nâfi' et-Tiflisî'nin ise İmam Musa el-Kâzım'ın<sup>68</sup> yakın arkadaşlarından olduğu belirtilmektedir.<sup>69</sup>

II/VIII. asrın sonlarına gelince Tiflis'te İmamiyye mezhebinden olan Abdullah b. Hammâd et-Tiflisî ve Muhammed b. Abdülkerim et-Tiflisî gibi âlimlerden bahsetmemiz mümkündür. Abdullah b. Hammâd et-Tiflisî hadis rivayetinde bulunmuş, kendisinden Ahmed b. Yusuf b. Ya'kub el-Cu'fî el-Kûfî gibi İmamiyye muhaddisleri hadis almışlardır.<sup>70</sup>

III/IX. asra gelince Tiflis'te İmamiyye âlim ve muhaddislerinin daha fazla ve aktif olduğu dikkat çekmektedir. Bunların başında Ebu Muhammed Şerîf b. Sâbık et-Tiflisî gelir. Aslen Kufeli olup daha sonradan Tiflis'e yerleşmiştir. Bu zât, Fadl b. Ebi Kurra'ya yakınlığıyla bilinirdi ve ondan hadis almıştır. Ayrıca,

<sup>65</sup> Mustafa Öz, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 207-209.

<sup>66</sup> Geniş bilgi için bakınız: Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 1-3.

<sup>67</sup> Muhammed el-Cevâhirî, *el-Müfîd min mu'cemi ricâli'l-hadîs*, (Kum: Menşurâtü mektebeti'l-mahallâti, t.y.), 464; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 14.

<sup>68</sup> Geniş bilgi için bakınız: Mustafa Öz, "Mûsâ el-Kâzım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 219-221.

<sup>69</sup> Muhammed el-Cevâhirî, *el-Müfîd min mu'cemi ricâli'l-hadîs*, 94; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 14.

<sup>70</sup> Hatîb el-Bağdadî, *Târihu Bağdad*, 2: 451; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", (Tahran: 1387/1967), 16: 14.

Kafkasya bölgesinde meşhur İmamiyye âlimlerinden Hammâd es-Semenderî'den sema yoluyla hadis almıştır. Berkî Ahmed gibi bazı ulema ondan hadis nakletmiştir.<sup>71</sup>

III/IX. asrın önemli İmamiyye uleması arasında Muhammed b. Beyân b. Hamrân'ın yeri ayrıdır. O, hayatının çoğunu memleketi olan Tiflis dışında, Bağdat'ta geçirmiştir. Bağdat'ta iken Hanefî ulemadan Ebu'l-Fadl eş-Şeybanî gibi şahsiyetlerden ders almıştır. Ayrıca, babası meşhur muhaddis Beyân b. Hamrân'dan da ders almış, Hammâd b. Yezîd, Osman el-Berrî ve Mervân b. Şüca gibi muhaddislerden hadis rivayetinde bulunmuştur. Beyân ve Şerîf Tiflisî'nin evlatları Tiflis'teki İmamiyye âlim ve muhaddislerinin ikinci kuşağını oluşturmuştur. Kendisinden Ahmed b. Yusuf el-Cu'fî el-Kufî gibi muhaddisler hadis naklinde bulunmuştur.<sup>72</sup> Bu dönemin İmamiyye ulemasından birisi de İmam Rıza'nın<sup>73</sup> yakın arkadaşlarından Ebu Muhammed Hasan et-Tiflisî'dir. İmam Sâdık'ın yakın arkadaşlarından olduğu belirtilen Abdullah b. Latîf et-Tiflisî de Tiflisli İmamiyye ulemasındandır.<sup>74</sup> İmamiyye mezhebine mensup Huseyn b. Muhammed b. Beyân el-Medainî ise bir ara Tiflis kadısı olarak tayin edilmiştir.<sup>75</sup> III/IX. asır Tiflisli İmamiyye uleması arasında Ebu'l-Kasım et-Tiflisî, Musa b. Zencûye et-Tiflisî ve Abdullah b. Muhammed et-Tiflisî de meşhurdur.<sup>76</sup>

III/IX. asrın sonlarına doğru Tiflis'te, soyu İmam Sâdık'a dayanan Huseyn b. Ali el-Alevî, Keşşî'nin<sup>77</sup> hocası Ebu'l-Hasan Ömer b. Ali et-Tiflisî, Ali b.

<sup>71</sup> Ebu'l-Abbas en-Necâsî, *Fihristu esmâi musannifi's-şîati (Ricâlü'n-Necâsî)*, nşr. Musa eş-Şebîrî ez-Zencânî, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmîyyi, t.y.), 196; Muhammed el-Cevâhirî, *el-Müfîd min mu'cemi ricâli'l-hadis*, 286; Şeyh Tûsî, *el-Ebvâb*, 428; Şeyh Tûsî, *el-Fihrist*, nşr. Cevâd el-Kayyûmî, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmîyyi, 1417/1997), 145, 310; Ahmed b. el-Huseyn el-Ğadâirî, *Ricâlü İbni'l-Ğadâirî*, nşr. Seyyid Muhammed Rıza el-Huseynî, (Kum: Daru'l-Hadis, 1422/2012), 68; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", (Tahrân: 1387/1967), 16: 14-15.

<sup>72</sup> Hatîb el-Bağdadî, *Târihu Bağdad*, 2: 95-96; Abdülkerim es-Sem'anî, *el-Ensab*, 3: 63; İbn Mâkûla, Ali b. Hibetüllah, *el-İkmâl fi refi'l-irtiyâb ani'l-mu'telefi ve'l-muhtelefi'l-esmâi ve'l-kunâ ve'l-ensâb*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 2: 512; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 15; Abdülemir, "el-Hayâtü'l-âmmetü fi medineti Tiflis hilâle'l-asri'l-Abbâsî", 371.

<sup>73</sup> Geniş bilgi için bakınız: Ahmet Saim Kılavuz, "Ali er-Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 436-438.

<sup>74</sup> Muhammed el-Cevâhirî, *el-Müfîd min mu'cemi ricâli'l-hadis*, 168; Allâme Hillî, *Hulâsatü'l-akvâl*, nşr. Cevâd el-Kayyûmî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmîyyi, 1417/1997, 421; *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 15.

<sup>75</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 15.

<sup>76</sup> *Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", 16: 15.

<sup>77</sup> Muhammed Enes Topgöl, "Keşşî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, EK-2, 45-47 (İstanbul 2016).

Babeveyh'in hocası Ahmed b. Ali et-Tiflîsî gibi Tiflisli sayılabilecek birçok âlim ve muhaddis bulunmaktaydı.<sup>78</sup>

IV/X. asra gelince Tiflis'te İmamiyye ulema ve muhaddislerinin faaliyetlerinin bir hayli azaldığını görmekteyiz. Bu azalmanın en bariz sebeplerinden biri, İmamiyye tebaasının ve ulemasının yoğunluk oluşturduğu bölgelerde IV/X. asırdan itibaren Bâvendîler, Müsâfirîler, Revvâdîler, Ziyârîler, Şeddâdîler ve Büveyhîler gibi birçok küçük ve mahallî yönetimlerin ortaya çıkması olabilir. Ayrıca, daha sonraki süreçte Selçukluların bölgeyi kontrollerinde tutmaları dolayısıyla İmamiyye'nin bölgedeki ve civar bölgelerdeki etkilerinin zayıfladığı düşünülebilir.<sup>79</sup>

Buna rağmen “Kâfî”nin<sup>80</sup> ravilerinden ve Bağdatlı muhaddislerden olduğu belirtilen İbn Abdûn'un, hem Tiflis'te hem de Bağdat'ta Abdülkerim b. Abdullah b. Abdullah el-Bezzâz'dan Küleynî'nin “Kâfî” eserini sema yoluyla aldığı bilinmektedir.<sup>81</sup>

Kaynaklardan elde edilen bilgiler çerçevesinde, Tiflis'te faaliyet göstermiş olan veya aslen Tiflisli olan ulema ve muhaddislerin çoğu Ehl-i Sünnet'e mensup olmakla birlikte, bölge ile ilişkili İmamiyye mezhebi mensubu olan ulema ve muhaddislerin sayısı da çoktur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmamiyye mezhebi mensubu on beş civarında âlim ve muhaddis bulunmaktadır.

### Sonuç

İslâm'ın doğuşundan kısa süre sonra fethedilerek İslâm topraklarına katılan Tiflis, ekonomik ve kültürel öneminin yanında bir ilim merkezi olarak bilinmiştir. Bunun göstergesi olarak birçok ilim adamının Tiflis'te yetişmesi veya buraya gelerek ilmî faaliyetlerine devam etmeleridir. Nitekim Kahire, Şam, Neysabur ve İsfahan gibi ilim merkezlerinden birçok ilim adamı Tiflis'e uğramış veya buraya yerleşmiştir. Bu durum Tiflis'in önemli ilim merkezlerinden birisi olduğunu göstermektedir. Ancak zaman zaman özellikle savaş ve çatışmaların yaşandığı dönemlerde Tiflisli ilim adamlarının bölge dışına çıktıkları

<sup>78</sup> *Dairetü'l-Mearifî Bozorge İslâmî*, “Tiflis”, (Tahran: 1387/1967), 16: 15.

<sup>79</sup> Geniş bilgi için bakınız: Osman Gazi Özgüdenli, “İran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 395-400.

<sup>80</sup> M. Cemal Sofuoğlu, “el-Kâfî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 24: 148 (İstanbul 2001).

<sup>81</sup> *Dairetü'l-Mearifî Bozorge İslâmî*, “Tiflis”, (Tahran: 1387/1967), 16: 15.

görülmüştür. Şöyle ki Ensab ve Tabakat kitaplarında Tiflisî nisbesiyle bilinen değişik ilim merkezlerinde faaliyet gösteren muhaddisler hariç yaklaşık on beş küsur ilim adamı hakkında bilgi vardır.

Tiflis’le ilgili diğer bir husus, özellikle ilk dönemlerde buradaki ilim adamlarının genellikle Şafî mezhebine mensup olmasıdır. Nitekim Ebu Ali Huseyn b. Bedr (Bundâr) et-Tiflisî, Ebu Sa’d Mes’ud b. Abdurrahman Beyyâ et-Tiflisî, Mübarek b. Muhammed b. Ali el-Musevî et-Tiflisî ve Ebu’l-Feth Kemalüddin Ömer b. Bundâr b. Ömer b. Ali et-Tiflisî buralı meşhur ilim adamlarındandırlar. Tiflis’in İslâm dünyasındaki bir diğer önemi, burada yaklaşık yirmi küsur muhaddisin yetişmesi ve faaliyet göstermesidir.

Bölge, aynı şekilde Tiflis bazı dönemlerde İran etkisinde kalmıştır. Bu etki, zaman zaman daha da artmıştır. İran etkisi, özellikle hicri II. asırdan itibaren İmamiyye mezhebine mensup yaklaşık on beş küsur ilim adamının Tiflis’te faaliyet göstermesi veya yetişmesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim Fadl b. Ebi Kurra et-Temimî, Beyân b. Hamrân et-Tiflisî, Abdullah b. Hammâd et-Tiflisî, Muhammed b. Abdülkerim et-Tiflisî, Ebu Muhammed Şerîf b. Sâbık et-Tiflisî, Muhammed b. Beyân b. Hamrân, Ebu Muhammed Hasan et-Tiflisî, Abdullah b. Latîf et-Tiflisî, Huseyn b. Muhammed b. Beyân el-Medainî, Ebu’l-Kasım et-Tiflisî, Musa b. Zencuye et-Tiflisî ve Abdullah b. Muhammed et-Tiflisî gibi İmamiyye uleması Tiflis’le anılmaktadır.

Fethedildikten kısa bir süre sonra İslâm dünyasında önemli ilim merkezlerinden birisi haline dönüşen ve durumunu uzun asırlar boyunca devam ettirebilen Tiflis, günümüzde bu vasıflarından yoksun ve uzaktır. Bölgede daha önce sayıları yüzlerle ifade edilen birçok İslâmî yapı imha edilmiş veya değişik amaçlarla, müze ve tiyatro gibi yapılara dönüştürülerek kullanılmıştır.

### Kaynakça

Abdülemir, Meha Vaddâh. “el-Hayâtü’l-âmmetü fî medîneti Tiflis hilâle’l-asri’l-Abbâsi”. *Mecelletü’l-üstâz*. (özel sayı), (1437/2016): 364-374.

Altan, Ebru. “Sûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Avcı, Casim. "Medâin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 289-291. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mustafa. "Tiflis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bağdadî, Hatîb. *Târihu Bağdad*. nşr. Beşşâr Avâd Ma'rûf. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Bala, Mirza. "Gürcistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 264. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bilge, Sadık Müfit. "Gürcüler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1. 490-493. İstanbul TDV Yayınları, 2016.
- Cevahirî, Muhammed. *el-Müfîd min mu'cemi ricâli'l-hadîs*. Kum: Menşurâtü Mektebeti'l-Mahallâtî, t.y.
- Çubukçu, Asri. "Habîb b. Mesleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî*, "Tiflis", (Tahran, Merkezi Dairetü'l-Mearifi Bozorge İslâmî, 1387/1967).
- Fârisî, Abdülğâfir b. İsmail. *Târihu Neysabûr*. nşr. Muhammed Kâzım el-Mahmudî. Kum: 1403/2003.
- Ğadâirî, Ahmed b. el-Huseyn. *Ricâlü İbni'l-Ğadâirî*. nşr. Seyyid Muhammed Rıza el-Huseynî. Kum: Daru'l-Hadis, 1422/2012.
- Hamevî, Yâkut. *Mu'cemü'l-buldân*. Beyrut: Daru Sâdır, 1995.
- Hillî, Allâme. *Hulâsatü'l-akvâl*. nşr. Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyyi, 1417/1997.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali. *Târihu Dimaşk*. nşr. Amr b. Ğarâme el-Amrevî. y.y.: Daru'l-Fikr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tavzî', 1415/1995.

- İbn Ebi Usaybiya, Ebu'l-Abbas Muvaffakuddin. *Uyûnu'l-enba fî tabakâti'l-etibba*. nşr. Nizâr Rıza. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayât, t.y.
- İbn Hacer el-Askalanî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalanî. *es-Sâlisu min mu'cemi's-Şeyhati Meryem*. eş-Şebeketü'l-İslamiyye sitesindeki Cevamiü'l-Kelim Programında 2004'te yayınlanmıştır (Yazma Eser).
- İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed. *Sûretü'l-arz*. Beyrut: Daru Sâdır, 1938.
- İbn Hurdazbeh, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Daru Sâdır, 1889.
- İbn Mâkûla, Ali b. Hibetüllah. *el-İkmâl fî refi'l-irtiyâb ani'l-mu'telefi ve'l-muhtelefi'l-esmâi ve'l-kunâ ve'l-ensâb*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şemâil el-Kati'î. *Merâsidü'l-ittilâ alâ esmâi'l-emkineti ve'l-bekâ*. Beyrut: Daru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Zencûye, Ebu Ahmed Humeyd. *el-Emvâl li İbn Zencûye*. nşr. Şakir Zîb Feyyâz. Riyad: Merkezü'l-Meliki'l-Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Fakîh, Ebu Abdullah Ahmed. *el-Buldân*. nşr. Yusuf el-Hâdî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996.
- İpek, Ali. *İlk İslâmî Dönemde Gürcistan*. Erzurum: Zafer Medya, 2016.
- İstahrî, Ebu İshak. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. nşr. Heyet. Kahire: t.y.
- İzgi, Cevat. "Hubeyş et-Tiflîsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Hamdâniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Karamanlı, M. Hüsamettin. "Gürcistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 311-316. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl*. nşr. Halil Muhammed Hirâs. Beyrut: Darü'l-Fikr, t.y.
- Kazvinî, Zekerîya: *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Daru Sâdır, t.y.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Ali er-Rızâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 436-438. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Konukçu, Enver. "Gazne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13: 479-480. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kuraşî, Şihâbeddin. *Mesâlikü'l-ebşâr ve memâlikü'l-emsâr*. Ebu Dabi: el-Mecmau's-Sakâfi, 1423/2003.
- Mehrevanî, Ebu'l-Kâsım. *el-Mehrevaniyyât-el-fevâidü'l-müntahabe's-sihâhe ve'l-ğarâib*. nşr. Suud b. İyd b. Umeyr b. Âmir el-Curbûi. Medine: el-Câmietü'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Madbûlî, 1411/1991.
- Necâşî, Ebu'l-Abbas. *Fihristu esmâi musannifi's-şâtati (Ricâlü'n-Necâşî)*. nşr. Musa eş-Şebîrî ez-Zencânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyyi, t.y.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sâdık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Mûsâ el-Kâzım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 219-221. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Özgüdenli, Osman Gazi. "İran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 395-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Safedî, Ebu's-Safa Salahüddin. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- Selefi, Ebu Tahir. *el-Erbeûne'l-buldâniyye li Ebî Tâhir*. nşr. Abdullah Râbih. Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyrutî, 1412/1992.
- Selefi, Ebu Tahir. *el-Mecâlisü'l-hamse*. nşr. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Selman. Riyad: Dâru's-Sâmî, 1994/1414.
- Sem'anî, Abdülkerim. *el-Ensab*. nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemanî ve dğr. Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1382/1962.
- Sofuoğlu, M. Cemal. "el-Kâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 148. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Subkî, Tacüddin. *Tabakatu's-Şafiiyeti'l-kubra*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tannâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hilv. Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tavzi', 1413/1993.
- Şenel, Abdülkadir. "Selmân b. Rebia". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 443-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şeyh Tûsî. *el-Ebvâb*. nşr. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahanî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyyi, t.y.
- Şeyh Tûsî. *el-Fihrist*. nşr. Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmiyyi, 1417/1997.
- Topgül, Muhammed Enes. "Keşşi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2, 45-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Ya'kubî, Ebu'l-Abbas Ahmed. *el-Buldân*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.

TBILISI AS A CENTER OF SCIENCE AND HADITH SCHOLARS OF TBILISI

Zebidî, Ebü'l-Feyz Murteza. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kahire, Daru'l-Hidaye, t.y.

Zehebî, Ebu Abdullah Şemsüddin. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaût v dğr. 3. bs., y.y.: 1405/1985.

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 185-224

## **Yunus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı**

*Hadith Approach in Yunus Emre's Divan*

### **Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology,  
Department of Hadith, Eskişehir, Turkey  
[moztoprak@ogu.edu.tr](mailto:moztoprak@ogu.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-4122-3959](http://orcid.org/0000-0003-4122-3959)

### **Arş. Gör. Sema DAĞCI**

Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Res. Asst. University, Sinop University, Faculty of Theology,  
Department of Hadith, Sinop, Turkey  
[sdagci@sinop.edu.tr](mailto:sdagci@sinop.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-3142-3842](http://orcid.org/0000-0003-3142-3842)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 29.05.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 05.07.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Öztoprak, Mustafa – Dağcı, Sema. "Yunus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 185-224.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451380>

**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>

## Yunus Emre'nin Divan'ında Hadise Yaklaşımı

**Öz** ► Türk edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Yunus Emre, 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sunda yaşamıştır. O, şiirlerinde insan merkezli bir dil kullanmış, insanların birlikte yaşama kültürünü ancak karşılıklı sevgi, saygı ve hoşgörü ile oluşturabileceklerine işaret etmiştir. Bu çalışmada ilk olarak Yunus Emre'nin hayatı, Hadis-Sünnet'e yaklaşımı ele alınacak ardından *Divan* adlı eserinde kullandığı rivayetlerin tespit ve tahlili yapılacaktır. Böylelikle muteber bir halk ozanı olan Yunus'un Hadis/Sünnet yaklaşımı tespit edilecektir. Makalede üzerinde durulan diğer bir husus, bir tasavvuf erbabı olan Yunus'un hadise yaklaşımında ehl-i tasavvufun hadis kullanım geleneğine uygun hareket edip etmediğidir. Kaynaklarda, onun hadis eğitimi alıp almadığı hakkında herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Ancak eserinde yer verdiği bazı rivayetlerde hadis ilmine dair bilgi kırıntıları tespit edilmiştir. Bu çalışmada, *Divan*'da geçen ve mana olarak bir Hadise işaret eden metinler tespit edilmiş, hadis kaynaklarından onların sıhhat durumları belirlenmiş ve ilgili yerler yorumlanmıştır. Neticede, onun Hadis-Sünnet bilgisini, tekkelerdeki klasik hâl eğitimiyle değil, süreli bir tedrisatla almış olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Yunus Emre, Divan, Hadise Yaklaşım, Tasavvuf.

### *Hadith Approach in Yunus Emre's Divan*

**Abstract** ► Yunus Emre, one of the most notable figures in The Turkish Literature, lived in Anatolia between 13. and 14. centuries. He put to use a homo-centric language and stressed that culture of living together should be based on mutual love and tolerance. In this study, the life of Yunus Emre, his approach to the Hadith-Sunnah will be discussed first, and then the narrations and analysis used in the Divan will be analyzed. So it was intended to determine hadith understanding of Yunus, respected folk poet. One of the other points in this study is that, whether Yunus as a sufis' hadith obeyed sufis' hadith understanding in hadith use or not. Even though there is no any information about whether he took hadith in some narrations within his book. It is determined that some context similar with a hadith as meaning in the Divan, it is decided that their reliability from hadith works and related data was commented. As a result, it could be inferred that his Hadith-Sunnah knowledge derives from periodic education as formal, not from classical education as informal in dervish lodges.

**Keywords:** Hadith, Yunus Emre, Divan, Hadith Approach, Sufism.

### Extended Summary

Yunus Emre is one of the most important people who had lived between the 13. and 14. centuries in Anatolia lands where dominated by very different troubles and crises. The 13. century is a time period when the Mongol invasion

had arisen and The Seljuks' collapse had begun, and new principalities had been found. At that time, the new principalities had begun to rebel against the existing ruling state and caused a serious turmoil term. Yunus Emre, one of the Turkish literature pioneers, had mentioned the chaos within Anatolia in his poems and noted that the community can get rid of the invasion and collapse crises by means of mutual love and toleration within the society. There is no evidence about his life but several opinions relating with his birthplace, hometown, education life, death place and burial place have been found. His Divan gathering together his poems in different subjects is considerably well-known work throughout the world. Within historical process, though some scholars have suggested different notions about belonging of the Divan, most of them have agreed it is Yunus Emre's work.

It could be characterized the poet as a Sufi, growing in Anatolia lands had got feeling and hearth training. In his poems, it is also seen he talked about his sheikh Tapduk Emre that he was obeyed. In addition to, there are various opinions about whether the folk poet has a link with not only Haji Baktash Walî but also Mawlana Jalaleddin Rumi. As it is known, hadith understandings of the Sufis are different from hadith scholars. The Sufis don't interest in truths of hadiths and they have recklessly taken advantages of those functionality in daily life. In this respect, within the narratives they have benefited, it is seen that there are a lot of hadith transfers relating to advising taqwa and piety, including information about hereafter life, terğîb and terhîb encouraging for stay out of the world. As for the hadith scholars, before benefiting from narratives, they investigated their seneds and texts, and if these are not fabrication, they use those in their works. In that case, it could be stated that the method of the hadith scholars is highly respectable. Because hadith/sunnah is one of the legislative resources in Islam and, for this reason, determining truths of hadiths is very important issue.

Islam society has raised so many significant individuals like Yunus Emre that realizing social problems in their societies, leaving their mark on both their time and following centuries, and leading people. So, their perception relating religious information and benefiting from those are noteworthy. Since the determining the points may have offered very valuable chances for the term analysis. In this study, Yunus Emre's hadith understanding has been investigated that his name has been mentioned by most of us even after the centuries. When determining his hadith understanding, his statements in the Divan were used as

base. Throughout his life, there is no any evidence whether he got training in hadith discipline by any mentor. But it could be considered some narratives in the Divan has indicated his hadith information. The aim of this study is to determine and analyse the hadith using in Yunus Emre's Divan. In the respect, from beginning to end, the Divan was looked into and then the gathered findings were categorized as headings. As a result of the reviewing, Yunus Emre specified some narratives as hadith, but he didn't refer to the other narratives in his Divan. In this study, transfers that he explicitly mentioned in his work are in the "directly mentioned narratives" heading, while hadiths that he didn't explain any information about those are in the "indirectly referred narratives" heading. Also, in this study, evaluations related to the truth status of each narratives were also mentioned. It is inferred that narratives benefited by the poet have consisted of frequently used untruth narratives that those are generally valid in Sufism school. Furthermore, it is determined that no used narratives by Yunus Emre has any reference, too. In this respect, it could be stated that he didn't use the hadiths in his work from the basic hadith resources written, learned those either by hearing from a tutor or by choosing from statements in any society. After all, it could be figured out that Yunus Emre doesn't have any hadith education background, yet he has more or less hadiths knowledge. When it is thought that there are sheikhs and dervishes graduated from madrasah in the tradition of the lodge, and in the dervishes where they operate, besides scientific and educational education, it is concluded that Yunus Emre can obtain the hadith knowledge from these places.

**Keywords:** Hadith, Yunus Emre, Divan, Hadith Approach, Sufism.

### Giriş

İçinde yaşadıkları toplumu etkileyen, toplum bireylerine yön veren ve geride bıraktığı eseri/eserleriyle sonraki nesiller için bir yol gösterici olan kişilerin hayatı hakkında bilgi edinmek önemlidir. Anadolu'nun yetiştirdiği önemli isimlerden biri olan Yunus Emre'yi tanımak, içinde yaşadığı toplumun sosyo-kültürel ve dinî yapısını daha iyi anlamlandırma imkânı sunabilir. Öneme binaen ülkemizde Yunus Emre ile alakalı sempozyumlar tertip edilmekte aynı zamanda pek çok yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlanmaktadır. Ancak yapılan taramalar neticesinde onun *Divan* adlı eserinde geçen hadisleri tespit ve tahlil etmeye yönelik kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Ancak daha çok rivayetleri tespit

etmeye yönelik kısmi çalışmalar bulunmaktadır. Bu meyanda, Gülistan Ekmekçi tarafından hazırlanan “*Yunus Emre Divanı'nda Ayet ve Hadisler*”<sup>1</sup> adıyla bir bildiri mevcuttur. Ancak bu çalışmada hadisçilerin rivayete yaklaşım metodunun takip edilmediği görülmektedir. Türk İslam Edebiyatı alanında çalışan yazarın konuyu kendi çalışma alanı sınırları içerisinde ele aldığı ifade edilebilir. Zira ilgili araştırmada rivayetlerin sıhhatine yönelik herhangi bir değerlendirme yapılmamış, Hadis/Sünnet yönüne değinilmemiş, âlimlerin rivayetler hakkında zikrettiği görüş ve tespitler nakledilmemiş ve neticede sıhhat açısından problemlili olan rivayetler çalışma içerisinde hiçbir telmih ifadesi kullanılmadan yer almıştır.<sup>2</sup> Ekmekçi'nin yaptığı çalışmanın benzerini ondan daha önceki bir zamanda, “*Yunus Emre'nin Divanı'nda Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifleri*” başlıklı makaleyle Âdem Çalışkan yapmıştır. Çalışma, yazarın, Yunus Emre'nin, Kur'an-ı Kerim ve Hadis kültürünün mükemmel seviyede olduğuna dair ön kabulleriyle başlamaktadır. Kendi ifadesiyle, “makalede hadisler hakkında sadece tespit yapacağız, sıhhat bilgisi ve değerlendirmelere girmeyeceğiz” demektedir. Çalışkan, *Divan*'da geçen kendince tespit ettiği, içinde rivayetler veya rivayetlerden kısımların bulunduğu beyitlere yer vermiştir. Makalemiz ile hem Gülistan Ekmekçi'nin hem de Âdem Çalışkan'ın çalışması arasında, sadece seçilen rivayetler bazında benzerlikler vardır. Onun dışında makalemizde, Hadis-Sünnet adına tespit, değerlendirme ve rivayetlere dair incelemeler, hadislerin sıhhat bilgilerinin tespiti ve farklı âlimlerin görüşlerine yer verme açısından bilgilendirmeler mevcuttur.<sup>3</sup> Konuyla alakalı diğer bir çalışma Behçet Dede tarafından yapılan doktora tezidir.<sup>4</sup> Yunus Emre ve eserini kelime bazında tanıtan bu çalışma, kapsamı itibarıyla çoğu soruya cevap verme yetisine sahip olsa da bir edebiyatçı kaleminden çıkmış olması itibarıyla hadisçilerin bakış açısından uzaktır. Neticede, araştırma esnasında söz konusu eserlerden istifade ettiğimizi ifade etmeli ve çalışmamızı hadisle ilişkilendirerek konuya farklı bir izah getirmeyi hedeflediğimizi belirtmeliyiz.

---

<sup>1</sup> Gülistan. Ekmekçi, “Yunus Emre Divanı'nda Ayet ve Hadisler”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 62/1 (Aralık, 2017): 255-262.

<sup>2</sup> Örnek için bk. Ekmekçi, “Yunus Emre Divanı'nda Ayet ve Hadisler”, 257, 261, 262.

<sup>3</sup> Makale için bakınız: Çalışkan, Adem, “Yunus Emre Divanı'nda Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifleri”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 28/3 (1992): 119-125.

<sup>4</sup> Behçet Dede, *Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlili*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1990), 493.

Makalemizde, Mustafa Tatçı'nın *Yunus Emre Divanı* isimli çalışması dikkate alınmıştır. Tatçı eserini, *Divan* hakkında el yazması ve matbu olmak üzere toplamda on üç eseri araştırarak oluşturmuştur. Yazar, kitabın başında mezkûr on üç nüsha hakkında bilgi vermektedir. Biz de bu kadar geniş kapsamlı bir çalışma ürünü nüshayı temel alarak Yunus Emre'nin şiirlerini daha doğru bir seçkiyle ele almayı arzu ettik. Zira Yunus adına yazılan mezkûr *Divan* dışında üç yüz civarında bir şiirin olduğu müellif tarafından belirtilmektedir.<sup>5</sup> Eserde, Yunus Emre'den naklen yer verilen 415 şiir yer almaktadır. *Divan*'ın yarısı Latin alfabesiyle diğer yarısı da Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Kitabın başında Yunus Emre'nin hayatı, eserleri ve *Divan*'ın edebiyat açısından önemine değinilmiştir.

Şiirlerinde kendisini âşık, kul, miskin, bîçâre Yunus vb. şeklinde tavsif eden Yunus Emre'nin hayatı hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Onun 15. yüzyılda yaşadığı iddia edilmişse de bu doğru değildir. Zira Yunus'un 13. yüzyılın son yarısı ile 14. yüzyılın başlarında yaşadığı yönündeki değerlendirmeler daha muteber görülmüştür.<sup>6</sup> Ayrıca *Risâletü'n-Nushiyye* adlı eserini yazdığı tarih hakkında bilgi veren beyitleri, Yunus'un söz konusu tarihlere hayatta olduğunu göstermektedir. İlgili beyitlerde Yunus şöyle der:

*Söze târih yediyüzyidiydi  
Yûnus cânı bu yolda fidiydi*

Beyitte verilen tarih miladi 1307-1308'lere tekabül etmektedir ki bu da 14. yüzyıl olarak adlandırılan dönemdir.<sup>7</sup> Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde Adnan Erzî tarafından bulunan yazmada Yunus'un 720 yılında 82 yaşındayken öldüğü bilgisinin yer aldığı kaydedilir. Buna göre Yunus, h. 638'de doğmuştur.<sup>8</sup>

Türk milletinin şairi Yunus'un nerede doğup yetiştiği de kesin olarak bilinmemektedir. Onunla ilgili olarak, Eskişehir/Sivrihisar, ya da Sakarya suyu civarındaki köylerden birinde yetişmiş bir Türkmen köylüsü olduğu<sup>9</sup>,

<sup>5</sup> Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 41.

<sup>6</sup> Yunus Emre'nin hangi dönemde yaşadığıyla alakalı değerlendirmeler için bk. Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutavassıflar*, 3. baskı, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 365-369.

<sup>7</sup> Yudum Görmüş, *Yunus Emre Divanı'nın Kelim Dünyası*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003), 1.

<sup>8</sup> Abdülbâkî Gölpinarlı, *Divân ve Risâletü'n-Nushiyye*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2010), önsöz.

<sup>9</sup> Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 370.

Sivrihisar'ın Sarıköy adlı bir karyesinde doğduğu, Saklıköylü ya da Karamanlı olduğu meselesinin hala çözülemediği gibi görüşler ortaya atılmış, ancak yapılan araştırmalara göre bu iki ilin dışında hem yurt içi hem de 2 tane Azerbeycan'da olmak üzere 17 mezarda Yunus Emre'nin türbesinin varlığı tespit edilmiştir.<sup>10</sup>

Yunus'un yaşadığı dönemler, Anadolu'da bazı karışıklıkların meydana geldiği bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Zira 13. yüzyıl Moğol istilasıyla Selçuklu Devleti'nin yıkılmaya ve yeni beyliklerin devlete karşı ayaklanmaya başladığı bir dönemdi. Diğer taraftan Anadolu'da kuraklık ve kıtlık da hüküm sürüyordu. İşte Yunus Emre tüm bu buhranlara şahit olmuş, halkı, içinde bulunduğu sosyo-psikolojik çöküntüden kurtarma, kendisiyle birlikte onları da düzeltme çabasına düşmüş ve bunu şiirlerine yansıtmıştır.<sup>11</sup>

Büyük bir halk ozanı olan Yunus aynı zamanda tasavvufî yönüyle de mümeyyez bir isimdir. O, beyitlerinde zaman zaman şeyhi Tapduk Emre'den söz etmektedir.<sup>12</sup> Aynı zamanda şiirlerine yansıttığı hoşgörü dili tasavvuf üslubunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Tapduk Emre dışında Yunus'un Hacı Bektâş-ı Velî (v. 670/1271) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (v. 672/1273) ile bir bağının bulunup bulunmadığı yönünde farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Gölpınarlı, onun *Dîvân*'ında hiç bahsetmemiş olmasından hareketle Hacı Bektaş-ı Veli ile bir bağının kurulamayacağını ifade ederken, eserinin iki yerinde Mevlânâ'dan büyük bir saygıyla söz ettiğini dolayısıyla Mevlânâ'nın meclisinde bulunduğunu kaydeder. Yunus'un Mevlânâ'dan söz ettiği beyitleri şöyledir:

*Mevlânâ Hudâvendgâr bize nazar kılalı  
Anun görklü nazarı gönümüz aynasıdur*  
\*\*

<sup>10</sup> Konu ile ilgili farklı görüşler için bakınız: Ahmet Ayhün, Erşahin, "Halk İnanışlarında Yunus Emre'nin Mezarının Yeri Problemi". *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri*. editör. Erdoğan Boz (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yunus Emre Araştırmaları Merkezi, 2011): 51-72; Hüsna Kavaklıçesme Kotan, *Yunus Emre Divanının Söz Dizimi*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 9.

<sup>11</sup> Refika, Ertunç, *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'sindeki Ahlaki Değerler*, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2016), 3.

<sup>12</sup> Örnek için bk. Gölpınarlı, *Divân*, önsöz.

*Mevlânâ sohbetinde sazıla işaret oldu  
Ârif ma'nîye taldı kim biledür ferîşte<sup>13</sup>*

Şairin Mevlânâ'dan söz ettiği beyitleri dışında Fakîh Ahmed (v. 618/1221), Orhan Gazi devri evliyalarından olan Geyikli Baba (v.?) ve Necmeddîn-i Kübrâ (v. 618/1221) gibi sufilerin isimlerine yer verdiği beyitlerinin bulunması da bir taraftan onun yaşadığı dönem hakkında ipuçları verirken diğer taraftan tasavvufî yönünü tespit imkanı sunmaktadır. Tarihi verilere bakıldığında Fakîh Ahmed ve Necmeddîn-i Kübrâ'nın Yunus'un doğumundan önce vefat ettikleri anlaşılır. Bu da gösteriyor ki Yunus, kendinden önceki dönemlerde yaşamış olan ve gönül erleri olarak tanınan bu kişilerden haberdardır.

Tasavvufî bir gelenek içerisinde yetişen kişilerin hadis veya hadis diye adlandırılan sözler hakkında bilgi sahibi olmaması mümkün gözükmemektedir. Yunus Emre de bu geleneğin bir temsilcisi sayılabilir. Elimizde Yunus Emre'nin hadis eğitimi alıp almadığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak eserinde hadislere yer verdiği göz önünde bulundurulduğunda onun hadislerden tamamen bî-haber olmadığı anlaşılır. Rivayetlerin sıhhat durumlarına bakılırsa onun bu bilgileri şifâhî edinmiş olabileceği düşünülebilir. Lakin Yunus Emre'nin hadislerle münasebeti tekke geleneğinin muhtevasına bakılarak da tahmin edilebilir. Yapılan araştırmalara göre tekkelerde sadece hal ve ahlak eğitimi yapılmamaktadır. Özellikle şeyhi medrese kökenli olan tekkelerde müritlere kitabi derslerin de okutulduğu bilinmektedir. Bazı tekkelerde ise özel kütüphane bölümlerinin kurulduğu tespit edilmiştir.<sup>14</sup> Dolayısıyla Yunus Emre'nin hadis kültürüne dair her ne kadar tespit edilmiş bir delil olmasa da, az veya çok hadis bilgisinin olduğu, İslam coğrafyasının farklı yerlerine düzenlediği seyahat yerlerinde öğrenmiş olabileceği ve kitabi eğitim veren tekkelerdeki ders halkalarında bilgi edinebileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir. Biz de bütün bu düşünce ve tespitlerden hareketle çalışmamızda, onun Hadis-Sünnet bilgisini ve *Divan*'da geçen rivayetleri tespit ve tahlil edeceğiz. Her bir rivayetin sıhhat değerinin kaynaklarda ne olduğuna ve âlimlerin yorumlarına yer vereceğiz. Ayrıca rivayetin geçtiği ilgili şiirde Yunus Emre'nin zikrettiği hadisi nasıl anladığını değerlendirme şeklinde aktaracağız. Çalışmamız, Anadolu'da şiir ve tasavvufi

<sup>13</sup> Gölpinarlı, *Divân*, önsöz.

<sup>14</sup> Bakınız: Mustafa, Kara, "Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 368-370.

görüşleriyle toplumu etkileyen Yunus Emre’nin dini bilgi kaynaklarından biri olan hadisi ne kadar bildiğini, yaklaşımının ne olduğunu ve hangi seviyede kullandığını bilmek açısından önemlidir.

Bu çalışmada, Yunus Emre’nin *Divan*’ında geçen hadisler iki başlık altında incelenecektir. Başlıklardan birincisi, “Hadise Yaklaşımı”, ikincisi “Divan’da Geçen Hadisler” olacaktır. Şimdi alt başlıklarıyla birlikte her bir başlığı ayrı ayrı ele alalım.

### 1. Hadise Yaklaşımı

Yunus Emre’nin hadis bilgisi iki açıdan değerlendirilecektir. Bunlardan birincisi, “Hadise/Sünnete Bağlılığı” diğeri ise “Cem Edilen Hadislerin Sayısı”dır. Her bir başlığı nitelendiren beyitler örnek olarak zikredilecektir.

#### 1.1. Hadise/Sünnete Bağlılığı

Hadis ve Sünnete bağlılık ifadesi, kişilere ve değerlendirme biçimlerine ve değerlendirenlerin meseleye bakışına göre farklılık arz edebilmektedir. Çünkü Peygamber (s.a.s.)’den günümüze Hadis ve Sünneti farklı değerlendirme biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Yunus Emre’nin de *Divan*’ından hareketle hadis ve sünnete bağlılığına dair bulgular tespit etmek mümkündür. Şiirlerinde zaman zaman hadis ve sünnete yer veren Yunus, hadis ve sünneti insanların cennete girmesine ve cehennemden kurtulmasına vesile olacak değerler olarak görmektedir. O, Hz. Peygambere olan bağlılığını daha çok gönlü ve aşkı ön plana çıkararak anlatmaktadır. Bu çerçevede yer verdiği bazı şiirleri şu şekildedir:

*Sen O’na ümmet olugör O seni mahrum komaz  
Her kim O’nun ümmetidir sekiz cennet yeridir<sup>15</sup>*

Şair bu beyitte, Allah Rasûlü’ne bağlılığın sonuçları üzerinde durmaktadır. Hz. Peygambere ümmet olmak demek, onun sünnetini yaşamakla olacaktır. Buna göre sünnetini ihya eden onun ümmeti olacak, sünnetten yüz çeviren ise gerçek bir Müslüman gibi hareket etmemiş sayılacaktır. Ümmet olmaktan kasıt “Ümmeti Muhammed” den biri gibi hareket etmektir. Kuran ve Sünnete

---

<sup>15</sup> Yunus Emre, *Divan*, 87.

bakıldığında ümmet kavramı hakkında farklı değerlendirmeler söz konusudur. Bazı nakillerde, ümmet bir kişiyi<sup>16</sup> bazılarında sadece Hz. Peygamber'e tabi olanları<sup>17</sup> bazılarında ise, Allah Rasûlü'nün bütün insanlığa gönderildiği için tüm insanları kastettiği<sup>18</sup> geçmektedir. Yunus Emre'nin buradaki ümmet anlayışını iki yönde okumak mümkündür. Birinci beyitte “*Sen O'na ümmet olugör O seni mahrum komaz*” ifadesiyle Muhammed ümmeti olmaya işaret ederken, “*Her kim O'nun ümmetidir sekiz cennet yeridir*” beyitiyle bütün insanlığın Peygamberin ümmeti olduğu, icabet edenin Muhammed ümmeti, etmeyenin ise davet edilen henüz cevap vermemiş, eğer davete icabet ederse “sonunda cennet var” diyerek izah etmektedir. Bir başka açıdan ise, her iki muhatabın da icabet ümmeti olduğu, birinci ümmet ifadesi ikinci ümmet ifadesiyle pekiştirilmektedir. Bu görüşü destekleyen nokta ise, davet ümmetinin gideceği yerin naslar çerçevesinde cennet olmadığıdır. Her iki yaklaşımda ayet ve hadislerde geçen farklı ümmet tanımlarından yoğunlukla Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderilmiş olduğu, kabul edenlerin cennete etmeyenlerin ise cehenneme gideceği yönündedir.

Yunus Emre de Peygambere ümmet olmanın vesilelerinden birisinin sünnet olduğuna işaret ederek sünneti ihya etmek cennete girme yollarından birisi olarak görmektedir. Belki bu noktada Allah Rasûlü'nün “*Size takip ettiğiniz zaman asal sapıtmayacağınız iki şey bırakıyorum; biri Kuran diğeri Sünnet*”<sup>19</sup> hadisinden mühlhem Peygamberi takip etmeyi, dolayısıyla sünnete sarılmayı tavsiye etmektedir. Ümmet olmak için sadece sünnet yeterli değildir. Ancak Kur'an'da örnek şahsiyet olarak nitelendirilen Peygamberi takip etmek ümmet olmanın vazgeçilmez öğelerindendir. Dolayısıyla Yunus'un Hz. Peygamber'e ümmet olmanın karşılığının cennet olacağını beyan etmesi, öncelikle Peygambere verilen önemi göstermesi bakımından ve hadise/sünnete verdiği değeri yansıtmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü değer vermek, benimsemeyi, benimsemek de sevdiğine benzeme ve onu takip etmeyi, onun gibi yaşamayı gerekli kılacağı için, Yunus Emre'ye göre sünneti takip etmek ve Peygamber gibi

---

<sup>16</sup> Enbiya 21/92.

<sup>17</sup> Bakara 2/143.

<sup>18</sup> Enbiya 21/107.

<sup>19</sup> Malik, “Cami”, 36.

yaşamak cennete girmek için elzemdir. Bunun seviyesinin hangi noktada olduğunu ise şu beyit anlatmaktadır:

*Her kim onun sünnetiyle farzını kaim tutar  
Ne diyem ki akıbet soru hesaptan beridir<sup>20</sup>*

Allah Rasûlü’nün teşrideki yeri önemlidir. O sadece bir postacı değildir. Kur’ân-ı Kerim’i beyan eder, tahsis, takyid yapar, somut hale getirir, örneklendirir. Beyitte geçen nokta itibarıyla zaman zaman Hz. Peygamber de Allah Teâlâ’nın herhangi bir emir ve nehyinin olmadığı yerlerde helal ve haram kılma yetkisini kullanmaktadır. Zira Kur’ân-ı Kerim’in bazı ayetlerinde<sup>21</sup> Peygamber’in (s.a.s.) de helal ve haram kılma yetkisinden bahsedilmektedir. Hadislerde de benzer şekilde Hz. Peygamberin bizzat kendisinin helal ve haram kılma yetkisinden<sup>22</sup> bahsettiği görülür. Yunus Emre de bu meyanda bilgisi olduğunu mezkûr dizelerde anlatmaktadır. “*Her kim O’nun sünneti ile farzını kaim tutar*” ifadesini iki yönlü değerlendirmek mümkündür: Birincisi, Yunus, “sünnetiyle farzını kaim tutar” derken Hz. Peygamber’in sünnetini ve yerine getirmiş olduğu farzları şeklinde anlaşılabilir. Diğer taraftan hem Hz. Peygamberin sünnetine hem de farz kılma (haram kılma) yetkisine işaret etmiş olabilir. Farz kılma yetkisi mutlak anlamda Allah Teâlâ’ya ait olup beyitte geçen farzdan kastı Hz. Peygamberin helal ve haram kılma yetkisi olarak anlamak mümkündür. Zira bunu salt anlamda farz kılma olarak anlamak doğru değildir. Karinelere Yunus Emre’nin zikrettiği hadis adına ifadelerin ancak bir eğitim sonucu alınabileceği düşüncesindeyiz. Yunus’un hayatını anlatan kitaplarda hadis eğitimine dair bir bilgi olmazken, kitabında zikrettiği şiirlerin arasında geçen bilgilerde hadise dair bilgi kıyımları bulunmaktadır. Onun bu durumunda, tekkelerin sadece hal ve ahlak eğitiminin yapıldığı yerler değil, aynı zamanda az da olsa bazı tekkelerde ilmi eğitim verilmesinin katkısının olabileceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Biz de kitapta geçen bilgi kıyımlarından – ki bunlar onun hadis bilgisi için delil olabilir - hareketle Yunus’un hadis bilgisinin elde herhangi bir delil olmamakla birlikte daha fazla olabileceğine işaret ettik.

<sup>20</sup> Yunus Emre, *Divan*, 87.

<sup>21</sup> Araf 7/157; Tevbe 9/29.

<sup>22</sup> Tirmizî, “İlim”, 10.

Yunus Emre, Kuran-ı Kerim'in hükümlerini ve sünnetin tavsiyelerini kim yaşarsa, ahirette hayatının hesabını verirken sıkıntı yaşamayacağı, dolayısıyla sorunsuz bir şekilde cennete gireceği düşüncesindedir. Yunus Emre'nin "hesaptan beridir" ifadesinin rivayet bazında temelleri mutlaka vardır. Mesela, "Ümmetimden yetmiş bin kişi cennete sorgusuz girecektir"<sup>23</sup>, "Allah'a ortak koşmadan ölen cennete; Allah'a şirk koşarak ölen de cehenneme girer."<sup>24</sup>, "Cennete girecek bir kısım insanlar vardır ki, onların kalpleri kuş kalbi gibi (rakik ve tevekkül üzere)dir."<sup>25</sup> vs. Yunus Emre'nin "hesaptan beridir" ifadesi, elinden gelen sorumluluğu yaptıktan sonra Rabbimizin affettikleri, başka sorguya tabi tutulmadan cennete girecektir şeklinde anlaşılabilir. Zira, âyeti kerîmede Rabbimiz, "Hesap defteri sağ eline verilen kimsenin hesabı kolayca görülür ve ailesine sevinç içinde döner. Hesap defteri arkasından sol eline verilen kimse ise, yok olmayı ister. Alevli ateşe girer."<sup>26</sup> buyurmaktadır. Hesapsız girme hususunda âlimlerin özellikle iman ettikten sonra şirk koşmayanların bu kapsamda olacağına dair yorumları bulunmaktadır.<sup>27</sup> Yunus Emre de hesaptan beri olmayı muhtemelen dini samimi olarak yaşama ve Allah'a şirk koşmama noktasında Kuran ve Sünneti takip etme ve yaşama şeklinde anlamaktadır.

Yunus Emre, hadis/sünnet ve Peygamber'in teşrideki konumunun bilinip bilmemesinin Müslüman kimse için bazı sonuçlar meydana getirebileceğine işaret etmektedir. Mesela, sünneti ihya etmemenin ne gibi bir sonucu olabileceğine şu beyitle cevap vermektedir:

*Emr-i bi'l-Maruf bu dem kaldı bidat gelip sünnet öldü  
Nasibli nasibini aldı saladur kudse gidelim*<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Buhârî, "Rikak", 50; Müslim, "İman", 94.

<sup>24</sup> Müslim, "İman", 151. Hadisin sened ve metin açısından değerlendirmesi için bakınız: Osman, Oruçhan, "Ümmetimden Yetmiş Bin Kişi Cennete Sorgusuz Girecektir." Hadisi Üzerine Senet Eksenli Bir Analiz ve Değerlendirme", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9/2, (Ankara, 2014): 1131-1173.

<sup>25</sup> Müslim, "Cennet", 27.

<sup>26</sup> İnşikak 84/7-12.

<sup>27</sup> Bakınız: İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1379), 11: 408-409.

<sup>28</sup> Yunus Emre, *Divan*, 165.

## YUNUS EMRE'NİN DİVAN'INDA HADİSE YAKLAŞIMI

Beyte göre şair, bidatlerin iyiliğin emri ve kötülüğün nehyi terk edildiğinden dolayı yayılıp arttığını, bidatlerle birlikte sünnetin öldüğünü düşünmektedir. Yunus Emre'nin hadis/sünnete bağlılığının en önemi noktası bu beyit gibi görünmektedir. Ona göre sünnet o kadar önemli ki uygulanmadığı zaman, onun yerine mutlaka bir bidat yerleşecektir. Belki de bu bakış açısını şu şekilde yorumlayabiliriz: Sünnet, İslam'ı yaşamanın vazgeçilmez değeridir, onu terk eden bidatlere hatta dalalete kapı açacaktır. Dolayısıyla sünneti takip etmek ve yaşamak önemlidir. Yunus'tan gelen şu beyit de hadise ne kadar önem verdiğinin bir diğer göstergesidir:

*Yunus'un sözü şiiirden amma aslı (dur) kitaptan  
Hadis ile denene key (pek) sadık olmak gerek<sup>29</sup>*

Yunus bu beyitte söylediği sözlerin kaynağının Kur'an ve Sünnet olduğunu beyan etmektedir. "Sözlerimin aslı kitaptan, hadise de sadık ol" demek, fevkalade dikkat çekici bir yaklaşımdır. Eğer burada "Sözlerimin aslı kitaptan (Kuran'dan)" ifadesinden, sözlerinin kaynağının vahiy olduğu kastediliyorsa – ki bu anlaşılmıyor – , kul sözünü vahiyle tasdik etmek anlamına gelir ki bu dinen sorumluluk getirebilir. Beşer sözü hiçbir zaman vahyin yerini tutmaz, aynı kaynaktan da beslenemez. Ancak kastın dinin emir ve nehiyleri olduğu bunun da kaynağının önce Kur'an sonra da hadis olduğuna işaret varsa, bu ifadelerde herhangi bir sorumluluk meydana gelmeyecektir. Emir ve nehyi bilen, hadisi sünneti yaşamanın önemine işaret eden birisinin de ikinci manayı kastettiğini söylemek mümkündür. Şu beyit Yunus'un hadis mevzu bahis olduğunda içinde yaşadığı toplum hilafına bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir:

*Hadistir Mustafa'dan aşk ile ikrar dedi  
Binde bir arif bunu bakıp okuyubilmez<sup>30</sup>*

Ehl-i tasavvuf geleneğinde ârif ve âbid olmayı âlim olmanın üzerinde tutan bir anlayış vardır. Dervişlik bir yerde kadı olmaktan elzemdir. Ancak Yunus Emre bu geleneğin hilafına bir yaklaşım sergilemektedir. Beyitte zikrettiği üzere, binde bir ârifin bile anlayamadığı ancak Allah Rasûlü'nden gelenin takip edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. "Hadistir Mustafa'dan" sözü bir dini sabiteye

---

<sup>29</sup> Yunus Emre, *Divan*, 118.

<sup>30</sup> Yunus Emre, *Divan*, 101.

işaret etmekteyken, “Ârifler bunu bilmez” sözü, bir yönüyle, Yunus’un hadise ve sünnete yaklaşımda kitabi bilgileri esas aldığı ve daha çok ehl-i tasavvufun hadis alma değerlerinden olan keşfi, ilhamı dikkate almadığı, bir yönüyle de, toplumda âriflik taslayanların hadisleri anlamaktan aciz oldukları şeklinde anlaşılabilir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Yunus’un, hadis/sünnet gibi dini kaynaklı meselelerde metin merkezli, aşk ve gönül odaklı durumlarda ise ârif, derviş gibi hareket etmeyi önemseydiğini söylemek mümkündür.

*Tutulmaz oldu Peygamber hadisi  
Halayık cümle Hak’tan utlu oldu<sup>31</sup>*

Yunus Emre, yaşadığı zamandaki Peygamber sözlerine yaklaşımdan rahatsız olacak ki, bunu dizelerinde eleştirmektedir. Yukarıda yer verilen beyitte, Peygamber sözlerinin artık dikkate alınmaz, halayıkın (köle, hizmetçi) bütün hak bilinen değerlerden utlu (İffetli) olduğunu söylemektedir. Kıymet bakımından üst seviyede olması gerekenlerin, alt seviyedekilerle değiştirildiğini bir nevi tercihlerin farklılaştığını ifade etmektedir.

## 1.2. Cem Edilen Hadislerin Sayısı

Yunus Emre’nin hadis eğitimi alıp almadığı hakkında bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak şüirlerinde yer verdiği bazı ifadeler onun bu meyanda bilgisinin olabileceğini göstermektedir. Aşağıdaki beyit bunun için bir numunedir:

*On iki bin hadisi cem eyledi Mustafa  
Onu işittin meğer şerhi ile söz satarsın<sup>32</sup>*

Mezkûr beyti yazmasının temel amacını bir önceki beyitte<sup>33</sup> aramak mümkündür. Zira bir önceki beyitte o, ilim okumanın manasının ibret almak olduğunu, ibret alınmayan kişinin durumunun hedefi görmeden taş almaya benzediğini ifade etmektedir. Bütün bu düşüncelerin üzerine de, Allah Rasûlü’nün on iki bin hadis cem eylediği, ilimden ibret almayanın cem edilen bu

---

<sup>31</sup> Yunus Emre, *Divan*, 257.

<sup>32</sup> Yunus Emre, *Divan*, 180.

<sup>33</sup> Bir önceki beyit şu şekildedir: İlim okumak manası ibret anlamak için/Çün ibretten değilsin görmeden taş atarsın.

rivayetleri şerh ederek kendisini âlim zannettiği, asıl olması gerekenden nasipdar olmadığı için eleştirmektedir. Beyit, ilim-amel ekseninde eleştirel tarzda serdedilebilecek düşünceler kabilinden anlaşılabilir. Bu tespiti günümüz açısından da yapmak mümkündür. Ancak meseleyi anlatırken hadisler için kullandığı net rakamın üzerinde durulması önem arz etmektedir.

Hadislerin tedvin dönemi incelendiğinde, Allah Rasûlü'nün rivayetleri kendisinin cem ettiğine dair bir bilgi yoktur. Sadece belli sayıdaki sahabilere hadisleri yazmaları için müsaade etmiştir. Yunus Emre'nin de buradaki maksadı, toplamaktan ziyade, hayatı boyunca bu kadar hadis söyledi şeklinde anlaşılabilir.

Yapılan araştırmalar çerçevesinde Allah Rasûlü'nden gelen rivayet sayısının mükerrerleriyle birlikte 1,5 milyon civarında<sup>34</sup> olduğu tahmin edilmektedir. Mükerrerleri çıkarıldıktan sonra bu rakamın 100 bin civarında olduğu düşünülmektedir. On iki bin rakamının bu noktada nereye oturduğunu anlamak güçtür. Burada, Yunus Emre'nin *Kütüb-i Tis'a'yı* dikkate almış olması muhtemeldir. Zira *Kütüb-i Tis'a*'da mükerrersiz yaklaşık olarak on bin hadis vardır.<sup>35</sup> Yunus Emre'nin hadis bilgisinin kaynak olarak nerelere dayandığı hususunda iki yön ortaya çıkmaktadır.

Birincisi, yaşadığı dönem ve aldığı eğitim çerçevesinde kitabi olarak değil duyum olarak hadis bilgisini aldığı anlaşılmaktadır. Yunus Emre'nin eğitim temelini, tekkede edinilen hal veya gönül eğitimi olduğunu söylemek mümkündür. Onun hadisleri kitaplardan öğrendiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü şiirlerinde hadis içerikli kaynak kullandığına dair bir tespit bulunmamaktadır.

Yunus Emre'nin muhtemel hadisleri öğrenme yollarından ikincisi, bazı tekkelerde medrese gibi eğitim verilmesidir. Tekkeler, genel olarak hal ilminin verildiği, dervişlerin ve toplumun ahlak düzeyinin İslami olarak geliştirildiği yerlerdir. Ancak yapılan araştırmalara göre, tekkelerdeki şeyhlerin zaman zaman medresede eğitim almış kişilerden olması şart koşulmuş ve bazı tekkelerde özel kütüphane bölümleri oluşturulmuştur. Mesela, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (v.

---

<sup>34</sup> Mustafa, Karataş, "Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayısına Etkisi", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2, (İstanbul, 1998): 52.

<sup>35</sup> Mustafa, Karataş, *Hadislerin Sayısı*, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008), 240.

672/1273)'nin *Meşnevî'si*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (v. 638/1240)'nin *Fuşûşü'l-ḥikem*'i, İbn Atâullah el-İskenderî (v. 709/1309)'nin *el-Ḥikem*'i, Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996)'nin *Ḳûtü'l-ḳulûb*'u, Gazzâlî (v. 505/1111)'nin *İḥyâ'sı*, Abdurrahman-ı Câmî (v. 898/1492)'nin *Nefeḥâtü'l-üns*'ü başta olmak üzere Arapça ve Farsça birçok eser tekkelerde okunmuş ve şerh edilmiştir.<sup>36</sup> Dolayısıyla tekkeler, sadece hal eğitimi verilen yerler değil - bu, belki bazıları için söylenebilir - aynı zamanda kitabi eğitimin verildiği yerlerdir. Yunus Emre de herhangi bir delil olmamasına rağmen *Divan*'ında zikrettiği hadisler ve hadise yaklaşımını gittiği tekkelerden almış olabilir. Zira o sadece Tapduk Emre'nin dergâhında kalmamış, şiirlerinde de belirttiği üzere Nahçıvan, Bağdat ve Konya'ya kadar seyahatlerde bulunmuştur. Bu seyahatlerde tekkeleri ziyaret etmesi, şeyh ve dervişlerle hemhal olması ve onlardan hem hal hem de ilmi yönden istifade etmesi mümkün görünmektedir.

## 2. Divan'da Geçen Hadisler

Bu başlık altında Yunus Emre'nin direkt olarak "Peygamber şöyle dedi" diye naklettiği ve hadis metnini verdiği ya da sadece konuya işaret ettiği rivayetler ele alınacaktır. Mesele iki alt başlık altında incelenecektir.

### 2.1. Doğrudan Zikredilen Rivayetler

Yunus Emre'nin *Divan*'ında tespit edebildiğimiz kadarıyla direkt hadis olarak naklettiği yedi rivayet bulunmaktadır. Burada ilk olarak mezkûr rivayetlere yer verilecek, sıhhat açısından incelenecek varsa rivayet farklılıkları zikredilecek ardından muhaddislerin söz konusu rivayetler hakkındaki değerlendirmelerine yer verilecektir.

#### 2.1.1. Ben Gizli Bir Hazineydim, Bilinmek İstedim

كُنْتُ كَنْزًا لَا أُعْرَفُ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ خَلْقًا، فَعَرَفْتُهُمْ بِِي، فَعَرَفُونِي

<sup>36</sup> Bakınız: Kara, Mustafa, "Tekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 368-370.

“Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım, kendimi onlara tanıttım, onlar da beni tanıdılar.”<sup>37</sup>

Rivayet, Yunus Emre'nin *Divan*'ında şu şekilde geçmektedir:

*Gelsin beni öldüren külümü göğe savuran  
Ben Küntü Kenz'im Mahfi'yim izhar eden gelsin beri*

Yunus Emre bu dizeleri söylediği şiirinde Hallâc'tan ve onun “Ene'l-Hak” söyleminden bahsetmektedir. Şiirin genelindeki meseleye yaklaşımından da anlaşılacağı üzere Yunus Emre “Ene'l-Hak” meselesinde taraftır. Tarafını da Hallâc-ı Mansûr'dan (v. 309/922) yana kullanmaktadır. Dolayısıyla daha çok ehl-i tasavvufun kullandığı rivayeti örnek olarak şiirinde ifade etmiştir. Şiirde de Hallâc'ın yaklaşımını kabul ettiğini “*Ben Küntü Kenz'im Mahfi'yim*” diyerek göstermektedir. Belki bu yaklaşımı, vahdet-i vücûd açısından da değerlendirmek isabetli olacaktır. Çünkü rivayette Rabbimiz için zikredilen ifadeleri kendi için belirtmektedir. Bu da vahdet-i vücûd anlayışındaki her şeyin Yaratıcının bir parçası, diğer ifadeyle bütünün parçaları olduğu düşüncesini yansıtmaktadır.

Rivayetin farklı lafızlarla nakilleri bulunmaktadır. Buradaki temel fark, rivayetin başındaki “*لَا أَعْرِفُ*” kelimesi yerine “*مَخْفِيَا*” kelimesinin kullanılmasıdır. Muhtemelen bu durum, ravi tasarrufundan kaynaklanmaktadır. Ancak her iki kelime de mana boyutuyla rivayette aynı anlamı ifade etmektedir. Biz de tercümeyi bu meydana yaptık.

Hadis âlimleri bu rivayetin isnad açısından uydurma olduğunu düşünmektedirler. Mesela Zerkeşî (v. 794/1392), “bazı âlimler bu rivayetin ne “sahih” ne de “zayıf” olarak Peygamberden (s.a.s.) gelen herhangi bir isnadının olmadığını”<sup>38</sup>söylemişlerdir derken, İbn Teymiyye (v. 728/1328), rivayet için “aslı yok” demektedir.<sup>39</sup> Aclûnî (v. 1162/1749) ise, rivayetin çoğunlukla ehl-i

---

<sup>37</sup> Yunus Emre, *Divan*, 200.

<sup>38</sup> Bedreddin ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*, nşr. Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 136.

<sup>39</sup> Şemseddin es-Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-arabi, 1985), 521.

tasavvuf tarafından kullanıldığını beyan etmektedir.<sup>40</sup> Netice itibariyle Yunus Emre'nin eserinde yer verdiği bu rivayetin aslı yoktur.<sup>41</sup>

### 2.1.2. Ölmeden Önce Ölünüz

مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا

“Ölmeden önce ölünüz”

Rivayet, halk arasında meşhur olan nakillerden birisidir. Özellikle vaazlarda çokça kullanılmakta, dünya-ahiret dengesi açısından da sık sık zikredilmektedir. Rivayet, Yunus Emre'nin *Divan*'ında da şu şekilde geçmektedir:

*Kevser havzuna dalanlar ölmezden önden ölenler  
Nefsini düşman bilenler konar Tuba dallarına*<sup>42</sup>

\*\*

*Âşıklara yoldaş olup sâdıklara yâr olmadın  
Ölmezden önden ölmedin aşk neylesin senin ile*<sup>43</sup>

\*\*

*Gelin bugün yanalım yarın yanmamak için  
Ölelim ölmeziken yine ölmek için*<sup>44</sup>

Şiirde geçen, “Ölmezden önden ölmedin” ve “Ölelim ölmeziken yine ölmek için” şeklindeki ifadeleri biz “ölmeden önce ölünüz” rivayetine atıf olabileceğini düşünerek buraya aldık. Söz konusu rivayete atıf olabileceğinin kanıtı olarak, ehl-i tasavvufun bu rivayeti hal eğitimi aşamasında kullanması gösterilebilir. Mana boyutu ile şiirde geçen her iki ifade okunduğunda “ölmeden önce ölünüz” rivayetinin kaynak alındığı sonucuna ulaşılabilmektedir.

---

<sup>40</sup> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, (Beyrut: Mektebetü'l-kuds), 1932), 2: 132.

<sup>41</sup> Bakınız: Ahmet, Ögke, Tasavvufta “Kenz-i Mahfi” Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (960/1553)'nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5/12, (2004): 9-24.

<sup>42</sup> Yunus Emre, *Divan*, 232.

<sup>43</sup> Yunus Emre, *Divan*, 233.

<sup>44</sup> Yunus Emre, *Divan*, 181.

Yunus Emre için ölmezden önce ölümün bilincinde olmak cennete girmek için önemlidir. Birinci dizede ölmeden önce ölenlerin Kevser havuzunun yanında olacaklarından bahseden Yunus, ikinci dizede, âşıklara dost, sâdıklara yâr olmayanların ölmeden önce ölmeyi başaramayan kimseler olduklarına dikkat çeker ve onları kaybedenler safında değerlendirir. Son dizede ise, meselenin ahiret boyutuna işaret ederek, ebedî âleme hazırlık yapılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Rivayet hakkında muhaddislerin birbirine benzer değerlendirmeleri bulunmaktadır. Mesela, İbn Hacer (v. 852/1449), Sehâvî (v. 902/1497) ve Ali el-Kârî (v. 1014/1605) bu rivayetin sabit olmadığını ve genellikle sufiler tarafından kullanıldığını ifade etmektedirler.<sup>45</sup>

### 2.1.3. Vatan Sevgisi İmandandır

حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ

“Vatan sevgisi imandandır”

Yaşanılan vatana aidiyet açısından, birlik-beraberlikten söz edildiğinde ve ülke topraklarına yönelik tehlikenin arttığı anlarda sık sık dile getirilen bu rivayet, mana boyutuyla da insanlara hoş gelmektedir. Rivayet zikredildiğinde bireylerin vatanına karşı muhabbeti ve ilgisi ziyadeleşmektedir. Ne var ki mananın hoş olması ile rivayetin sıhhat şartları her zaman aynı olmayabilir. Nitekim hadis ilminin bir metodolojisi bulunmakta olup, Hz. Peygamberden geldiği ifade edilen bir söz gündeme geldiğinde onun bu metodolojiye göre değerlendirilmesi gerekmektedir.

Rivayet, Yunus Emre'nin *Divan*'ında şu şekilde geçmektedir:

*Düştükçe öğe Hubbü'l-Vatan zerrece kalmaz me'men  
Gözden sızıp olur seven her dem yüreğim yağları<sup>46</sup>*

Birinci beyitte “Hubbu'l-vatan” ifadesi geçmektedir. Beytin sonunda da “güvenli bir limandan” bahsetmektedir. Vatan sevgisi ve güvenli bir liman

<sup>45</sup> Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene*, 1: 297; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 291.

<sup>46</sup> Yunus Emre, *Divan*, 244.

(me'men) ifadeleri düşünüldüğünde “*vatan sevgisi imandandır*” rivayeti akla gelmektedir. Yunus Emre'nin de bu rivayete atıf yapmış olabileceği düşüncesiyle mezkûr ifadeyi buraya aldık.

Beyte göre, vatan sevgisi azalan kimse, güvenilecek bir limanını kaybetmeye başlıyor demektir. Çünkü insanın rahat bir şekilde yaşayacağı, kendisi, ailesi ve sevdiklerini rahat ettirebileceği yer vatanıdır. Yunus Emre de buna dikkat çekmek için rivayette geçen ifade ile düşüncesini güçlendirme yoluna gitmiş gibi görünmektedir. Beytin devamında, kişinin kalbindeki sevginin gözünden anlaşılacağı ifade edilir. Yani içinde vatan sevgisi taşıyan birey, bunu vatanına karşı sergileyeceği tutum ve davranışlarda gösterecektir. Mesele aşk noktasında ele alındığında Yunus'un sözü, kalbinde aşktan bir nüve bulunduran âşığın halinin, sevdiğine baktığındaki bakışlarından yansıtacağı şekilde anlaşılabilir.

Rivayet hakkında muhaddislerin görüşleri büyük oranda birbiriyle örtüşmektedir. Mesela Sehâvî ve İbn Hacer “vâkıf olamadım, manası doğru” derken, Sâgânî (v. 650/1252) ve Elbânî (v. 1999) rivayetin “mevzû” olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>47</sup> Ayrıca Elbânî, rivayete “mevzû” demekle yetinmemiş, manasının da doğru olmadığını ilave etmiştir. Ona göre vatan sevgisi, mal ve canı sevmek gibi içgüdüselidir. Ayrıca vatan sevgisi iman gereği değildir. Çünkü mümin-kâfir herkes vatanını sever.<sup>48</sup>

Yunus Emre'nin sûfi bir kişi olduğu düşünülürse, “*vatan sevgisi imandandır*” rivayetini anlamak biraz daha farklı boyut kazanmaktadır. Çünkü sûfilere göre asıl vatan, ahirettir. Vatana dönüş, Allah'a, bâkî âleme dönüş anlamına gelmektedir.<sup>49</sup> Bâkî âlem de inanç boyutuyla imandan bir parçadır.

#### 2.1.4. Kendisini Bilen Rabbini Bilir

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ

“Kendisini bilen Rabbini bilir”

<sup>47</sup> Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene*, 1: 682; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1: 398.

<sup>48</sup> Muhittin, Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 405.

<sup>49</sup> Muhittin, Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 405.

## YUNUS EMRE’NİN DİVAN’INDA HADİSE YAKLAŞIMI

Bu rivayet, çoğunlukla ehl-i tasavvufun kullandığı nakillerden bir tanesidir. Rivayet, nefis terbiyesini önemseyen, kendi iç dinamiklerini düzenleyen kişinin Rabbi yönünde istikametinin de doğru olacağını ifade etmektedir. Yunus Emre *Divan*’ında ilgili söze şu şekilde yer vermektedir:

*Men arefe nefsehu dersin illa değılsin  
Melaikten yukarı seyran arzu kııarsın*<sup>50</sup>

\*\*

*Men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehu  
Bildim bunu buldum onu inkâr eden gelsin berî*<sup>51</sup>

Birinci beyitte, Yunus Emre sözleri ile eylemleri birbirine tutmayan kişileri hedefine alarak, bu rivayeti okuyorsun ancak sen o aşamada değilsin, bir de meleklere üst dereceye çıkmayı amaçlıyorsun demektir. Bu ifade, söz ile eylem birlikteliğine işaret eder. İkinci beyiti iki yönden anlamak mümkündür. Bunlardan birincisi, rivayetin sıhhati üzerine yaşadığı dönemde eleştiriler olmalı ki, kim bu rivayeti inkâr ederse gelsin beri demektir. Bir nevi rivayetin sıhhatinden şüphe duymadığı, şüphe edenler var ise onların tespitini kabul etmediğini ifade etmektedir. Beyitten, hadis ilmi açısından Yunus’un yaşadığı dönemde eleştirel yaklaşım sergileyen bir kesimin olduğu, Yunus’un da bunları hedef aldığı anlaşılmaktadır. İkinci yön ise, Yunus asıl manaya odaklanmış nefisini bilen Rabbini bilir tanır, ben bildim ve buldum diyor, Rabbini inkâr eden beri gelsin diyor, dolayısıyla rivayeti kabul etmemek söz konusu değildir.

Rivayet hakkında muhaddis Nevevî (v. 676/1277), “sabit değildir” tespitinde bulunmaktadır.<sup>52</sup> Sehâvî ise, bu rivayetin Yahya b. Muâz er-Râzî’nin (v. 258/872) sözü olduğunu belirtmektedir.<sup>53</sup> Muhaddislerin tespitine göre rivayet sabit değildir. Muhtemelen kendisinden önce yaşamış olan âlimlerin rivayet hakkındaki değerlendirmeleri Yunus Emre’ye ulaşmamış veya Yunus, bu rivayet hakkında sûfîlerin değerlendirmelerine itibar etmektedir ki onlar zaman

---

<sup>50</sup> Yunus Emre, *Divan*, 183.

<sup>51</sup> Yunus Emre, *Divan*, 200.

<sup>52</sup>

Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürerü’l-müntesjire fî’l-eğâdisi’l-müştehire*, (Riyad: Camiatü Melik Sübhâvî), *el-Meâsîdü’l-hasene*, 1: 657.

zaman ehl-i hadisin riayetler hakkındaki değerlendirmelerini kabul etmemişlerdir.<sup>54</sup>

### 2.1.5. Sen Olmasaydın Âlemleri Yaratmazdım

لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْآفَاقَ

“Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım”

Bu söz halk arasında Peygamber (s.a.s.) hakkında nakledilen meşhur rivayetlerden olup, büyük oranda da “sahih” hadis olarak kabul edilmektedir. Rivayetin bu şekilde bilinmesinde, onu insanlara anlatan vaiz ve imamların rolü yadsınamaz bir gerçektir. Rivayet, Yunus Emre'nin *Divan*'ında şu şekilde geçmektedir:

*Yaratıldı yer ile gök Muhammed dostluğuna  
Levlak ona delil durur onsuz yer ü gök olmadı<sup>55</sup>*

\*\*

*Yarattı Hak dünyayı Peygamber dostluğuna  
Dünyaya gelen gider baki kalası değil<sup>56</sup>*

Yunus Emre, dünyanın Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hürmetine yaratıldığına, “Levlak” rivayetinin de bunun delili olduğuna işaret etmektedir. Çünkü rivayet, ehl-i tasavvuf geleneğinde Peygamberin konumu adına fevkalade etkiye sahiptir. Mezkûr anlayışta “kâinatın Allah Rasulü'nün yüzü suyu hürmetine yaratıldığı” inancı hâkimdir. Dolayısıyla Yunus Emre'nin “Levlak” rivayetine “sahih” bir hadis gibi anlam yüklenmesinin sebebi bu meyanda okunabilir.

Muhaddislerin rivayet hakkındaki değerlendirmeleri önemlidir. Rivayet, temel hadis kitaplarında yer almamakta, ikincil derece hadis kitaplarının bazılarında ise farklı tarik ve metinlerle zikredilmektedir. Genel olarak yukarıda zikredilen metin bilinmektedir. Bunun dışında, “*Sen olmasaydın cenneti ve*

---

<sup>54</sup> Bakınız: Ahmet, Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 44-63.

<sup>55</sup> Yunus Emre, *Divan*, 257.

<sup>56</sup> Yunus Emre, *Divan*, 129.

*dünyayı yaratmazdım*<sup>57</sup> şeklinde bir rivayet daha vardır. Halk arasında meşhur olan rivayetin sıhhati hakkında Sâgânî'nin “mevzûdur ancak mana bakımından doğrudur” şeklinde bir tespiti vardır. Bazı âlimler metin tenkidi yöntemini kullanarak, âlemin Allah'a ibadet için yaratıldığını, bu yaratılmanın Peygambere münhasır bir durum olmadığını beyan etmektedirler.<sup>58</sup> Bazı hadis âlimlerinin isnad bakımından “mevzû” ancak mana bakımından “sahîh” şeklindeki ifadeleri, hadis ilmindeki cerh ve tadil değerlendirmelerinde karşılığı olmayan bir tespittir. Çünkü uydurma rivayetlerin çoğunun Kur'ân ve Sünnete uygunluk gösterdiği erbabının malumudur.<sup>59</sup> Onların Kuran ve Sünnetteki nakillere uygun olması, makbuliyetlerine herhangi bir etkide bulunmamaktadır. Çünkü bir sözün hadis olarak kabul edilmesi, ancak hadis usulü şartlarına uymasıyla meydana gelebilir. Onun dışındaki değerlendirme ve tespitlerin herhangi bir kıymet-i harbiyesi bulunmamaktadır. “Ancak mana bakımından doğru” ifadesi, uydurma bir rivayeti meşrulaştırma yolunu açabilir. Belki bu tür rivayetlere hadis demekten ziyade “kelâm-ı kibar” demek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Ancak Yunus Emre bu rivayete güvenilir bir hadis gözüyle bakmakta, kâinatın varlığının bu rivayetin manasına borçlu olduğunu düşünmektedir. Bu değerlendirmenin dini olarak özellikle hadis ilmi açısından değeri yoktur.

### 2.1.6. Dünya Müminin Zindanı Kâfirin Cennetidir

الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ

<sup>57</sup> Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûru'l-hutâb*, (Beirut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1986), 5: 227; rivayet, Deylemî'de yukarıdaki gibi geçerken, Ali el-Müttaki de “Sen olmasaydın, cenneti ve cehennemi yaratmazdım” şeklinde yine Deylemî'yi kaynak göstererek nakletmektedir. *يا محمد لولاك ما خلقت الجنة* *يا محمد لولاك ما خلقت النار* Ali b. Hüsâmüddîn el-Müttaki el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1981), 11: 431. Aclûnî de *Kefü'l-Hafa'sında* Ali el-Müttaki'nin zikrettiği şekilde Deylemî'ye atfederek nakletmektedir (Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, (Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1351), 1: 45). Hâkim en-Nisabûrî de *el-Müstedrek* isimli eserinde rivayeti biraz daha farklı olarak nakletmektedir. *فَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ آدَمَ وَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ الْجَنَّةَ وَلَا النَّارَ* “Sen olmasaydın, Adem'i yaratmazdım ve yine sen olmasaydın Cenneti ve Cehennemi yaratmazdım...” Hâkim, en-Nisabûrî, *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*, (Beirut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1990), 2: 671). Burada, Deylemî ile kendisinden naklettiğini belirten diğer kaynaklar arasında ihtilaf vardır. Muhtemelen nüsha farklılıkları bulunmaktadır.

<sup>58</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafa*, 2: 192.

<sup>59</sup> Bakınız: Kamil, Çakın, “Hadisin Kuran'a Arzı Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, (Ankara, 1993) : 237-262.

“Dünya, müminin zindanı kâfirin cennetidir.”

Dünya-ahiret dengesi açısından zikredilen rivayetlerden birisi olan bu hadis aynı zamanda sıkıntılı zamanlar geçiren Müslümanın teselli bulacağı bir söz ve ona psikolojik destek olabilecek mahiyetteki bir ifadedir. Yunus Emre de *Divan*'ında bu rivayete şu şekilde yer vermiştir.

*Yunus yok dünya tadı çün kim faniymiş adı  
Muhammed zindan dedi biz şad olmamak için*<sup>60</sup>  
\*\*

*Ol kişinin yokdur yâri iş bu cihan zindan ona  
Demesin kim ben şadiyem ya şadilik kandan ona*<sup>61</sup>

Her iki dizeden de Yunus'un, dünyanın geçici, Rasûlüllâh'ın ifadesiyle zindan olduğu, dolayısıyla burada mutluluk aramamak gerektiği düşüncesinde olduğu anlaşılabilir. Ona göre imtihan hayatının mutluluk anı olamaz.

Rivayet, birinci derecedeki hadis kaynaklarının önemli bir kısmında geçmektedir. Sıhhat bakımından da “sahîh”tir.<sup>62</sup>

#### 2.1.7. Kabir Azabından Sakınma

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ

“Ya Rabbi! Kabir ve cehennem azabından, hayatın, ölümün ve Deccâl'in fitnesinden sana sığınırım.”<sup>63</sup>

Yunus Emre *Divan*'ında kabir azabını şu şekilde ifade etmektedir:

*Otluktur kabrin senin gör azabından sakın  
Mustafa böyle dedi inanırsan Kur'ân'a*<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Yunus Emre, *Divan*, 182.

<sup>61</sup> Yunus Emre, *Divan*, 49.

<sup>62</sup> Müslim, “Zühd ve'r-Rekâik”, 1; İbn Mâce, “Zühd”, 3.

<sup>63</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 86.

<sup>64</sup> Yunus Emre, *Divan*, 216.

Yunus Emre, beyitte geçtiği üzere kabir azabına inanmakta, onu hem Kur’ân’a hem de sünnete dayandırarak delillendirmektedir. Kabir azabının var olup-olmaması hususu zaman zaman gündeme gelen tartışmalardandır. Tartışmanın temelinde henüz kıyamet kopmadan ve mizan kurulup ceza ile mükâfat belirlenmeden kişinin azap görüp görmeyeceği meselesi vardır. Kabir azabının var olduğunu savunanlar onu, gözaltına alınan bir kişinin nezarete geçirdiği anları ifade eden bir döneme benzetirler. Konu ile rivayetler, hadis kaynaklarında oldukça fazladır. Yunus’un da şiirinde kaydettiği azap içerikli rivayetlerden birini yukarıda zikrettik. Mezkûr rivayette Allah Rasûlü (s.a.s.), sadece kabir azabından değil, cehennemden, ölü ve dirilerden gelecek fitnelerden ve ahir zamanın büyük alametlerinden birisi olan Deccâl’den de Allah’a sığınmaktadır. Rivayet, Buhârî’nin (v. 256/870) *Sahîh*’inde geçmektedir. Sıhhat bakımından “sahîh”tir.

Buraya kadar zikrettiğimiz, Yunus Emre’nin *Divan*’ında yer verdiği ve doğrudan hadis olarak nitelendirdiği yedi rivayet tespit edilmiştir. Bu rivayetlerden beş tanesi “mevzû”, iki tanesi ise “sahîh” kabul edilen hadislerdir. Beş rivayetin uydurma olması, onun eserinde zikrettiği hadislerin sıhhat boyutuyla güvenilir olmadığını göstermektedir. Uydurma rivayetlerin çoğunlukta olmasının temel sebebi, içinde bulunduğu ve önemseydiği tasavvuf geleneğiyle alakalı görülebilir. Zira ehl-i tasavvufun hadis anlayışında önemli bir kısım<sup>65</sup>, muhaddislerin hadis anlayışından ayrılmaktadır. *Divan*’da geçen rivayetlerdeki konular daha çok dünya-ahiret dengesi, ahirete daha fazla önem verme ve nefisle mücadele vb. gibi hususları muhtevidir. Yunus’un içinde bulunduğu tarikat, genel anlamda zühd hareketi, büyük oranda bu konuları gündeme almaktadır.

## 2.2. Dolaylı Olarak İşaret Edilen Rivayetler

Bu başlık altında Yunus Emre’nin bizzat şöyle bir hadis var demediği, ancak kullandığı ifadelerinin hadise işaret ettiği veya içerisinde hadisten bir parçaya yer verdiği dizeler incelenecektir. Konu yedi başlık altında ele alınacak, ilgili dizeler ve onlarla alakalı olduğu düşünülen rivayetlerin sıhhat bilgilerine yer verilecektir.

---

<sup>65</sup> Bakınız: Muhittin, Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 59-78.

### 2.2.1. Salavat Getirmek

Pek çok kimsenin Hz. Peygamberin adı anıldığında salavat getirme alışkanlığına sahip olduğu görülür. Özellikle tarikat mensuplarından istenilen günlük virtlerde salavat getirme önemli yer tutmaktadır. Dolayısıyla salavat konusu bir Müslümanın hayatında ibadet etme ve Peygamber'e karşı görev yapma adına önemlidir. Salavat getirmek, Yunus'un hayatında da şiiirlerden tespit edebildiğimiz kadarıyla önem arz etmektedir. Aşağıdaki şiiirler buna örnek teşkil eder:

*Ol âlem fahri Muhammed nebiler serveri  
Ver salavat aşk ile ol günahlar eridir<sup>66</sup>*

\*\*

*Okuna hadis ü kelim diyeler aleyhi's-selam  
Âşıkısan belli bilem tanla seher vaktinde dur<sup>67</sup>*

Yunus Emre, Peygambere salavata getirmenin ibadet olduğuna inanmaktadır. Bunun delili de birinci beyittir. O aşk ile salavat getirenin günahlarının eriyeceğini ifade etmektedir. İkinci beyitte ise, salavatın ne zaman yapılacağına dair bilgi vermekte, her ne zaman bir hadis-i şerif okunsa o vakit salavat getirilmesi gerektiğini söylemektedir. Burada kastettiğinin ne olduğunu anlamak gerekir. Hadis-i kelim diye tavsif ettiği, okunacak olan bir hadis-i şerif ve bu hadisi okurken Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu diyerek yapılan girizgâh, Allah Rasûlü'nün isminin anılması ve salavatın okunmasıdır. Yunus Emre'nin, salavatın Peygamber'in adının geçtiği anda yapılan bir uygulama olduğunu bilmemesi mümkün değildir. Şiiirde kastettiğinin de yukarıda zikrettiğimiz şekilde olduğunu anlamak mümkündür.

Yunus Emre'nin şiiirinde bahsettiği salavat okuma hakkındaki bilgilerin ancak hadis-i şerifler çerçevesinde öğrenilebileceği düşünüldüğünde ilgili rivayetleri zikretme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Konu bu sebeple, "Dolaylı olarak işaret edilen rivayetler" başlığı altında incelenmiştir. Hadis kaynaklarımızda salavat getirme hususunda zikredilen rivayetlerden bazıları şunlardır:

---

<sup>66</sup> Yunus Emre, *Divan*, 87.

<sup>67</sup> Yunus Emre, *Divan*, 90.

“Kıyamet günü insanların bana en yakını bana en çok salavat okuyandır”<sup>68</sup>, “Cimri, yanında anıldığım hâlde bana salavat getirmeyen kimsedir”<sup>69</sup>, “Evlerinizi kabirlere çevirmeyin. Benim kabrimi de bayram yeri hâline getirmeyin. Bana salavat getirin. Çünkü nerede olursanız olun, salavatınız bana ulaşır”<sup>70</sup>. Rivayetlerden de anlaşılacağı üzere salavat getirmek önemli bir ibadettir. Ancak Yunus Emre’nin söylediği gibi günahları silen bir amel olduğuna dair bilgi yoktur. Salavat da Allah Rasûlü’nden gelen hadisler okunduğunda değil, O’nun ismi geçtiğinde yapılan bir ibadettir. Bu noktada akla şöyle bir istifham gelebilir. Hadisler okurken “Allah Rasûlü”, “Rasûlüllâh” veya “Peygamber” şöyle buyurdu denildiğinde salavat getirilir. Bizim burada kastettiğimiz, halk arasında rivayetler nakledilirken genellikle hadisin metni doğrudan söylenmektedir. Söz konusu metni naklederken bir hadisi şerifte şöyle geçiyor şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla Peygamberle ilgili herhangi bir isim hadisin metni okunurken veya hadis açıklanırken zikredilmektedir. Dinleyici ve okuyucu bu aşamada salavat getirmektedir. Bu çerçevede, Yunus Emre’nin salavat anlayışında hadis okununca “aleyhisselâm” denilmesi istenmesi, hadisin anlamı verilirken Allah Rasûlü’nün herhangi bir ismi geçmesi hasebiyle salavat getirmeyi istemesi amaçlanmış görünmektedir. Eğer kastedilen sadece hadis okunduğunda olursa bu kitabi olarak bilinen salavat getirme şekli değildir.

### 2.2.2. Peygamber’in Farz Kılma Yetkisi

Yunus Emre’nin hadis/sünnete bağlılığı başlığı altında Nebi’nin farz kılma yetkisine de kısaca değinilmişti. Konu bu başlık altında *Divan*’da kullanılan rivayetlerden kesitler sunularak daha detaylı işlenecektir. Ele alacağımız ilk beyit şu şekildedir:

*Her kim onun sünnetiyle farzını kaim tutar  
Ne diyem ki akıbet soru hesaptan beridir*<sup>71</sup>

Yukarıdaki beyitte Yunus Emre, kim Peygamber’in sünneti ile farzını yaşarsa, ahirette hesaptan muafır demektedir. Buradaki “hesaptan beridir”

<sup>68</sup> Tirmizî, “Vitr”, 21.

<sup>69</sup> Tirmizî, “Deâvât”, 100.

<sup>70</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 96, 97.

<sup>71</sup> Yunus Emre, *Divan*, 87.

ifadesini, ilgili beyitin daha önce geçtiği yerde de ifade ettiğimiz gibi tamamen sorgu-sualden kurtulma anlamında değil, olması gereken sorumluluğu yerine getirme olarak anlamak gerekir. Hz. Peygamberin sünneti ile ne kastedildiği çoğunun malumudur. Hz. Peygamberin “farzı kaim tutar” ifadesi ise onun Rabbimizin emrettiği farzları yaşaması şeklinde anlaşılabilir. Çünkü Peygamberin salt anlamda farz kılma yetkisi yoktur. Bu meyanda Kur‘ân-ı Kerîm’den ilgili ayetleri Yunus’un hadise yaklaşımı başlığı altında makalenin baş tarafında zikretmiştik. Burada ele alınacak olan rivayette Allah Rasûlü’nün farz kılma yetkisinden bahsedilmiş ancak ayrıntı verilmemiştir. Konu ile alakalı hadislerden birisi şu şekildedir:

Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: “Koltuğuna yaslanmış, hadislerim hakkında konuşan ve sizinle benim aramda Allah’ın kitabı var, ondan helal olanları helal, haram olanları haram kabul ederim diyen adamın gelmesi yakındır. Dikkat edin, Allah Rasûlü’nün haram kıldığı şeyler Allah’ın haram kıldıkları gibidir.”<sup>72</sup>

Rivayet, temel hadis kitaplarında geçmektedir. Ancak isnad ve metin noktasında farklı değerlendirmelerin yapıldığını ifade etmek gerekmektedir. Rivayetin Hayber’in fethi sırasında söylendiği, nakleden ravilerin o savaşa katılmadığı ve metnin zaman içinde ekleme ve çıkarmalara tabi tutulduğuna dair değerlendirmeler yapılmaktadır. Ancak Hz. Peygamberin hüküm koyma bakımından verilen mesajın rivayetin her isnadında yer aldığını belirtmek gerekmektedir.<sup>73</sup>

Rivayette, Allah Rasûlü’nün helal ve haram kılma yetkisinin Allah Teâlâ’nınki ile aynı olduğu beyan edilmektedir. Yunus Emre beytinde bu yöne işaret etmiş ve Peygamber’in sünneti ile farzının olduğunu söylemiştir. Kuran-ı Kerim ve hadislerde Peygamberin hüküm koyma yetkisi üzerinde durulmaktadır. Hüküm koyma noktasında, kaynağın neler olduğu hakkında ihtilaf vardır. Bazıları tamamen vahiy bazıları hem vahiy hem de beşeri yön bazıları ise tamamen beşeri olarak değerlendirmektedir. Genel kabul gören görüşe göre ise

<sup>72</sup> Ahmed, *Müsned*, 28: 429; Darimî, “Mukaddime”, 49; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2.

<sup>73</sup> Konu ile ilgili bakınız: Mehmet Emin, Özafşar, “Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti”, *İslamiyat*. 1/3, (Ankara, 1998): 19-48.

bazen vahiy bazen ise beşeri yön ile Peygamber hüküm oluşturmuştur.<sup>74</sup> Konu ile ilgili bazı deliller şunlardır: “O (Peygamber) hevedan konuşmaz, konuştuğu şey kendisine vahyedilenden başkası değildir.”<sup>75</sup> Allah yine buyurdu ki: “De ki kendimden değiştirme yetkim yoktur, ancak bana vahyolunana uyarım.”<sup>76</sup>, “Allah ve Rasûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Rasûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur”<sup>77</sup> Naklettiğimiz rivayet çerçevesinde Rasûlüllâh’a Allah Teâlâ tarafından verilen bir yetki vardır. Ancak bu yetki Allah’ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal kılma şeklinde olmayıp hakkında herhangi bir hüküm verilmeyen meseleleri kapsamaktadır. Dolayısıyla Yunus Emre’nin sadece mana bakımından işaret ettiği bu rivayet, sıhhat bakımından da “sahîh” kabul edilmektedir.

### 2.2.3. Hesaba çekilmeden önce hesaba çekilin

حَاسِبُوا قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا

“Hesaba çekilmeden önce (kendinizi) hesaba çekin”

Rivayet, kaynaklarda Hz. Ömer’in (r.a.) sözü olarak zikredilen “mevkûf” bir hadistir.<sup>78</sup> Rivayetin diğer bazı tariklerinde حَاسِبُوا kelimesinden sonra انفسكم ifadesi yer almaktadır.<sup>79</sup>

Yunus Emre’nin *Divan*’ında rivayete farklı bir bakış açısıyla işaret edilmiştir. Söz konusu beyit şu şekildedir:

<sup>74</sup> Faik, Akçaoğlu, *Hz. Peygamber’in Kuran Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 109-144.

<sup>75</sup> Necm 53/3.

<sup>76</sup> Yunus 10/15.

<sup>77</sup> Ahzab 33/36.

<sup>78</sup> Ebû Abdurrahman, İbn Mübârek, *ez-Zühhd ve’r-Rekâik*, nşr. Habibürrahman el-A’zami, (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, ts.), 1: 130; Tirmizî, “Sıfatü’l-Kıyame”, 25; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1987), 1: 52.

<sup>79</sup> Celâlüddin Suyûtî, *Cem’u’l-cevâmî*. nşr: Muhtar İbrahim el-Haic (Kahire: Ezherü’ş-Şerif, 1426/2005), 14: 315; Ali el-Müttaki, *Kenzü’l-ummâl fi süneni’l-akvâl ve’l-efâl*. (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1401/1981), 5: 683.

*Tartalım günahımız artıralım âhımız  
Edelim hesabımız hesab olmamak için*<sup>80</sup>

Rivayeteki, “hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin” ifadesi, önceden kendinizi hesaba çekerseniz hesap olunacak bir durum kalmaz anlamında zikredilmiştir. Hem şiir hem de nakledilen rivayette temel maksat, kişinin kendi kontrolünü sağlaması, ahirete hazır hale gelmesidir. Çünkü şahsi kontrolünü sağlayan kişinin hata yapma oranı düşecektir.

#### 2.2.4. Miraca Çıkmak

Miraç meselesi, ilk gününden günümüze tartışılmaya devam eden bir konudur. İlk dönemlerde, böyle bu olayın vaki olup-olmadığı, sonraki zamanlarda ise onun nasıl meydana geldiği tartışılmaktadır. Miracın keyfiyeti, erbabınca araştırılıp değerlendirilmeye devam edecektir. Belki de bu konuda asıl üzerinde yoğunlaşılması gereken ve bütün Müslümanları ilgilendiren yön, oradan gelen hediyelerdir. Mesele tarafımızca aktarıldığı kadar kısa değildir elbette. Ancak konumuz çerçevesinde bir ön bilgi olarak bu kadarıyla kifayet etmek arzundayız. Yunus Emre *Divan*'ında Miraç olayıyla alakalı belki yukarıda zikrettiğimiz yönlerden bazılarına da işaret ederek kendince bakış açıları oluşturmuştur. Eserin farklı yerlerinde Miraç konusu zikredilmiş olup, dört farklı yerde tespit ettiğimiz beyitler ise şunlardır:

*Cebrail davet kılınca Miraç'a Muhammed'i  
Miracında dilediği ümmetinin vardır*<sup>81</sup>

\*\*

*Muhammedin medhini edelim baş üstüne  
Zira ol Muhammed yürüdü arş üstüne  
Arşına bastı kadem ol Rasûlüllâh benem  
Düştü bu cümle sanem ser nigün ferş üstüne*<sup>82</sup>

\*\*

*Muhammedi bir gece Hak okudu Miraç'a  
Serteser uçtan uca bile yüz sürüp geldim*<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Yunus Emre, *Divan*, 181.

<sup>81</sup> Yunus Emre, *Divan*, 87.

<sup>82</sup> Yunus Emre, *Divan*, 220.

<sup>83</sup> Yunus Emre, *Divan*, 148.

*Resul Mirac'a ağıdı gökten yere nur yağdı  
Habibim diye öğdü ol Fahr-i cihan kanı<sup>84</sup>*

Beyitlerde Mirac konusunda şu başlıklar öne çıkmaktadır: Hz. Peygamberin Mirac'a çıkması, bir gece bu olayın Allah'ın davetiyle gerçekleşmesi, Allah Teâlâ ile görüştüğü için Allah Rasûlü'nü medhü sena etmenin gerekliliği ve Mirac olayının putların yerle bir olmasına vesile olması.

Yunus Emre şiirinde Miraçtan bahsetmektedir. Miraç meselesi, hadislerde geçmekte, Kuran'da ise geçmemektedir. Kuran-ı Kerim'de Miraç kelimesinin çoğulu olan "Mearic" ismiyle sure bulunmaktadır. Ancak Miraç olayı hakkında rivayetlerde geniş bilgi verilmektedir. "İsrâ ve Miraç olayı, başta Bilâl-i Habeşî (v. 20/641), Rasûlüllâh'ın amcası Abbas İbn Abdulmuttalib (v. 32/653), Abdullah İbn Mes'ud (v. 32/652-53), Übey İbn Ka'b (v. 33/654 [?]), Osman İbn Affân (v. 35/656), Ali İbn Ebî Tâlib (v. 40/661), Ümmü Hânî binti Ebi Talib (v. 50/670'ten sonra), Üsâme İbn Zeyd (v. 54/674), Hz. Aişe (v. 58/678), Muaviye İbn Ebi Süfyan (v. 60/680), Semüre İbn Cündeb (v. 60/680), Ümmü Seleme (v. 62/681), Abdullah İbn Abbas (v. 67/687), Esmâ binti Ebi Bekir (v. 73/692), Ebû Saîd el-Hudrî (v. 74/693-94), Enes İbn Mâlik (v. 93/711-12), olmak üzere, ashaptan kalabalık bir grup tarafından rivayet edilmiştir. İmam Kurtubî (v. 671/1273), İsrâ ve Miraç'la ilgili rivayetlerin bütün hadis kitaplarında yer aldığını, sahabeden gelen rivayetlerin İslam dünyasının her tarafına yayıldığını, birçok tarikten muhaddislere ulaştığını ve hadis mecmualarının hepsinde yer aldığını söylemektedir. Böylelikle yirmi kadar sahabeden gelen bu rivayetler, artık tevâtür derecesine ulaşmıştır.<sup>85</sup> Ahamet Ağırakçanın "mütevatir" tespiti bu konuda ilk değildir. Endülüslü muhaddis İbn Dîhye el-Kelbi (v. 633/1235) meşhur hadis kitaplarını özellikle Sahîhayn'ı baz alarak İsrâ ve Miraç konusunu ihtiva eden *el-İhticâc fi ehadisi'l-Mîrâc* isimli bir kitap yazmıştır. Kitapta, İsrâ ve Miraç ile ilgili rivayetlerin "mütevatir" derecesine ulaştığını beyan etmektedir.<sup>86</sup> Tevâtür seviyesine ulaşacak kadar sahabîden nakledilen rivayetlerin

<sup>84</sup> Yunus Emre, *Divan*, 261.

<sup>85</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bk: Ahmed, Ağırakça, "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı", *Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/2, (2014), 3-4.

<sup>86</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Bekir, Tatlı, *Kütüb-i Sitte'de İsrâ ve Miraç Hadisleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 207; Mehmet, Özdemir, "İbn Dîhye el-Kelbî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 413-414.

her birini ayrı ayrı zikretmek çalışmanın kapsamını aşacağından bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

Yunus Emre'nin şiirlerinde geçen Miraç ile ilgili ilk iki konunun dışında iki tespit daha vardır. Bunlar, “Rabbimizle görüştüğü için Allah Rasûlü'nü medhü sena etmenin gerekliliği ve Miraç olayının putların yerle bir olmasına vesile olması”dır. Allah Teâlâ ile görüştüğü için Hz. Peygamberi (s.a.s.) medhü sena eden bir rivayet tespit edilememiştir. Aynı şekilde kaynaklarda, Miraç günü putların yerle bir olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. Dolayısıyla rivayetlerde her iki konunun da bir delili bulunamamıştır. Yunus'un eserinde rivayet kaynaklı olmayan bu tespitlere yer vermesinin temel sebebi, Peygamberi yüceltme amacı olabilir. Çünkü Miraç olayı, kimseye nasip olmayan, Allah Rasûlü'ne nasip olduğu için medh etmeye layık görülen bir durumdur. Böyle bir olayı yaşayan bir Peygamberi övmek, Müslümanlar açısından önemlidir ve bu övgünün yerine getirilmesinde rivayetlerden dayanak bulmaya da ihtiyaç yoktur. Yunus Emre de, muhtemelen Allah Teâlâ tarafından bu kadar büyük bir ağırlanmaya mazhar olan Peygamberi övmenin gerekliliğini şahsi fikriyle teklif etmektedir. Güvenilir kaynaklarda Miraç meselesi esnasında putlarla ilgili bir gelişme yaşandığını ifade eden veriler bulunmamasına rağmen Yunus böyle bir olayın vukuundan bahsetmektedir. Muhtemelen Yunus putların yere serildiği şeklindeki bir bilgiyi Mevlid-i Nebî gecesi yaşandığı iddia edilen, kitaplarda yer alan ancak “sahih” bir dayanağı bulunmayan anlatılarla<sup>87</sup> mukayese etmiştir. Ancak Miraç'tan sonra elde edilen psikolojik gücün ve gelişen hadiselerin artık putların yere serildiği dönemin başlangıcı olarak değerlendirilebilir. Nitekim birkaç sene sonra Medine'ye hicret edilmiş ve kısa bir süre sonra yapılan Bedir savaşında Müşriklerin, kendilerine yardım ettiklerine inandıkları putların hiçbir gücünün olmadığı gözler önüne serilmiştir.

Neticede, Yunus Emre'nin şiirlerinde Miraç konusuyla alakalı işaret ettiği hususlar dört maddede toplanmıştır. Bunlardan “Hz. Peygamberin Miraç'a çıkması” ve “Bir gece bu olayın Allah'ın davetiyle gerçekleşmesi” konularında birçok rivayetin bulunduğu görülmüştür. Ancak “Allah Teâlâ ile görüştüğü için Rasûlüllâh'ı medhü sena etmenin gerekliliği” ve “Miraç olayının putların yerle

---

<sup>87</sup> Böyle bir olayın vaki olmadığıyla ilgili değerlendirme için bk.: Enbiya, Yıldırım, *Hadis Problemleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 127.

bir olmasına vesile olduğu” şeklindeki inanışları destekleyen herhangi bir rivayete ulaşamamıştır. Son iki maddede Yunus’un Miraç ile ilgili inanışının temeline rivayetleri yerleştirmedeği ve daha çok yaygın kanaatleri benimsediği görülmektedir. Onun bu davranışı Hz. Peygamber’e (s.a.s.) duyduğu muhabbet ve sevgiden kaynaklı yüceltme arzusuyla özdeşleştirilebilir. Kedisinin Allah Rasûlüne olan aşkından hareketle, mezkûr medhü senalarda bulunmasını genel bir yaklaşım olarak normal karşılamak gerekirken, rivayet temelli olarak isabetli görülmemelidir. Çünkü mezkûr ifadelerin rivayetlerde sahih kaynaklara dayanan bir delili yoktur.

### 2.2.5. Kıyamet Günü İnsan Bedeni

Kıyamet gününde yaşanacaklar hususunda hadis kitaplarında birçok rivayet geçmektedir. Yunus Emre bu olaylar hakkında bilgi sahibi olmalı ki şiirlerinde bunlardan birisine işaret eder. *Divan*’da geçen ilgili beyit şu şekildedir:

*Ol gün katı efgan ola erkek dişi üryan ola  
Cümle ciğer biryan ola ağlaşalım ol gün için<sup>88</sup>*

Yunus bu beytinde kıyamet sahnelerini hadislerde vafedilen özelliklere de uygun olarak; insanların kendi derdine düştüğü dehşetli bir an şeklinde beyan eder. Yine kıyamet gününde insanların dünyaya geldikleri hal gibi haşır olacaklarını, üzerlerinde hiçbir giysinin bulunmayacağını belirtir ve o gün için hazırlık yapılması gerektiğine vurgu yapar. Konu ile ilgili rivayet, hadis kaynaklarında şu şekilde geçmektedir:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تُحْشَرُونَ حُفَاءَ عُرَاةٍ غُرْلًا، فَقَالَتْ امْرَأَةٌ: أَيْبَصِرُ أَوْ يَرَى بَعْضُنَا عَوْرَةَ بَعْضٍ؟ قَالَ: يَا فُلَانَةُ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ.

"Sizler kıyamet günü, ayakkabısız, çıplak ve sünnetsiz olarak haşır meydanında toplanacaksınız." Bunun üzerine bir kadın (Bir başka rivayette o kadın, Hz. Âişe (r.anha) olarak geçmektedir), birbirimizin avret yerlerini görmez

<sup>88</sup> Yunus Emre, *Divan*, 192.

miyiz? diye sordu. Rasûlullâh da (s.a.s.) (Abese suresinde geçen bir âyeti işaret ederek) "Ey kadın! O gün, herkesin kendine yeter derdi vardır." dedi"<sup>89</sup>

Rivayet, hem Buhârî hem de Tirmizî kanalıyla "sahih" olarak gelmiştir. Tercümesinde de işaret edildiği üzere, tariklerinden birinde "bir kadın" olarak ifade edilen kişinin diğer bir tarikte "Hz. Âişe" olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla Yunus Emre'nin şiirinde geçen "erkek ve kadının kıyamet günü üryan olması" ifadesinin hadis temeli bulunmaktadır. Yunus da bu bilgiden haberdar olmalı ki ona şiirinde işaret etmiştir.

### 2.2.6. Münker Nekir

Kabir hayatı, mahşer, mizan, kıyamet vb. gibi direkt olarak bilinmesi mümkün olmayan hususlar insanoğlu için merakı celbeden olaylardır. Münker-Nekir meselesi de mezkûr meselelerden biridir. Münker-Nekir, kabir hayatının önemli aşamalarındandır. Rivayetlerde İki meleğin ölüye gelip bazı sualler sorarak cevaplarını istediği, verilen cevaplara göre de kabir hayatının kıyamete kadarki merhalesinde meyyitin geçireceği durumunu tayin edileceği anlatılmaktadır. Bu merhale, ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukur olarak ifade edilen iki yönlü bir süreci ihtiva etmektedir. Konu ile alakalı Yunus Emre'nin *Divan*'daki beyti şu şekildedir:

*Yunus kabre vardıkda Münker-Nekir geldikde  
Bana sual sordukda dilim döne mi Ya Rab*<sup>90</sup>

Münker-Nekir meselesi, hadislerde geçen bir konudur. Konu ile alakalı şu hadis önemli bilgiler ihtiva etmektedir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « إِذَا فُيِّرَ الْمَيِّتُ - أَوْ قَالَ أَخَذَكُمْ أَنَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ  
أَرْقَانِ يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَالْآخَرُ النَّكِيرُ فَيَقُولَانِ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ فَيَقُولُ مَا كَانَ يَقُولُ هُوَ عَبْدُ اللَّهِ  
وَرَسُولُهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ . فَيَقُولَانِ قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ هَذَا . ثُمَّ يُفْسَخُ لَهُ فِي قَبْرِهِ  
سَبْعُونَ ذِرَاعًا فِي سَبْعِينَ نَجْوًا ثُمَّ يُنَوَّرُ لَهُ فِيهِ ثُمَّ يُقَالُ لَهُ تَمَّ . فَيَقُولُ أَرْجِعْ إِلَى أَهْلِي فَأَخْبِرْهُمْ فَيَقُولَانِ تَمَّ كَتُومَةَ الْعُرُوسِ الَّتِي  
لَا يُوقِظُهُ إِلَّا أَحَبُّ أَهْلِهِ إِلَيْهِ . حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ . وَإِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ فَقُلْتُ مِثْلَهُ

<sup>89</sup> Buhârî, "Rekâik", 45; Tirmizî, "Tefsir", 72.

<sup>90</sup> Yunus Emre, *Divan*, 52.

لا أدرى . فَيَقُولَانِ قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ . فَيُقَالُ لِلأَرْضِ النَّبِيَّ عَلَيْهِ . فَتَلْتَمِ عَلَيْهِ . فَتَخْتَلِفُ فِيهَا أَضْلَاعُهُ  
فَلَا يَزَالُ فِيهَا مُعَدَّبًا حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ «

Ebû Hüreyre'den (r.a.) Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmektedir: “Ölü defnedildiğinde, ona gök gözlü simsiyah iki melek gelir. Bunlardan birine Münker diğerine de Nekir denir. Ölüye: "Bu adam (Rasûlüllâh) hakkında ne diyorsun?" diye sorarlar. O da hayatta iken söylemekte olduğu; "O, Allah'ın kulu ve Rasûlü'dür. Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in (s.a.s.) O'nun kulu ve elçisi olduğuna şahadet ederim." sözlerini söyler. Melekler; "Biz de bunu söylediğini biliyorduk zaten." derler. Sonra kabri yetmiş çarpı yetmiş zira' kadar genişletilir ve aydınlatılır. Sonra ona uyu denilir. O, aileme dönüp onu haber vereyim der. Melekler ona, Allah yeniden diriltinceye kadar, sadece sevdiğinin uyandıracığı çiftlerin uykusu gibi uyu derler. Eğer münafık ise, "İnsanların söylediklerini duyup aynısını söyledim, bilmiyorum." der. Melekler de, "Böyle söylediğini zaten biliyorduk." derler. Sonra arza: "Onu sıkıştırdı" denir. Arz onu sıkıştırır da kaburga kemikleri birbirine geçer. Allah onu yattığı bu yerden tekrar diriltinceye kadar kendisine azap edilir." <sup>91</sup>

Rivayette, Münker-Nekir'in bizzat isimleri zikredilmektedir. Yunus Emre'de bir Müslümanın hayatında en azından isimlerini vererek, görevlerini zikrederek verdiği bilgileri -hadis olsun veya olmasın- nakletmeyi ve uyarmayı görev edinmekte, Rabbine yalvararak kabirde sorulacak suallerin cevabını vermede kendisine yardım etmesini dilemektedir. Rivayet sıhhat bakımından, “hasen” seviyesindedir.<sup>92</sup>

### 2.2.7. Peygamberin Zehirlenmesi

Allah Rasûlü'nün hayatı boyunca birkaç kez zehirlendiği hususunda kitaplarda bazı bilgiler geçmektedir.<sup>93</sup> Yunus Emre bu meyanda bilgiler edinmiş olacak ki *Divan*'ında meseleye kaynak zikretmeden şu şekilde yer vermektedir:

<sup>91</sup> Tirmizî, “Cenâiz”, 70.

<sup>92</sup> Tirmizî, “Cenâiz”, 70. Rivayetin akabinde sıhhat değerlendirmesi yapan Elbânî onun “hasen” olduğunu ifade etmiştir.

<sup>93</sup> Buhârî, “Meğazi”, 85.

*Muhammed'e kâfirler üç kez ağı verdiler  
Birin kuzuyla yedi ikin aşın üstüne  
Ağuyu kıldı şeker ol Rasulüllâh meğer  
Ver salavat zembûr var derd ile yaş üstüne*<sup>94</sup>

Bu dizelerde dört yön vardır. Birincisi, Peygamber'in üç kez zehirlenmesi, ikincisi, zehirlenmenin birinin kuzu etiyle diğer ikisi yiyeceklerle gerçekleşmesi, üçüncüsü, zehrin Allah Rasûlü'ne panzehir olması ve dördüncüsü, derdin üstüne bir zembur (arı, eşek arısı) gelmesi, bu sebeple ona da salavat gerekmesi şeklindedir.

Rivayetlere bakıldığında Allah Rasûlü'nün bir kez zehirlendiği tespit edilmektedir. Bu olay, Hayber fethi esnasında veya hemen sonrasında gerçekleşmiştir. Bu konuda mükerrerleriyle birlikte yaklaşık altmış rivayet tespit edilmektedir. İlgili rivayetlerden birisi şu şekildedir: "Ölümüne sebep olan hastalık esnasında Allah Rasûlü: Ya Âişe! Hayber'de yediğim yiyeceğin/etin etkisi devam ediyor. Bu zehirden dolayı ana atardamarımın kesildiğini hissediyorum."<sup>95</sup> Rivayetin farklı tarihlerinde ise genel olarak Hz. Peygamber'in yediği etten zehirlenmesi, yanındaki sahabînin şehit olması, Rasûlüllâh'ın onları zehirleyen Yahudi kadını buldurması ve bunu niçin yaptığını sorması, onu öldürtmesi bazı rivayetlerde serbest bırakması geçmektedir.<sup>96</sup>

Söz konusu rivayetlerin hepsinde Hayber günü yaşandığı belirtilen zehirlenmeden bahsedilmekte bunun dışında başka bir zehirlenme vakası zikredilmemektedir. Şiirinde üç zehirlenmeden söz eden Yunus'un bu bilgiyi nerden aldığına dair bir işaret yoktur. Sonuç olarak, mevcut rivayetler dikkate alındığında olayın Hayber merkezli tek bir vakıa olduğu sonucuna varmak mümkündür. Dolayısıyla Yunus Emre'nin üç zehirlenme ifadesinin rivayetlerde yansımaları tespit edilememiştir.

### Sonuç

Meşhur bir halk ozanı olan Yunus Emre'nin hadise yaklaşımını tespit etmeyi hedefleyen bu çalışmada, Yunus'un ilmi temeli olan ve süreli tedrisatla eğitim

---

<sup>94</sup> Yunus Emre, *Divan*, 220.

<sup>95</sup> Buhârî, "Megâzî", 85.

<sup>96</sup> Müslim, "Selâm", 45; Ebû Dâvûd, "Diyâd", 6; İbn Mâce, "Tıb", 45; Dârimî, "Mukaddime", 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 479.

almadığı anlaşılmıştır. Ancak eserinde kullandığı hadisler ve rivayetler arasında yansıttığı anlayış göz önünde bulundurulduğunda onun az çok hadis bilgisine sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Şairin sahip olduğu bu hadis bilgisini ziyaret ettiği ilmi tedrisat da yapılan tekke ve dervişlerden öğrendiği tahmin edilmektedir. Tekke geleneği genellikle hal ve ahlak eğitimi üzerine hareket ederken bazı tekkeler ilmi eğitime de önem vermişlerdir. Yunus Emre de bu eğitime önem veren tekkelere ziyaretlerde bulunmuş olabilir. *Divan*'ında hadis adına zikrettiği hiçbir bilgi, kaynak temelli değildir. Elbette bir şiir kitabında hadis kaynaklarından bahsedilmesi beklenemez. Ancak zaman zaman şiirlerinde işaret ettiği kısmen bilgi temelli hadis kültürüne dair ifadeler kaynak temelli olmasa da dinleme yoluyla elde edilen bir hadis birikimini göstermektedir. Bu çerçevede, Yunus Emre'nin hadislerin sayısı ile ilgili olarak muhaddislerin verdiği rakamlarla örtüşmeyen ancak kabaca naklettiği tespitler görülmüş, kendisinin böyle bir rakamı neye binaen aktardığı da anlaşılamamıştır.

Yunus Emre'nin Peygamber ve Sünnet/Hadis yaklaşımının büyük oranda gönül boyutlu olduğu söylenebilir. Eserinde kullandığı ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Yunus güçlü bir maneviyata sahip olup, Allah Teâlâ ve Rasûlüllâh'a karşı derin bir muhabbet duymaktadır. Beyitleri içerisine derc ettiği hadis kesitleri de şairin Hz. Peygambere duyduğu muhabbetin bir göstergesidir. Eserin genelinde aşkı işleyen Yunus'un sahip olduğu dil, birleştirici bir özelliğe sahip olan sevgi dilidir. Sevgi dilini din diliyle birleştirmesi neticesinde ise kendisinden Peygambere duyduğu muhabbeti beyan eden beyitler sadır olmuştur. Yunus bu beyitler içerisinde aktardığı rivayetleri herhangi bir elemeye tabi tutmaksızın kaydetmiştir. Zira doğrudan Peygamberin adını vererek naklettiği yedi rivayetten yalnızca ikisi "sahîh" diğerleri "mevzû"dur. Ancak dolaylı yünden işaret ettikleri çerçevesinde naklettiği on rivayetten altısı "sahîh", biri "hasen" üçü ise "mevzû"dur. Doğrudan hadis dedikleri ile dolaylı olarak işaret ettikleri incelendiğinde bunlardan sekiz tanesinin "sahîh", birinin "hasen" ve beşinin "mevzû" kategorisinde olduğu görülür. Yunus'un kullandığı on dört rivayetten beşinin "mevzu" olmasını, içinde bulunduğu kişi ve grupların anlayışlarından kaynaklı görmek gerekir. Çünkü Yunus Emre'nin hadislere yaklaşımında ehl-i tasavvufun hadise bakışı önemli oranda etkili olmuştur. Bunlar, "*Hesaba çekilmeden önce (kendinizi) hesaba çekin*", "*Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim, mahlûkatı yarattım*", "*Kendini bilen Rabbini bilir*" ve "*Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*" gibi çoğunlukla ehl-i tasavvufun kullandığı, ehl-i hadisin ise "mevzû" (uydurma) dediği rivayetlerdir. Söz konusu rivayetler genel olarak dünya-ahiret dengesini işlemektedir.

Yunus Emre *Divan*'ında rivayetleri kısa kısa ifade etmiş, hadisin tam metnine yer vermeyi tercih etmemiştir. Onun bu tutumunu şiirin yapısal haline olan hâkimiyetiyle izah etmek mümkündür. Çünkü şiir dilinin de kendine göre bir sistemi bulunmaktadır. Bu bağlamda Yunus, hadislere yer verirken ya rivayetin en meşhur kısmını ya da halk arasında kullanılan bölümünü kaydetmiştir.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrut: Mektebetü'l-kudsi, 1351/1932.
- Ağlakça, Ahmed. "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı". *Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, ½, (2014): 1-30.
- Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. nşr. Şuayb Arnaûd, Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, 1375/1956.
- Akçaoğlu, Faik, *Hz. Peygamber'in Kuran Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Ali el-Müttaki, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Buğa. Lübnan: Dârü İbn Kesîr, 1407/1987.
- Celâleddîn es-Süyûtî. *ed-Dürerü'l-müntesîre fi'l-çâhâdîsi'l-müştehire*. Riyad: Câmi'atü Melik Suûd, t.s.
- Çakın, Kamil, "Hadisin Kuran'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34, (1993) : 237-262.
- Çalışkan, Âdem, "Yunus Emre Divanı'nda Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifleri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, 28/3, (1992) : 119-125.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l- 'arabî, 1407/1987.
- Dede, Behçet. *Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlili*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1990.
- Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûru'l-hutâb*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986, 5: 227.

- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. b.y.: Dârü'l-fıkr, ts.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1409/1989.
- Ekmekçi, Gülistan. “Yunus Emre Divanında Ayet ve Hadisler”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 62/1, (2017): 255-262.
- el-Askalanî, İbn Hacer, *Fethu'l-bari şerhu Sahihi'l-Buharî*, 11: 408-409. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1379.
- Erşahin, Ahmet Ayhün, “Halk İnanışlarında Yunus Emre'nin Mezarının Yeri Problemi”. *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri*. ed. Erdoğan Boz. 51-72. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yunus Emre Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Ertunç, Refika. *Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'sindeki Ahlaki Değerler*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2016.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Divân ve Risâletü'n-Nushiyye*. İstanbul: Derin Yayınları, 2010.
- Görmüş, Yudum, *Yûnus Emre Divânı'nın Kelim Dünyası*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabi, 1395/1975.
- Kara, Mustafa, “Tekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40: 368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Karataş, Mustafa. “Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayısına Etkisi”. *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2, (1998): 51-71.
- Karataş, Mustafa. *Hadislerin Sayısı*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2008.
- Kavaklıçesme Kotan, Hüsna. *Yunus Emre Divanının Söz Dizimi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutavassıflar*. 3. baskı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.

- Nisâbü'rî, Hâkim, *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990, 2: 671.
- Oruçhan, Osman, "Ümmetimden Yetmiş Bin Kişi Cennete Sorgusuz Girecektir." Hadisi Üzerine Senet Eksenli Bir Analiz ve Değerlendirme", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 9/2, (2014): 1131-1173.
- Ögke, Ahmet, Tasavvufta "Kenz-i Mahfi" Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (960/1553)'nin "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5/12, (2004), 9-24.
- Özafşar, Mehmet Emin, "Polemik Türü Rivayetlerin Gerçek Mahiyeti", *İslamiyat*. 1/3, (1998): 19-48.
- Özdemir, Mehmet, "İbn Dihye el-Kelbî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19: 413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sehâvî, Şemseddîn. *el-Mekâsîdü'l-hasene*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-arabi, 1405/1985.
- Suyûtî, Celâlüddin, *Cem'u'l-cevâmî*. nşr. Muhtar İbrahim el-Haic. Kahire: Ezherü's-Şerif, 1426/2005.
- Tatlı, Bekir, *Kütüb-i Sitte'de İsra ve Miraç Hadisleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. nşr. Ahmet Muhammed Şâkir. Beyrut: Dârü'ihyâi't-türâsî'l-arabî, ts.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. Konya: Yediveren Yayınları, 2001.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Yunus Emre. *Divan*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 225-256

## Erken Dönem Tasavvufunda İdeal Bir Tip Olarak Şeyh ve Misyonu

*The Shaykh as an Ideal Type and His Mission in Early Sufism*

### Arş. Gör. Dr. Betül İZMİRLİ

Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Res. Asst., Dr., Celal Bayar University, Faculty of Theology,  
Department of Tasavvuf, Manisa, Turkey  
[izmiribetul@gmail.com](mailto:izmiribetul@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0003-1450-9927](http://orcid.org/0000-0003-1450-9927)

#### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 09.06.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 16.08.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** İzmirli, Betül. “Erken Dönem Tasavvufunda İdeal Bir Tip Olarak Şeyh ve Misyonu”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 225-256.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451386>

**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>

## Erken Dönem Tasavvufunda İdeal Bir Tip Olarak Şeyh ve Misyonu\*

**Öz** ► Şeyh İslâm kültüründe ve özellikle tasavvufta önemli öğelerden biridir. Bu çalışmada bir kavram ve tip olarak şeyh ele alınmıştır. Tarikatların teşekkülü öncesinde, şeyh teriminin tasavvuftaki mahiyeti semantik analiz yöntemiyle incelenmiştir. İdeal bir tip olarak şeyh, şeyh teriminin belirli bir tarih kesitinde ifade ettiği anlam, bu tipin o süreçteki görevine göre nasıl sınıflandırıldığı gibi hususlar çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Şeyh ya da mürşit adı verilen üstat, tasavvufta en yüksek makama sahip sūfîyi ifade etmektedir. Şeyh, mürit denilen öğrencilere talim/öğretim ve terbiye/eğitim veren kişidir. Şeyhin, erken devir tasavvufunda eğitim-öğretim usulünü ve yükümlülüklerini belirlemek bu araştırmanın amaçları arasındadır. Tarikatların yayılmasından sonra tasavvuf çevrelerinden veya hâricinden bazı âlimler erken dönem şeyhlerini, eğitimde takip ettikleri tarzlar sebebiyle birtakım tasniflere dahil etmişlerdir. Onlar şeyhleri temelde talim şeyhi ve terbiye şeyhi olarak ikiye ayırmışlardır. Çağdaş birtakım araştırmacılar da erken dönem eserlerdeki bazı verilerden hareketle bu teorinin peşinden gitmişlerdir. Şeyhleri kesin kategorilere ayırma gayretinin meşruiyetini sorgulamak da çalışmanın amaçlarındandır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Şeyh, Mürit, Talim, Terbiye.

### *The Shaykh as an Ideal Type and His Mission in Early Sufism*

**Abstract** ► Shaykh is one of the important agents in Islamic culture and especially in tasawwuf. In this study the shaykh has been handled as a concept and a type. Before *tarīqat*' institution, the essence of the term shaykh in tasawwuf has been examined by semantic analysis method. Some issues such as the shaykh as an ideal type, the meaning of the term shaykh in a specific date section and how this type was classified according to his mission in that process have constituted the subject of the study. The (sufi) master, who is called as shaykh or *murshid*, refers to sufi who has the highest authority in tasawwuf. The shaykh is

---

\* Bu makale yazarın, 16.12.2016 tarihinde tamamladığı "Tasavvufta Tip Analizleri" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

the person who gives talīm/religious education and tarbiya/spiritual education to students called murid (disciple). Among the aims of this research are to determine the shaykh' education-teaching method and to indicate his obligations in early period of taṣawwuf. After the spread of the ṭarīqats, some scholars from the sufism circles or excepts for them included shaykhs of the early era in some classifications because of the their (shaykhs') styles in the education. These scholars divided the shaykhs into two main groups: *shaykh al-talīm* and *shaykh al-tarbiya*. Based on some data in early works, a number of contemporary researchers also have pursued this theory. The purpose of this study is to question the legitimacy of trying to categorize exactly the shaykhs as well.

**Keywords:** Tasawwuf, Shaykh, Murīd, Talīm, Tarbiya.

### Extended Summary

The purpose of the study is to determine the meaning of “shaykh” in sufi literature in early ages. In this context, determining the duties, responsibilities and jurisdictions of a shaykh in that period is also within the scope of our study. This study aims to answer these questions: Who is the shaykh as an ideal type? Why is he so important in tasawwuf? How many types of shaykhs are there? The term shaykh has been examined by semantic analysis method. The historical context of the word until the pre-tariqats period and how it is perceived has been verified. Arabic dictionaries and glossaries of sufi terminology are primarily used in these determinations and investigations. Sufi classics, some domestic and foreign works and articles on the subject are among the sources of the study. The data in sufi writers' works and tasawwuf sources have been carefully examined. A comparative literature review is conducted regarding this issue.

Nurture, or as it is contemporarily called “education” occurs between a mature and competent guide/teacher and a student who wants to be educated. In sufi education, the student, who is called as a murid [disciple], has to benefit from the guidance of so-called shaykh in order to proceed on a spiritual path. Shaykh in Arabic is a word expressing leadership qualities such as a president, leader, or expert in a business. In Qur'an and hadiths, the shaykh is a profane word that is not used for religious purposes. Entering the semantic field of tasawwuf, the word has gained a special meaning; in other words it has turned to be a technical term. The shaykh is now called the sufi, who professes in tasawwuf. He is the most perfect person responsible for spiritual education.

The term can be frequently seen in some sufi classics and tabakat books written in late IV./X. centuries and even after that. Various views have been put forward regarding when the time the term of “shaykh” has been started to be used. Some researchers believe that the adjectives such as “shaykh” and “masayikh”, which are used in the literature in the aforementioned era, have no special meaning; they are used in their general simple meaning. Such an opinion reveals that looking at the context in sufi texts the term “sufi” can not be seen in that meaning until a later period of time. However according to the information in the sufi classics, we can say that the term was utilized in pre-tariqats period. As for the period of Muhammad al-Ghazālī (d. 505/1111) and later, *murshid* was one of the terms used in tasawwuf instead of the shaykh. In particular, it can be said that Ghazālī used this term in general to refer to the trainer-teacher aspect of the shaykh.

Although shaykh term was included in sufi classics, different types of shaykh were not mentioned. For the first time during the tariqats, the shaykhs were subjected to some classifications according to the type of education they gave and the nature of their guidance. The first sufi, who made this classification, was Ibn Abbad al-Rundi. According to Rundi, there are two types of shayks: *shaykh al-talim* and *shaykh al-tarbiya*. The talim shaykhs are pious mumins who teach applicants the external [zāhir] and the internal [bātin] provisions of Islam. On the other hand, the tarbiya shayks are the people who are interested in a murid’s religious way [sayr u suluk]. He confirms that the shaykh type in early period was nothing but the talim shaykh. Relying on the tarbiya shaykh is the way of the successor sufis. Fritz Meier, one of contemporary researchers, has adopted Rundi’s approach. According to him, the shaykhs of the early periods were teachers/masters on the spiritual path rather than being a guide. As for another researcher Margaret Malamud, the shaykh-murid relationship became more hierarchical with the tarbiya shaykh. Rundi and these researchers sharing his idea believe that until the formation of the tariqats, the type of shaykh studied is the “talim shaykh”. However, this is a challenging view that determines the limits, separates the role and duty of the shaykh sharply. Because the very beginning there are evidence proving the existence of the tarbiya shaykh doing spiritual inspiration and guidance. In early period, talim and tarbiya were so intertwined that there was no need to separate roles. Later, when the role of the shaykh became institutionalized, there was a need to make a distinction.

The shaykhhood of talim and tarbiya can't be clearly separated from each other. It can be understood from the methods that the shaykhs followed in murid training earlier in time. One of the methods that the shaykh used in this education is the question-answer [isticvap] method. Question and answer, which is a method of indoctrination in Qur'an and hadiths, is also a common method in sufi culture. The shaykh asks the murid thought-provoking questions. If the shaykh likes the answer from the murid, he approves or answers himself with a concrete example. Some shaykhs has requested the murid to ask him questions. He indoctrinates his murid with some answers. Such examples also have indicated the presence of the tarbiya shaykhhood for spiritual and special education in early sufism. In addition, it is one of his education methods to make his murid do mujahadah [self-struggle] and riyazah [self-discipline] practices. It also points to the mission of the shaykh as a trainer and guide. Training the murid with arduous tasks and attempting to remove the remnants of nafs/ego is one of the principles of sufi education. The main mission of the shaykh is to treat each murid according to his condition and needs, like a doctor who prescribes each patient separately according to his illness. One of the features sought in the shaykh is *firasah*. The *firasah* means discovering the inner reality of beings and events. It can also be regarded as a way of showing the truth and raising the murid's awareness. Dressing the murid with *khirqa* [ritual cardigan] is accepted as another education method of the shaykh. There are conditions for dressing/be dressed with a *khirqa*. Those who undertake various duties and do their best and utmost can wear it. Apart from these, the shaykh has other responsibilities related to his mission. Ghazālī, who called the trainer shaykh as *murshid*, made some important findings determining responsibilities of the shaykh. He indicated shaykhs' duties to be talim and tarbiya-oriented.

## Giriş

Günümüzde tasavvuf alanında yapılan kitap, akademik tez, makale, gibi birçok çalışmada şeyh kavramı ele alınmıştır. Buralarda şeyhin nitelikleri, şeyh-mürit ilişkileri, tasavvufi eğitimde şeyhin rolü, sûfi adabı gibi konuların ağırlıklı olarak gündeme getirildiği görülür.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Mesela *Tarikatlar Öncesi Dönemde Mürşit-Mürid İlişkisi* (İdris Türk, YL Tezi), *Seyr u Sülûk Çerçevesinde Mürid ve Mürşid Kimliği* (Muhammet Coşkun, YL Tezi), *Şeyh-Mürd İlişkilerindeki*

Şeyh, tasavvuf geleneğinde önemli sûfi tiplerden biridir. *Şâha* [شَاخ] fiilinden türeyen *şeyh* (شَيْخ) kelimesi, sözlükte yaşı ilerlemiş/ortaya çıkmış, saç beyazlamış kişi demektir. Şeyh kelimesinin, *şüyûh* (شِيُوخ), *eşyâh* (اشْيَاخ), *şiyeha* (شَيْخَة), *şihân* (شِيْحَان), *meşyeha* (مَشِيخَة), *meşâyih* (مَشَايِيح)<sup>2</sup>... gibi çoğul hâlleri mevcuttur.<sup>3</sup> Kelimenin genelde yaşça ilerlemeyi ve olgunluğu ifade eden temel anlamına binaen, İslâm'dan önceki zamanlarda çoğu kez kabile reisi seyyid sıfatı ile yaş ve akıl olgunluğunu gösteren şeyh sıfatı bir arada kullanılmıştır.<sup>4</sup> Bu anlamda şeyh, bir kabile ya da grubun lideri, reis, devlet adamı gibi<sup>5</sup> önderlik vasfına sahip kişiler için de kullanılmıştır.

Kur'an'da şeyh kelimesi bir yerde çoğul olmak üzere (el-Mü'min 40/67) toplam dört yerde (Bk. Hûd 11/72; Yûsuf 12/78; el-Kasas 28/23) geçer. Bunların hepsinde kelime, sözlük anlamında yani "yaşı ilerlemiş ve ihtiyar" kişiler için kullanılmıştır. Hadislerde de kelime genelde sözlük anlamıyla yer almıştır.<sup>6</sup> Dolayısıyla şeyh, Kur'an ve hadislerde dînî bir kavram ve istilâh olarak kullanılmamıştır.<sup>7</sup>

İslâm tarihinde ise şeyh tabiri hükümdarların yanındaki en yüksek reis anlamına gelir.<sup>8</sup> V./ (XI.) yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden Râgıb el-İsfahânî, o dönemde şeyh sıfatıyla genellikle yaşlı kişilerin kastedildiğini ve ilmi, tecrübeleri ve marifeti fazla olan kişinin de söz konusu kelimeyle tasvir edildiğini

---

*Psikolojik Süreçlerin Analizi* (Osman Ayyıldız, YL Tezi) adlı tezler konuya dair lisansüstü bazı örneklerdir. *Sufism: the Formative Period* (Ahmet T. Karamustafa), *the Divine Flood* (Rüdiger Seesemann), *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi Adab* (Francesco Chiabotti ve diğerleri) ele aldığımız hususlardan bahseden bazı çalışmalardır.

<sup>2</sup>Firûzâbâdî, İbn Düreyd'in (ö. 321/933) kelimenin *meşâyih* şeklindeki çoğul hâlini inkâr ettiği; Kazzaz'ın "Arap kelâmında bu kullanımın aslı yoktur" dediği bilgisini vermiştir. Bk. Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkûsî, 8. baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 254. Ancak ilk tasavvuf klasiklerinde (tercümelerindeki mana da dâhil) *meşâyih* kelimesi genelde şeyh kelimesinin çoğulu olarak kullanılmıştır.

<sup>3</sup>Ebû Nasr İsmail b. Hammaâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcî'l-lüga* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 625.

<sup>4</sup>A. Cour, "Şeyh", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 11: 461.

<sup>5</sup>Casim Avcı, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 49.

<sup>6</sup>Arent Jan Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî* (Leiden: Mektebetü Beril, 1955), 3: 225-227; Reşat Öngören, "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 50.

<sup>7</sup>Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), 1: 53.

<sup>8</sup>Cour, "Şeyh", 11: 461.

aktarmıştır.<sup>9</sup> İslâm literatüründe bir süre sonra “bu unvan yüksek mevki sahibi din adamlarına, müderrislere, âlimlere, yaş farkı olmaksızın tarikat mensuplarına vazifeleri, olgunlukları ve ahlâkî meziyetleri dolayısıyla saygı gören bütün şahsiyetlere verilir”<sup>10</sup> olmuştur. Hadis literatüründe (muhaddislere göre) şeyh, kendisinden hadis rivayet edilen kişiyi ifade eder.<sup>11</sup> Bu anlamı yanında o, “râvinin zayıflığını ifade eden ta‘dîl lafzı” demektir.<sup>12</sup> İslâm hukukunda şeyh kelimesi fıkıh âlimi manasına gelir.<sup>13</sup> Mesela Hanefî fukahasına göre “şeyhân” tabiri ile Ebû Hanife (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf (ö. 183/798) kastedilir.<sup>14</sup>

Şeyh kelimesinin etimolojisine, temel anlamına, İslâm kültüründe kazandığı anlama ve çeşitli disiplinlerdeki genel karşılığına kısaca yer vermeye çalıştık. Ardından gelen bölümlerde ise söz konusu kelimenin tasavvuf tarihinin belli bir kesitinde hangi anlamda ve ne amaçla kullanıldığını, -varsa- anlam değişimleri ya da kaymalarına dair hususları ele alacağız. Böylece şeyh kelimesinin semantik analizini yapmış olacağız.

### 1. Tasavvufta Şeyh Kavramı

Şeyh sözcüğü tasavvufta izafi mana kazanan bir kavram olmuştur. Tasavvuf geleneğinde bu kelime insan ömründeki zamansal bir döneme işaret etmekten ziyade; sûfinin eriştiği manevi bir mertebeye ve metafizik bir işleve dönüşmüştür.<sup>15</sup> Bu süreçte tasavvuf geleneğinde şeyh unvanını hak eden sûfi, genel anlamda taliplere ve müritlere kılavuzluk etmek ve onları irşat etme ehliyetine ve liyakatine sahip olan rehber, delil ve mürşit anlamına evrilmiştir.<sup>16</sup> “Şeyh” kelimesi aslen yaşlılık emareleri taşıyan kişi anlamına gelse de onun saçının sakalının ağarması boşuna değildir. Öyle ki şeyh, dervişin karşılaşması

<sup>9</sup>Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 270.

<sup>10</sup>Cour, “Şeyh”, 11: 461.

<sup>11</sup>Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1984), 1: 836.

<sup>12</sup>Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yücel, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 50.

<sup>13</sup>Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 54.

<sup>14</sup>Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 836.

<sup>15</sup>Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 585.

<sup>16</sup>Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 334.

muhtemel tehlikeleri ve helâk edici şeyleri bilen, müridi irşat eden ve ona bu zorlu yolunda yararlı ve zararlı olanı işaret eden kimsedir.<sup>17</sup>

Arapça’da her işin uzmanına şeyh denilmiştir. Tasavvufu en yüksek düzeyde temsil eden “sûfî”ye şeyh denmesi de bunu gösterir. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111) dönemi ve sonrasında bu özellikleriyle tasavvufta “şeyh” yerine kullanılan terimlerden biri *mürşit*dir. Bu terimin kullanımı belki şeyh kelimesi kadar eski ve yaygın değildir. Fakat tasavvuf sisteminde özel olarak *mürşid* (مرشد), doğru yola ve hidâyete yöneltici rehber, dalâletten önce doğru yolu gösteren kişi<sup>18</sup> gibi anlamları ön planda olarak şeyh yerine kullanılır olmuştur.<sup>19</sup> Tasavvufta “mürşit” şeyhin bu vasıflarına ve özellikle eğitici-öğretici yönüne işaret eden özel bir ıstılah hâline gelmiştir. Mürşit; hidâyet, firâset, şuur anlamında kullanılan *rüşd* (رشد)<sup>20</sup> kelimesinden türemiştir. Doğru yolu gösteren, hidayete erdiren kişi anlamları taşır. Mürşit kelimesi Kur’ân’da da “doğru yolu gösterici, doğruya yönelten” manasındadır.<sup>21</sup> Kelime hadislerde doğru yolu göstermek, hidâyete erdirmek anlamlarında kullanılmıştır.<sup>22</sup> Mürşit olmak, öncelikle Allah’a atfedilen bir niteliklerdir. Bu anlamda “Reşîd”, Allah’ın isimlerinden olup, halkı hidâyete erdiren ve yönlendiren/yolunu gösteren demektir. Arapça’da *feil* (فعل) vezni de *müf’îl* (مفعول) vezni ile aynı anlamları ifade ettiği için *reşîd* (رشيد), mürşid yerine kullanılabilir. Aynı kökten gelen *istirşâd* (استرشاد) ise birinden irşâd talep etmek

<sup>17</sup> Mevlânâ’nın “Şeyh kime derler? İhtiyara yani saç sakalı ağarmış adama derler. Fakat ey ümitsiz adam, bunun manasını bil” (bk. Mevlânâ, *Mesnevî [Şark-İslam Klasikleri]*, trc. Veled İzbudak, 5. Baskı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 3: 1790. beyit) ibareleriyle dile getirdiği üzere de şeyhin saç ve sakalının ağarmış olması aslında onun paylaşıcağı tecrübelerinin bir göstergesidir.

<sup>18</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu’cemu’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fazile, ts.), 174.

<sup>19</sup> Tespitimize göre *mürşit*, özellikle tasavvufun başlangıcından tarikatlar öncesi döneme kadar geçen süreçte klasik eserlerde *şeyh* kavramı gibi yaygın bir kullanıma sahip değildir. Bu kelime ıstılah anlamıyla sonraki dönemlerde daha çok kullanılmıştır. Bir terim olarak “mürşid” kelimesinin sık görüldüğü eserlerden biri *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*’dir. Bk. *Ebû Hâmid* Muhammed bin Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, (Mısır: el-Matbaatu’l-Ezheriyye, 1302), 1: 53-55.

<sup>20</sup> Bk. Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrâî (b.y:Mektebetü’l-Hilal, ts.), 6: 242; Cevherî, *es-Sihâh*, 444.

<sup>21</sup> “Allah kime hidâyet ederse, işte o, hakka doğru yola ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın” (Kehf 18/17).

<sup>22</sup> Wensinck, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, 2: 261; Öngören, “Şeyh”, 39: 50. Örneğin konusu sadaka olan hadislerden birinde geçen “...yolunu şaşırmış adama yol göstermen sadakadır...” ifadesinde *irşat*, doğru yolu göstermek ve bu konuda rehberlik yapmak anlamındadır.

anlamındadır.<sup>23</sup> İsm-i fâili *müsterşid* (مسترشد), (mürşidden) irşâd isteyen, doğru yola talip olan kişi (yani mürit) dir.<sup>24</sup>

Şeyh kelimesinin bir terim olarak ne zaman kullanılmaya başlandığıyla ilgili bazı görüşler mevcuttur. Örneğin erken dönem âbid ve zâhidlerinin ıstılahî/izafi anlamda şeyh olarak anılmadığı belirtilmiştir. Bilahare özellikle IV./ ( X. ) asır sonu ve sonrasında telif edilen kaynaklarda bazı sûflerin şeyh unvanı ile anıldıkları görülmektedir.<sup>25</sup> Fakat böylesi bir kullanımın sebebi, bu unvanı onlara sonraki nesillerin nispet etmiş olmalarıdır.<sup>26</sup> *el-Lüma'*, *Tehzîbü'l-Esrâr*, *et-Taarruf*, *Kütü'l-Kulûb* gibi ilk eserlerde sûflerin isimlerinin başında “şeyh” unvanı bulunmaz. Mesela Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Taarruf* isimli eserinde sûflerden bahseder ama bunların başına “şeyh” sıfatını getirmez. O, Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Şakîk-i Belhî (ö.194/810), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) [Basralı Hasan, Belhli Şakîk, Demirci Ebû Hafs...] gibi son derece mütevazı ve sıradan ifadelerle sûflerin adını zikretmiştir.<sup>27</sup>

Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye* adlı eserinde bazı sûflerin şeyh taifesinden olduğunu belirtmiştir. Mesela Serî es-Sakatî (ö. 251/865) hakkında “Zamanında onların şeyhidir.”<sup>28</sup>; Şakîk-i Belhî için

<sup>23</sup> *Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3: 175.

<sup>24</sup> Hâris el-Muhâsibî'nin *Risâletü'l-müsterşidîn (İrşâd İsteyenlerin Risâlesi)* adlı eseri de bu anlama uygun olarak, yolun müridlerine çeşitli tenbih ve nasihatleri ihtiva etmektedir. Kitap ve sünnete sarılmanın gerekliliğini tespitle başlayan eser; niyet, takva, nefis muhasebesi, Allah'ın irâde ettiğine rıza gibi konularla devam eder. Bu eser tasavvuf yolundaki sâlik için bir el kitabı özelliğini hâizdir. Bk. Hâris el-Muhâsibî, *er-Riaye: Nefis Muhasebesinin Temelleri*, trc. Şahin Filiz-Hülya Küçük, 3. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 50 (tercüme edenin önsözü).

<sup>25</sup> Mesela bk. Abdülkerim b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Mahmud b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989), 71 (Ahmed b. Hadraveyh için), 85 (Ruveyr b. Ahmed için), 102 (Mîmşâd ed-Dîneverî için); Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Ahmed Rabbânî (Lahor: y.y. 1387/1967), 119 (Ebû Süleyman ed-Dârânî için), 133 (Mansûr b. Ammâr için), 138 (Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî için).

<sup>26</sup> Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 54.

<sup>27</sup> Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 56. Örnekler için bk. Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emîn en-Nevevî, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1400/1980), 31, 41, 175.

<sup>28</sup> Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 52.

“Horasan meşâyihinin meşhurlarındandır.”<sup>29</sup>; Hâtim el-Esam (ö. 237/851) için ise “Horasan meşâyihinin öncülerindendir.”<sup>30</sup> gibi ifadelerle onları şeyh olarak nitelemiştir. Süleyman Uludağ buralarda geçen şeyh ve meşâyih sıfatının genel anlamda kullanıldığı; özel anlamı olan bir tasavvuf terimi olmadığı fikrindedir. O, *Kütü'l-Kulûb, el-Lüma'* ve *er-Risâle* gibi eserlerde de bu anlayışın devam ettiğini belirtmiştir.<sup>31</sup> Reşat Öngören; Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988) ve Kelâbâzî'nin, sûfilerin bazı hâllerine dair bölümlerde “meşâyih” sıfatını kullandığından bahsetmiştir.<sup>32</sup> Sülemî'nin, eserinde bazı kişiler için bizzat şeyh kelimesini kullandığı bilgisine de yer veren Öngören'e göre sûfi müelliflerin ilk dönem tasavvuf ehli için şeyh/meşâyih sıfatını kullanmaları, kelimenin bu anlamıyla IV./ ( X. )asrın ortalarından itibaren yaygınlık kazanmaya başladığını göstermektedir.<sup>33</sup> Bu görüşlere göre söz konusu eserlerde vefat tarihi, bahsedilen dönemden önce olan bazı kişiler daha sonra şeyh unvanıyla anılsa da aslında yaşadığı dönemde onlar -terim manasıyla- bu lakabı almamış olabilir.

Şeyhin kim olduğunu anlamak için üstat, veli, mürit, murat, arif, fakir ve sûfi gibi terimlerin ifade ettiği manaları da dikkate almak lazımdır. Zira tasavvufi anlamda şeyh aynı zamanda bahsi geçen tiplerin özelliklerini ve daha birçok sıfatı haizdir.<sup>34</sup> Daha sonra şeyhin irşat ve eğitim boyutunu öne çıkarmak için mürşit kavramı da kullanılmıştır. Şeyh kavramının terim manasıyla ilk defa ne zaman zuhur ettiğine dair birtakım görüşler mevcuttur. Bu görüşler daha çok, ilk telif edilen eserlerdeki verilere göre ileri sürülmüştür.

<sup>29</sup> Sülemî, *Tabakât*, 63.

<sup>30</sup> Sülemî, *Tabakât*, 86.

<sup>31</sup> Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 57. Ancak buralarda şeyh/meşâyih kelimesinin, sûfi zümresinin başkanı anlamında ve dolayısıyla özel manada kullanılma ihtimali de vardır. Aksi takdirde kelimenin zuhuru geç sayılabilecek bir döneme intikal edecektir.

<sup>32</sup> Öngören, “Şeyh”, 39: 50. Öngören'in, bu ifadeyle söz konusu müelliflerin onları bu tâife (*şeyh*) içinde ele almasını kastettiğini düşünüyoruz. Zîrâ Serrâc, eserinde “Şeyhlerin [*Meşâyih*] Müritlere Şefkat ve Merhameti” isimli bir bölümde Cüneyd, Harrâz gibi kişileri (isimlerinin önüne şeyh sıfatını eklemese de) bu tâifeden saymıştır. Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Taha Abdu'l-Bâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse ve Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960), 273-274. Ayrıca müellif her ne kadar sûfilerden olduğu bilinen meşhur kişiler hakkında bir ünvan olarak bizzat “şeyh/meşâyih” kelimesini kullanmasa da eserin muhtelif yerlerinde “meşâyihden biri” şeklinde bir kullanıma gitmiştir. Bk. *el-Lüma'*, 275, 324. *et-Taarruf* ta benzer bir kullanım için (şeyhlerden biri) bk. 109.

<sup>33</sup> Öngören, “Şeyh”, 39: 50.

<sup>34</sup> Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 60.

## 2. Şeyh Türleri

Şeyh kavramına ilk tasavvuf klasiklerinde rastlanmaktadır. Ancak bu eserlerde şeyh türlerinden bahsedilmemiştir. Daha sonra ilk defa tarikatlar döneminde, şeyh tipi/terimi verdikleri eğitimin mahiyetine ve müritlere ne şekilde bir rehberlik yaptıklarına göre çeşitli türlere ayrılarak tasnif edilmeye başlanmıştır. Bu tasnif, ilk dönem tasavvufunda şeyh-mürît ilişkileri dikkate alınarak yapılmıştır.

Söz konusu tasnifi yapan ve dolayısıyla da şeyh-mürît ilişkisindeki değişme hakkında açıklamada bulunan ilk sûfinin, İbn Abbâd er-Rundî (ö. 792/1390) olduğu belirtilmektedir.<sup>35</sup> Rundî, *er-Resâilü's-Suğrâ* adlı eserinin on altıncı risâlesini bu konuya ayırmıştır. Kendisi, Ebû İshâk eş-Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) yazdığı mektupta görüşlerini belirtmiştir.<sup>36</sup> Rundî'ye göre tasavvuf yolunun sülûkünde şeyh, kimsenin inkâr edemeyeceği gerekli bir unsurdur. Ancak sülûkte kendisine başvuru şeyh iki kısma ayrılır: *talim şeyhi* ve *terbiye şeyhi*.<sup>37</sup> Terbiye şeyhi her sâlik için zarûrî değildir. Ona ancak zihni karışık olanlar ve nefsi ağır basanlar yani taat konusunda âsi olanlar ihtiyaç duyar. Talim şeyhi ise her sâlike gerekir. Akıllı ve nefesine hükmeden kişi için mürebbî şeyhe ihtiyaç olmayışına

<sup>35</sup> Fritz Meier, "Khurāsān and the End of Classical Sufism", *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Translated By John O'kane (Leiden: Brill, 1999), 190-191. Makalenin asıl adı "Hurāsān und das Ende der klassischen Sūfik" dir. Rundî'nin hâl tercümesi için bk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil li tehzibi'l-mesâil*, thk. Muhammed Mutî el-Hâfız (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 171-172.

<sup>36</sup> İbn Haldûn da *Şifâü's-sâil* adlı eserinde Şâtıbî'nin, şeyh ve sülûka dair yönelttiği sorular hakkında, Rundî'nin ona cevabını ve söylediklerini aktarmıştır. Bk. *Şifâü's-sâil*, 176 ve devamı.

<sup>37</sup> Milâdî XV. asır mutasavvıflarından Şeyh Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493) şeyhleri talim, terbiye ve terkiye olarak üçe ayırmıştır. Bk. Ahmed Zerrûk, *Uddetü'l-mürîdi's-sâdik*, thk. es-Sâdik bin Abdurrahman el-Guryânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 151-154. Bir başka tasnifte ise şeyhler eğitim usullerine göre talim, sohbet ve tarikat (*irşad/sülûk*) şeyhi olarak üç kısma ayrılır. Talim şeyhleri İslâm'ı bilen takvâ sahibi sâlih müminlerdir. Kendilerine başvuranlara dinin zahir ve bâtin hükümlerini öğretir; sohbet ve nasihatlerle nefislerini arındırıp ahlâklarını düzeltmek hususunda onlara yardımcı olurlar. Sohbet şeyhlerinin meclislerinde sohbet yapılmakla birlikte şeyhin müride nazar etmesi ve müridin şeyhi görmesi daha çok önemsenir. Sohbet şeyhi, müritlerini çoğunlukla söze ihtiyaç duymaksızın hâl ve tavırlarıyla etkileyerek eğitir. Terbiye şeyhi ise kendisine bağlanan bir müridi tıpkı bir anne babanın çocuklarını, bir öğretmenin öğrencisini, bir ustanın çırağını yetiştirmesi gibi yetiştirir. Bu şeyhler müridin seyr u sülûküne nezaret ettiği için teslik/sülûk şeyhi, mürider kendisine kayıtsız şartsız itaat edeceğine söz verdiği için şeyh-i metbû şeklinde de anılır. Terbiye şeyhleri genellikle talim ve sohbet şeyhlerinin özelliklerine sahip olurlar. Bk. Öngören, "Şeyh", 39: 51. Bu tasnif için ayrıca bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011), 57-59; Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 67.

gelince, akıl seviyesinin yüksekliği ve nefsinin boyun eğdirmesi onu bu ihtiyaçtan müstağnî kılar. Başkası için istikamet vermeyecek şey, talim şeyhinden gördükleri sebebiyle onun ameline istikamet verir. Ne var ki bu kişi, terbiye şeyhine bağlanan gibi kemâle doğru gitmez. Zira nefsin daima hicâbı kesiftir, şirki büyüktür.<sup>38</sup>

Rundî şeyhleri iki kısma ayırdıktan sonra, terbiye şeyhine itimadın müteahhirîn sûflerin imamlarının yolu; talim şeyhine itimadın ise selevin yolu olduğunu savunmuştur. Ona göre Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Ebû Tâlib el-Mekki (ö. 386/996) ve diğerlerinin yazdığı pek çok eser, ilk dönemdeki şeyh tipinin talim şeyhi (tipi) olduğunu ortaya koyar. Bu müellifler başlangıçta -sonraki imamların da zikrettiği üzere- kitaplarında sûflerin ilimlerinin usulünü, fûruunu, öncesini ve sonrasını zikretmelerine rağmen, (özellikle de Mekki) terbiye şeyhi hakkında bir şey yazmamışlardır. Onların bu tür bir şeyhten bahsetmemesi, terbiye şeyhinin sülûk yolunda şart ve gereğinin olmadığına delildir. Bu yol selevin hâline benzer. Zira kendileri hakkında terbiye şeyhleri edindiklerine, onlara bağlandıklarına dair bir şey nakledilmemiştir. Onların durumları ise birbirleriyle sohbet ve kardeşlik yoluyla, ilimleri iktibas etmek ve hâllerini ıslah etmek gibi faaliyetlerdir. Bu bakımdan ehl-i tasavvufun kitapları talim şeyhine yöneliktir.<sup>39</sup>

Fritz Meier, "Hurasan und das Ende der klassischen Sufik" adlı makalesinde Rundî'nin yaklaşımını savunur. Buna göre erken dönemde birçok sûfi, hadis ravilerinin yaptığı gibi manevi yolun idaresini aramayla ilgili farklı şeyhlerin söylediklerini araştırmak için yolculuk (*rihle*) yapmışlardır. Tipik olarak bu çağın sûfleri manevi talimatını, her biri özel bir şekilde onların talimine katkı sağlayan farklı şeyhlerden almışlardır. Bu erken dönemdeki öğrenciler için manevi talimatı/yönlendirmeyi çeşitli şeyhlerden edinmeleri alışıldandan farklıdır. İlk dönem şeyhleri manevi yol hakkında rehber olmaktan ziyade öğretmen/üstat\*

<sup>38</sup> İbn Abbâd er-Rundî, "er-Resâilü's-Suğra", *Mecelletü'l-meşrik*, nşr. Paul Nwyia Sj., Sene 51 (Şubat 1957): 91-93.

<sup>39</sup> Rundî, "er-Resâilü's-Suğra", 93. İbn Haldûn da *takva*, *istikâmet* ve *keşf mücâhedes*i için talim ve terbiye şeyhine olan ihtiyacın çeşitli şartlarından söz etmiştir: Takva mücâhedesinde şeyh şart değildir ama talim şeyhine uyularak kemâl elde edilir. İstikâmet mücâhedesinde ise talim şeyhine birtakım zorlukları gidermek için ihtiyaç duyulur. Keşf ve müşâhede mücâhedesinde ise terbiye şeyhi şarttır. Bk. *Şifâü's-sâil*, 122-126. İbn Haldûn eserinin başka bir bölümünde Rundî'nin görüşlerinden alıntı yaparak, talim şeyhine itimadın ilklere ait olduğunu, terbiye şeyhinin ise daha sonraki dönemde ortaya çıktığını savunmuştur. Bk. *Şifâü's-sâil*, 176-191.

\* Burada öğretmen ve üstat kelimesi talim şeyhine işaret etmek için kullanılmıştır.

olmuşlardır.<sup>40</sup> Onlar öğrencilerine kendi hikmet ve irfanlarını bu derslerde bildirmişlerdir. Ama öğrencilerin ruhani gelişimleriyle alakalı, kişisel bir etkileme ya da yönlendirme eylemi olmamıştır. Bu şeyhler üstat (ders verici) olarak kendi öğrencilerinin fiilleri veya hâlleriyle yakından ilgilenmemişlerdir. Konuları genelde tinsel öğretinin pratiklerini üstlenmelerini gerektirmemiştir. Müritler ise tarikatlaşmadan sonra kendilerini tek bir şeyhe bağlamaya ve kişisel manevi yönergelerini şeyhlerinden almaya başlamışlardır.<sup>41</sup> Bu görüşlere göre erken devir tasavvufunda şeyhler genele yönelik, formal, daha sınırlı ve öğretim ağırlıklı bir tarza sahiptirler.

Margaret Malamud'a göre sûfi pratiğindeki en çarpıcı değişim, şeyh (ya da üstat) ve onun müridi arasındaki ilişkinin değişmesidir. Terbiye şeyhi ile birlikte onlar arasındaki sınır/ilişki daha hiyerarşik hâle gelmiştir. Aynı zamanda bu sınır çok daha kişisel ve özel olmuştur. Sûfi müellifler, şeyh ve müridi arasındaki münasebeti daha önce var olandan daha yakın ve her yönüyle kuşatıcı olarak tasvir etmişlerdir. Açıkça bu, tasavvuf tarihinde yeni ufuklar açan ve detaylı şekilde araştırmayı hak eden bir periyottur.<sup>42</sup> Talim şeyhi, kendisine akademik anlamda çıraklık yapan talebenin hizmet ettiği bir öğretmendir. Onun, müridin eğitimindeki rolü, aslında müride kutsal bilgiyi nakletmek ve manevi doktrin ve disiplinin esaslarını açıklamaktır. Zamanla bu tarz şeyhlikte, müridin bir üstattan diğerine gitmesi yaygın hale gelmiştir.<sup>43</sup> Terbiye şeyhi ise müridin eğitiminde yeni ve çok daha kuşatıcı bir rol almıştır. Şeyh-mürît ilişkisindeki bu yeni boyutun kanıtı da milâdî XI. asır sûfilerinin eserlerine yansımıştır.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Silvers-Alario'nun bu tespiti belki de ilk dönem şeyhleri için neden "mürşit" şeklinde bir isimlendirmenin yaygınlaşmadığına işaret etmektedir.

<sup>41</sup> Laury Silvers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the Shaykh al-Tarbiya and the Shaykh al-Ta'lim", *The Muslim World* 93 (New York: Skidmore College, 2003): 69-70.

<sup>42</sup> Margaret Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur" *International Journal of Middle East Studies*, 3/26 (1994): 428.

<sup>43</sup> Bu anlayışa göre ilk dönem sûfilerinde de pek çok örneğine rastladığımız gibi bir müridin birden fazla şeyhe gidebilmesi ya da şeyhin onu başka şeyhlere göndermesi, diğer şeyhlerin "talim şeyhi" olduğuna işaret etmektedir.

<sup>44</sup> Malamud, "Sufi Organizations and Structures of Authority", 432. Malamud'un da işaret ettiği gibi (bk. 429) mesela Kuşeyrî, eserinde "Mürüdlere Tavsiyeler" adlı bölümün başında, müridin kendisini diğer mezheplere değil de ancak sûfi bir yola/tarikata bağlamasını tavsiye eder. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 618.

Rundî'nin ve ona katılan diğer araştırmacıların görüşlerine göre tarikatların teşekkülüne kadar, incelemiş olduğumuz şeyh tipi "talim şeyhi"dir. Bu şeyhin yaygın anlamdaki eğitici rolü bazı âlimlere göre IV./ ( X. ) asra ve biraz sonrasına dek hâkimdir. Bu dönemden sonra şeyhin, daha spiritüel merkezli ve şekilsel bir rehber olarak terbiye şeyhi olduğu varsayılmıştır.<sup>45</sup> Ne var ki şeyhin rolünü kesin sınırlarla ayıran bu görüş, bazı noktalarda iddialı gibi gözükmektedir. Nitekim Rundî'nin bu fikrini kaynak olarak gösteren ve ilgili makalesinde ona genişçe yer veren ilk kişilerden biri olarak Meier, ilk dönem şeyhlerini talim ya da öğretim şeyhi; IV./ ( X. ) asırdan sonraki şeyhleri ise terbiye ya da manevi yönlendirme şeyhi olarak adlandırarak bir anakronizm yapmış olmaktadır.<sup>46</sup> Zira ilk dönemden itibaren manevi anlamda rehberlik eden terbiye şeyhinin varlığına dair de pek çok örnek vardır. Ayrıca her ne kadar ilk dönem müridleri muhtelif şeyhlere gitseler de bu, söz konusu şeyhlerin sadece öğretici yönü baskın bir üstat olduklarını göstermez. Buna örnek olarak Cüneyd el-Bağdadî (ö. 297/909) ile şeyhi Serî es-Sakatî (ö. 251/865) arasındaki ilişki gösterilebilir. Cüneyd el-Bağdadî başta Muhâsibî olmak üzere farklı şeyhlerden eğitim görmüştür. Ancak onunla özel olarak ilgilenen ve kendisine manevi rehber olan şeyhinin, Serî es-Sakatî olduğu rahatlıkla söylenebilir. Onların bu ilişkisinde Serî es-Sakatî'nin rolü, terbiye şeyhliğine işaret etmektedir. Bu bakımdan son derece kişisel ve özel bir şeyh-mürit irtibatının izleri görülmektedir. Yine henüz hicrî III. yüzyıl sonlarında Cüneyd el-Bağdadî ile müridi Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/949) arasındaki ilişkinin mahiyetinin, terbiye şeyhinin mevcudiyetini daha erken dönemlere çektiği söylenebilir. Dolayısıyla bu iki şeyh tipi hakkında kesin yargılardan kaçınmak daha uygun gibi gözükmektedir.

Tasavvufun ilk dönemlerinde, talim ve terbiye şeyhi ayrımı diye bir şey olmadığı bilinmektedir. Çünkü böyle bir ayrımı ne ilk sûfilerin söylemlerinde, ne de ilk sûfî müelliflerin klasiklerinde<sup>47</sup> görürüz. Nitekim Meier en erken dönemde bu şekilde bir ayrım yapılmadığını, ilk dönemde "terbiye şeyhi" diye bir kavramdan bahsedilemeyeceğini vurgulamak için dile getirmiştir. Şurası muhtemeldir ki o dönemde talim (öğretim) ve manevi yönlendirme (eğitim), öylesine iç içe geçmiştir ki rolleri ayırmaya gerek kalmamıştır. Daha sonra şeyhin

<sup>45</sup> John Renard, "Disciple", *Historical Dictionary of Sufism* (Maryland: The Scarcrow Press, 2005), 220.

<sup>46</sup> Silvers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism", 70.

<sup>47</sup> Malamud'a göre Kuşeyrî ve Süleimî gibi sûfî müellifler, talim ve terbiye şeyhinin rolünü kombine etmişlerdir. Bk. "Sufi Organizations and Structures of Authority", 437.

rolü kurumsallaşınca, ayırım yapma ihtiyacı doğmuş ve ilişkiler spesifik hâle gelmiştir. Bu konudaki örneklerden birine göre, Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910), kafası öğrencilerinin fiilleriyle meşgul olduğu için kınanmıştır. Meier bu rivâyete, Hîrî'nin ashabını (müritlerini)<sup>48</sup> yönlendirmesine atıfta bulunmak için dayanmış gibi gözükmektedir. Böylece o, bu örneği talim ve terbiye arasındaki bir farkın kanıtı olarak sunar.<sup>49</sup> Yani Meier'e göre, genel itibarıyla ruhani yönlendirmeye dayalı terbiye şeyhliği daha sonraki dönemlerde görülmektedir.

Meier'in üzerinde durduğu tezin aksine, o dönemde dahi manevi telkin ve yönlendirme faaliyetlerinin yürütüldüğüne dair pek çok delilimiz vardır. Zaten ilk dönemlerden itibaren şeyh, Hz. Peygamber gibi hem bir öğretmen hem de bir rehber idi. Bu bağlamda talim ve terbiyenin arasında ayırım olmadığı anlaşılabilir. Mesela Kelâbâzî şeyhin müritlerine karşı, ashabına manevi hâllerinin farkındalığını öğreten Hz. Peygamber gibi olması gerektiğini vurgularken, talim-terbiye ayırımına gitmemiştir.<sup>50</sup> Bu farkın olmadığına bir delil de Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ile Ebû Ali es-Sindî (ö. ?) arasındaki ilişkide görülmektedir. Ebû Ali, Bâyezîd'in üstadı yani şeyhidir.<sup>51</sup> Bâyezîd'in "Ebû Ali es-Sindî ile sohbet ettim. Ben ona farzları yerine getirebileceği bilgileri öğretiyordum. O da bana karşılığında tevhîd ve hakâyık ilmini öğretiyordu."<sup>52</sup> şeklindeki ifadelerine bakıldığında, her birinin diğerine öğrettiği/öğretmenlik yaptığı talime dayalı arkadaşlık göze çarpar.<sup>53</sup> Ancak Bâyezîd'in "O da bana tevhîd ve hakâyık ilmini öğretiyordu" sözünden, bir şeyhin ancak hususen manevi rehberliği ve terbiyesi altında elde edilebilecek doktrinlerden bahsettiği anlaşılmaktadır.

<sup>48</sup> Tasavvufta *sahib/ashab*; sohbeta katılan arkadaş, mürit, derviş, yoldaş, musahip, ehl gibi manalara gelir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 305. Bunlardan özellikle "mürît", neredeyse sahip kavramının en yakın anlamlı kelimelerinden biridir. İlk sûfilerin meclisine gelenlere ve sohbetinde bulunanlara sâhib denildiği belirtilir. Bk. Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1: 125.

<sup>49</sup> Sivers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism", 71.

<sup>50</sup> Sivers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism", 77. Meier bu eğilimin, sonraki sûfiler arasında olduğunu kaydeder ve bunu terbiyeye dayalı ilişkinin bir örneği olarak aktarır. Bk. "Khurāsān and the End of Classical Sufism", 195-197.

<sup>51</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 401.

<sup>52</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 235.

<sup>53</sup> Sivers-Alario, "The Teaching Relationship in Early Sufism", 78.

### 3. Şeyh(Ler)İN Mürit Eğitme Usulü Ve Yükümlülükleri

İlk dönemden itibaren talim ve terbiye şeyhliğinin net çizgilerle ayrılamayacağı olgusu, şeyhlerin müritlerini eğitirken ortaya koydukları bazı tasarruflardan da anlaşılabilir. Tasavvufta “Usulsüz vusul olmaz”<sup>54</sup> düsturu gereğince, bu yola giren ve yolun nihâyetine talip olan müridin bilmesi ve uyması gereken bazı kurallar vardır. Rehber ve önder durumundaki şeyhin de onu çıktığı bu zorlu yolculukta birtakım tökezleme, hile ve aldatmacalara karşı kontrol etmesi ve yönlendirmesi gerekir. Mürit bir anlamda da iradesini teslim eden kişi demektir. İnsanın iradesini teslim ettiği zât, sûfilerce “şeyh” diye işaret edilen kimsedir. Şeyh müridin Hakk’ı bilme yolculuğundaki rehberidir. Şeyh nefsin taşkınlıklarını dizginleyen bir eğitmandir.<sup>55</sup> Bu bakımdan mürit bir çırak; şeyh ise bu işte hâzık yani usta gibidir. Bir ustanın çırağına bildiği ve tecrübe ettiği birtakım marifetleri belirli usullerle öğretmesi gibi, şeyhler de müritlerinin eğitiminde muhtelif usul ve esasları benimsemişlerdir. Nitekim bu usullerin izleri tasavvufun ilk çağlarından itibaren sürülebilir.

İsticvâb (soru-cevap) yöntemi, şeyhin mürit terbiyesinde istifade ettiği bir usuldür.<sup>56</sup> Bu yöntem İslâm kültüründe de sıklıkla kullanılmıştır. Nitekim pek çok âyette önce bir kelimenin mahiyeti sorulmakta, daha sonra onun en doğru şekli izah edilmektedir. Keza Hz. Peygamber’in ashapla konuşurken onlara birtakım sorular yönelttiği ve aldığı cevaplar sonunda sorunun doğru cevabını kendisinin verdiği bilinmektedir.<sup>57</sup> Tasavvuf tarihinde şeyh ve mürit arasındaki bazı hususların birçok yönden tespit edilebildiği ilk sistemli ilişkinin Serî es-Sakatî ve Cüneyd el-Bağdadî arasındaki münasebette olduğu söylenebilir. Cüneyd’in yakından alakalı olduğu ve pek çok kaynakta şeyhi olarak geçen kişi

<sup>54</sup>Bu söz Ebû Süleyman ed-Dârânî’ye (ö. 215/830) atfedilmiştir. Bk. Feriüddîn Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012), 271. Ancak *el-Lüma*’da o, isim verilmeksizin şeyhlerden birinin söylediği söz olarak geçer. Bk. Serrâc, *el-Lüma*, 518.

<sup>55</sup> Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, 586.

<sup>56</sup> “Soru-cevap yöntemi konuların, öğrencilere birtakım sorular sorulması ve alınan cevapların eleştirilmesi ile işlenmesidir.” Bk. Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi*, 5. Baskı (Ankara: Gün Yayıncılık, 2000), 130. Buna göre söz konusu yöntem öğretmenin çeşitli sorularla öğrenciyi yönlendirmesi ve ona birtakım hatırlatmalarda bulunup, farkındalık oluşturması esasına yöneliktir. Sorulan sorular hatırlatıcı, sentez ve analiz yaptırıcı niteliklere sahiptir. Bu yöntem çok eski çağlardan beri eğitim-öğretim faaliyetlerinde kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 249-255.

<sup>57</sup>Bu yöntemle dair Hz. Peygamber’in hayatından müşahhas bir örnek olarak bk. Cibril hadîsi.

şüphesiz, aynı zamanda dayısı<sup>58</sup> olan Serî es-Sakatî'dir. İkisi arasındaki bu ilişki hakkında Süleyman Ateş şöyle diyor:

*Serî de Sokrat gibi yazılı bir şey bırakmamıştır. Onun sözlerinin çoğu, Cüneyd yoluyla bize gelmiştir. Serî'nin Cüneyd üzerindeki tesiri büyüktür ama Cüneyd de olmasa Serî'nin önemini anlayamazdık. İkisi arasındaki münasebet, Sokrates ile Eflatun arasındaki münasebet gibidir. Cüneyd tasavvufun sistematik yapısını çıkarmış ve kaleme almıştır. Serî de Sokrates'in diyalog metoduyla tasavvuf üzerinde konuşmuş, Cüneyd'in bu sistemi bulmasına yardım etmiştir. Serî münakaşalar yapar, sorular sorar ve çevresindekileri gerekli sonucu çıkarmaya sevk ederdi.<sup>59</sup>*

Burada asıl üzerinde durulan ve bizi de ilgilendiren nokta, Serî'nin Cüneyd'i eğitirken izlediği yöntemdir. Serî'nin, ona genelde bir soru sorduğu ve ardından Cüneyd'in bu soruya bütün bildikleriyle ve çabasıyla cevap vermeye çalıştığı görülür. Bundan sonra ise Serî bazen somut bir örnekle sorduğu sorunun en güzel şekilde cevabını verir. Buna Cüneyd'in naklettiği şu diyalog örnektir:

*Bir gün Serî bana: 'Muhabbet nedir?' diye sordu. 'Bir zümreye göre Allah'ın iradesine uymaktır, başka bir zümreye göre diğerkâmlıktır ve başka tarifler de vardır.' dedim. Bunun üzerine Serî, elinin derisini tuttu ve çekti ama kemiğe yapıştığından deri yukarı kalkmadı. Serî: 'Kudretine and olsun ki şu deri O'nun sevgisinden kurumuştur desem doğru söylemiş olurum.' deyip kendinden geçti, yüzü ay gibi olmuştu.<sup>60</sup>*

Bu hikâyede Serî'nin, aslında Cüneyd'e hakikî muhabbetin ne anlama geldiğini öğretmek istediği açıktır. Ancak o, tıpkı Sokrates'in uygulaması gibi önce muhatabını konu üzerinde konuşturmuştur. Cevabı ise müridin anlayacağı şekilde somut bir örnekle vermiştir. Buradan şeyhin, müridin seviyesine ve anlayışına göre delil ve örnekler getiren bir üstat olması gerektiği de anlaşılır. Aksi takdirde ikisi arasında tam bir iletişim olmaz.

<sup>58</sup> Bu bilgi için bk. Sülemî, *Tabakât*, 52; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 51.

<sup>59</sup> Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 17.

<sup>60</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Ebî Bekr İbrahim Feridü'd-Dîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, nşr. İran Milli Kütüphanesi (Tahran: 2000), 332, [krş. *Evliya Tezkireleri*, 313].

Şeyhin, sorduğu soruya müridin verdiği cevap karşısında, hayrete düştüğü ve cevabı çok beğendiği durumlar da olmuştur. Nitekim Cüneyd, Serî'nin faydalı olmak istediği zaman kendisine bir mesele hakkında soru sorduğunu belirtmiştir. Bir gün ona: “Şükür ne demektir Ey oğul?” diye sorunca Cüneyd: “Allah'ın bahşettiği nimetlerle, O'na âsi olmamandır.” cevabını vermiştir. Bu cevabı güzel bulan Serî, Cüneyd'den onu tekrar etmesini ister. Cüneyd, Serî'nin: “Şükür konusunda nasıl diyordun, onu bana tekrar et.” dediğini ve kendisinin de bu cevabı tekrarladığını haber verir.<sup>61</sup> Cüneyd'in belirttiği gibi Serî, müridine öğretici olmak için böyle bir soru sormuştur. Aldığı cevap hoşuna gitmiş ve onu tekrar ettirmiştir.

Cüneyd'in, genelde Serî'nin meclisinde bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte o, başka şeyhlerden de istifade etmiş ve onların eğitimine tâbi olmuştur. Serî'nin evi sûfilerin toplandığı bir mekândır. Onlar boş zamanlarında orada bir araya gelip, kendi meselelerini konuşmuşlardır. Dolayısıyla Cüneyd de bu seçkin insanlarla görüşme, diyaloglarını dinleme ve bazen de bunlara katılma imkânını yakalamıştır. Cüneyd'in irtibatla olduğu bu seçkin kişilerden biri, Serî'yi sık sık ziyaret eden Muhâsibî'dir. Cüneyd, şeyhlerinden kabul edilen Muhâsibî<sup>62</sup> ile ilişkisine dair şunları anlatır:

*Hâris el-Muhâsibî evimize gelir ve derdi ki: “Benimle dışarı gel sahraya çıkıp gezelim.” Bunun üzerine ona şöyle söyledim: “Beni uzletim ve nefsim karşı emniyetimden alıp, yollara, afetlere ve şehvetleri görmeye mi çıkarıyorsun?” “Benimle dışarı çık, korkacak bir şey yok.” cevabını verirdi. Ben de onunla beraber çıkardım. Yol her şeyden boşalmış olurdu. Hoşumuza gitmeyen bir şey de görmezdik. Onun oturacağı yere geldiğimde, “Bana soru sor.” derdi. Ben de: “Sana soracak bir sorum yok.” cevabını verirdim. Bunun üzerine derdi ki: “Aklına ne gelirse sor.” O anda sorular âdeta hücum ederdi ve soruları ona sorardım. O*

<sup>61</sup> Serrâc, *el-Lüma*, 240; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 313-314. Kuşeyrî, Serî'nin bu cevap karşısında: “Bu sana nerden geliyor?” diye Cüneyd'e sorduğunu ve onun da: “Senin meclisinde bulunmam sebebiyle.” dediğini rivayet etmiştir.

<sup>62</sup> Bk. Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 22. O dönemde ilk sûfilerin birden fazla şeyhe sahip olduklarına dair rivâyetler bulunmaktadır. Ateş, söz konusu eserde bunlara ayrıntılı olarak yer vermiştir. Örnek olarak Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde de Ebû Ahmed Kalânîsî, Cüneyd'in üstadlarından biri olarak geçer. Bk. 487.

da bunlara hemen cevap verirdi. Sonra da evine gider ve bu sorulardan bir kitap yazardı.<sup>63</sup>

Anlaşıyor ki Muhâsibî, onun insanlar arasına girmesinde bir sakınca görmemiştir. Hâlbuki Serî başlangıçta buna taraftar olmamıştır.<sup>64</sup> Bir rivayete göre de Serî'nin, müridini inziva ve halvete teşvik ettiği ortaya çıkar.<sup>65</sup> Cüneyd'in halkın arasına karışma konusundaki tereddütü ise onun Muhâsibî'den çok, dayısı Serî'nin tesiri altında kaldığını gösterir.<sup>66</sup> Muhâsibî'nin usûlünün Serî'den farklı olduğunu ortaya koyan bir husus da şudur: Serî genelde Cüneyd'e düşündürücü ve sorgulatici sorular sormuş, cevabını beğenmişse onaylamış ya da bir örnekle kendisi cevap vermiştir. Muhâsibî ise şeyhe soru sorma konusunda çekimser davranan Cüneyd'i serbest bırakmış, müridini sorgulamaya yöneltmiş, o da aklına gelen soruları şeyhine rahatça sorabilmiştir. Bu gibi rivayetlerin işaret ettiği bir başka şey ise ilk dönem tasavvufunda da manevi ve daha özel bir eğitime yönelik terbiye şeyhliğinin varlığıdır.

Başta *er-Riâye* olmak üzere aynı dönemde telif edilmiş bazı eserlerde ismi ve unvanı belli olmayan bir kişinin, müellife sorular sorduğu ve bunlara verilen cevaplardan hâsil olan eserlerin yazıldığı görülür.<sup>67</sup> İşte burada soru soran kişiye

<sup>63</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 10: 74, 255. Bu kitabın *er-Riâye* olma ihtimali yüksektir. Bk. Muhasibi, *er-Riâye: Nefis Muhasebesinin Temelleri*, 16, (Sunuş bölümü). Bu hikâyeye alakalı değinilmesi gereken başka bir husus Serî'nin, Muhâsibî'ye gitmek isteyen Cüneyd'i uyarmasıdır. Serî es-Sakatî, yanında kalan Cüneyd'e şöyle der: "Benden ayrılınca kimin meclisinde bulunuyorsun?" Cüneyd: "Hâris el-Muhâsibî'nin." cevabını verir. Bunun üzerine Serî: "Evet. Onun ilmini ve edebini al. Kelâmı tahlil etmesini ve kelâmcılara cevaplarını bırak." diyerek Cüneyd'i ikaz eder. Bk. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tariki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (Mısır: Dâru Sâdir, ts.), 1: 158. Muhâsibî'nin meclisine Cüneyd gibi başka müritlerin de geldiği ve onun kendisine dair bir halkasının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Muhâsibî'nin meclisinde bulunmak, o dönemde sûfler dışındaki bazı kişiler tarafından da mahzurlu görülmüştür ve bu nedenle o, takibata uğramıştır. Konu hakkındaki bir rivayet için bk. Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki (Cize: Hicr, 1418/1998), 14: 391; Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, 2. Baskı (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1391/1971), 22-23 (tercümetü'l-müellif bölümü).

<sup>64</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 22.

<sup>65</sup>Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, 239-240.

<sup>66</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî*, 23.

<sup>67</sup> Örnek için bk. Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillah*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 27-28.

Arapçadaki adıyla *sâil* (سائل) denir. Bilindiği gibi *s-e-l* (سأل) fiili hem sormak, hem de istemek anlamlarına gelir.<sup>68</sup> Aynı kökten türeyen “sâil” de soru soran ve isteyen demek olup, tasavvuftaki izafi manasıyla hakikat hakkında soran ve bunu isteyen mürit olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan mürit aynı zamanda “sâil”dir.

Sâilin eser sahibi sûfi olduğu da görülür. Mesela Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890), eserinde sâil konumunda iken, kendisine cevap veren kişi kim olduğu belirtilmeyen bir âlimdir. Harrâz şöyle der: “Âlimlerden birine, ‘Bana *sıdk*tan, nasıl olduğundan, manasından ve onunla nasıl amel edileceğinden haber ver de onu öğreneyim.’ dedim.”<sup>69</sup> Eserin birçok yerinde Harrâz “dedim” ifadesiyle soru sorduğu kısmı; “dedi” ifadesiyle de âlimin cevabını nakletmiştir.<sup>70</sup> Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) de eserin başında muhabatına “Evliyanın durumu, hâl ve makamları, kabul şartları ve velinin, kendisini (veli olup olmadığını) bilip bilmediği hakkında soruyorsun...”<sup>71</sup> diyerek cevaplarına yer verdiği *Hatmü’l-evliyâ*’yı telif etmiştir. Eserde “Rûhânî Sorular” adlı müstakil bir bölüm de bulunur.<sup>72</sup> Diğer birçok bölüm sorular ve bunlara verilen cevaplar üzerinden devam eder.<sup>73</sup> Bu örneklerden hareketle tasavvufî eğitimde ve buna yer veren klasiklerde, soru ve cevabın fonksiyonu anlaşılır.

Şeyhin müride nefis mücâhedesini ve riyazet yaptırması yine onun bir eğitmen olarak misyonuna işaret etmektedir. Laury Silvers-Alario çeşitli kaynakların; ilk sûfi şeyhlerin müritleri açlık, uykusuzluk, gece ibadeti, sessizlik ve halvetten birini ya da birkaçını üstlenmeleri için eğittikleri bilgisini verdiklerini belirtir.<sup>74</sup> Nefis mücâhedesini ve riyazette bunlardan başka daha kişisel yöntemler de mevcuttur.

<sup>68</sup> Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 509.

<sup>69</sup> Ebû Saîd el-Harrâz, *et-Tarîku ilallah Kitâbu’s-Sıdk*, thk. Abdulhalim Mahmûd (Kahire: Matbaatu Hassân, ts.), 13.

<sup>70</sup> Harrâz, *Kitâbu’s-Sıdk*, 40, 43, 56...

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmü’l-evliyâ*, thk. Osman İsmâil Yahya (Beyrut: el-Matbaatu’l-Katolikiyye, 1965), 114-115.

<sup>72</sup> Tirmizî, *Hatmü’l-evliyâ*, 142-326.

<sup>73</sup> Bk. *Hatmü’l-evliyâ*, 346, 367, 374. Eserin yöntemi hakkında Salih Çift şunları kaydetmiştir: *Hatmü’l-evliyâ* klasik telif metotlarından olan soru-cevap yöntemiyle kaleme alınmıştır. Burada yer alan sorular gerçekten zaman zaman kendisine sorulmuş olabileceği gibi, usul gereği konunun akışına göre Tirmizî tarafından da üretilmiş olabilirler. Bk. “Hatmü’l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 15, (2005): 369. Tirmizî’nin soru-cevaba dayanan başka eserleri de mevcuttur. Mesela bk. *Edebü’n-nefs*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lübânîyye, 1413/1993).

<sup>74</sup> Silvers-Alario, “The Teaching Relationship in Early Sufism”, 85.

Menkıbelerde geçtiği üzere makam ve mansıp sahibi ya da zengin bazı kişiler, sülûke talip olduklarında, kâmil bir mürit olma yolunda önce bunlardan sıyrılmak için bir şeyh rehberliğinde zorlu ve eziyetli bir eğitimden geçerler.<sup>75</sup>

Müridi meşakkatli vazifelere sevk ederek eğitime metodunun, tasavvufun ilk dönemlerinden beri kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Cüneyd ve müridi Şiblî'nin ilişkisinde bunun izleri görülür. Şiblî halifenin mabeyincisi iken, sonradan Hayru'n-Nessâc'ın (ö. 322/933) evinde yapılan bir toplantıda tasavvufa intisap etmiştir. Şiblî resmî görevini bırakıp Cüneyd'in talebesi olur.<sup>76</sup> Hoca ve talebesi arasında geçen ve Cüneyd'in onu eğitime metoduna işaret eden bir olay şöyledir: Şiblî, Cüneyd'in huzuruna gider. Ondan: "Senin yanında meşhur bir cevher olduğunu söylüyorlar. O cevheri bana ya hediye et ya da sat." talebinde bulununca Cüneyd: "Satacak olsam bedelini ödeyemezsin, hediye edecek olsam onu kolayca ele geçirmiş olacağından kadrini bilmeyeceksin. Bu yüzden benim yaptığım gibi önce fark makamını elde et. Sonra kendini bu deryaya at, ta ki sabır ve beklemeyle cevherin eline geçmiş olsun." cevabını verir. Bunun üzerine Şiblî: "Şimdi ne yapacağım?" diye sorar. Cüneyd: "Git bir yıl kibrit sat." der, Şiblî de böyle yapar. Bir sene sonra Cüneyd alışverişin onu meşgul ettiğini düşünerek, "Bu işte şöhret ve ticaret bir kapıdır. Şimdi git bir yıl da kapı kapı dolaşarak dilen ve başka bir şeyle meşgul olma!" der. Şiblî bütün sene Bağdat sokaklarında çalmadık kapı bırakmaz. Artık kimse ona bir şey vermez olur. Cüneyd'e gelerek durumunu anlatınca Cüneyd: "Şimdi kendi değerini bil, senin insanların gözündeki kıymetin bir hiçmiş. O hâlde onlara gönül bağlama ve onları hiç hesaba katma!" der. Devamında: "Vaktiyle bir vilâyette valilik yaptın. Oraya git de haksızlık ettiklerinden helâllik iste!" tavsiyesinde bulunur. Şiblî bir bir evleri dolaşıp nihayet haksızlık yaptığı bir yerde durur ama ev sahibi evde yoktur. Kendisi: "Yaptığımı affettirme niyetiyle altı bin akçe verdiğim hâlde gönlüm mutmain olmadı." diye anlatır. Dört yıl bu durumda bulunduktan sonra Cüneyd'e döner. Cüneyd: "Hâlâ sende makam ve şöhretten izler var. Git bir sene daha dilencilik yap!" der. Şiblî her gün dilencilik yapar, kendisine verilenleri Cüneyd'e getirir, o da bunları fukaraya/dervişlere dağıtır. Şeyhi Şiblî'yi ertesi güne aç ve rızksız bırakır. Böylece bir yıl geçince, Cüneyd ona: "Şimdi sohbeta

<sup>75</sup> Her şeyden sıyrılıp bu yolda ilerleyen bir mürit tipinin ilk örnekleri İbrahim b. Edhem (ö. 161/778 [?]) gibi ilk zâhidlerden itibaren görülmektedir. Ancak bu dönemdeki hikâyelerde genelde zâhidi yönlendiren, muradı ya da şeyhi konumundaki zat doğrudan Allah'tır. Hâlbuki daha sonra bu vazifeyi şeyhin yerine getirdiği görülür.

<sup>76</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdi*, 47.

katılman için sana yol veriyorum ancak sohbetinde bulunanların hizmetkârı sen olacaksın.” diye şart koşar. Şiblî bir yıl arkadaşlarına hizmet ettikten sonra Cüneyd kendisine: “Nefsinle ilgili ne düşünüyorsun?” diye sorar. Şiblî: “Kendimi Allah’ın mahlûkatının en düşüğü olarak görüyorum.” cevabını verir. Bunun üzerine Cüneyd: “İşte şimdi imanın kâmil oldu.” der.<sup>77</sup>

Bazı sûfî müelliflerin, şeyhin mürit eğitime usulü ve uygulamalarını doktor metaforuyla izah ettiği görülür. Ali b. Osman el-Hücvîrî’ye (ö. 465/1072 [?]) göre “Bu yolun şeyhleri gönül doktorudur (*tabîb-i kalb*). Şayet tabip hastasının derdini bilmiyorsa, yapacağı tedavi ile onu mahveder. Çünkü onun nasıl tedavi edileceğini ve hastanın bakımını bilmemektedir...”<sup>78</sup> Ebû Hâmid Gazâlî’ye göre de şeyh her hastaya hastalığına göre ayrı reçete veren bir doktor gibi, her müridin hâl ve özelliklerine göre muamele etmeli ve onlara sorumluluklar vermelidir. Müritlerin nefislerini ve irşat edilmek isteyenlerin kalplerini tedavi eden *şeyh-i metbû* (kendisine uyulan şeyh) müritlere, onların ahlâkını ve hastalıklarını bilmeden riyazet ve özel mükellefiyetler yüklememelidir. Nasıl ki doktor bütün hastaları tek bir ilaçla tedavi ettiğinde çoğunun ölümüne sebep olursa, şeyh de müritlere tek çeşit bir riyazeti işaret ederse onları helâk eder ve kalplerini öldürür.<sup>79</sup> Yukarıdaki hikâyeye göre de öncesinde makam mansıp sahibi bir yönetici olan Şiblî’de nefsanî izleri gören Cüneyd’in reçetesinde, dünyadaki en kıymetsiz şeyi kendi nefsi olarak görene dek müridiyle yakinen ilgilenmek yazılıdır.

Şeyhte olması gereken özelliklerden biri olan firâset, aynı zamanda şeyhin müridi eğitirken ona örnek olması amacıyla dikkat çeken yönlerindedir. Bu bakımdan mürit eğitiminde firâset, hakikati gösterme ve müridi bilinçlendirme yolunda bir yöntem olarak kabul edilebilir. Ebû Bekir el-Vâsıtî (ö. 320/932): “Firâset sahibi eşyâyı Hakk’ın kendisine gösterdiği şekilde görür. Bu yüzden de insanların kalbinde olan şeylerden haber verir”<sup>80</sup> demiştir. Firâset sahibi şeyh, firâsetiyle müridin kalbinden geçenlere hâkim olabilir. Bu anlamda şeyh, müridin kalbine gelen olumsuz düşünceler konusunda onu yatıştırabilen kişidir. Hücvîrî’nin naklettiği şu hikâyeye buna bir örnek teşkil eder:

<sup>77</sup> Attâr, *Tezkire*, 596-597, [krş. *Evliya Tezkireleri*, 552-553].

<sup>78</sup> Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, 52, [krş. *Keşfü’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Haz. Süleyman Uludağ, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 115].

<sup>79</sup> *Gazâlî, İhyâ*, 3: 56-57.

<sup>80</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 398.

Şeyh Ebû Tâhir Haremî bir gün eşeğe binmişti. Merkebin yuları müritlerinden birinin elinde idi. Böylece pazarda yürürken adamın biri: “Bu şeyh zındıktır!” diye bağırdı. Bu sözü işiten mürit, şeyhin müridi olmanın gayreti ve şevki ile “Şeyh zındıktır!” diye bağırarak adamı taşlamaya teşebbüs etti. Derken bütün pazar halkı ne oluyor, diye paniğe kapıldı. Bunu gören şeyh, müridinin kulağına eğilerek dedi ki: “Eğer sesini keser ve susarsan, sana öyle bir şey anlatacağım ki o söz seni sıkıntı ve üzüntüden kurtaracaktır.” Bunun üzerine mürit sesini kesti ve şeyhi ile tekkeye döndü. Şeyh müride: “Şu sandığı getir”, diye emir verdi. Mürit sandığı getirince, şeyh sandığı açtı, içindeki dürülü mektupların hepsini müridinin önüne koydu. Ardından ona dedi ki: “Bak, her şahıs bana bir mektup gönderir ve bunlardan her biri bana bir unvan ve lakapla hitap eder. Mektup yazarlardan biri bana şeyh ve imam lakabını, diğeri dâhi şeyh unvanını, öbürü zâhid şeyh payesini, başka biri Haremeyn’in şeyhi ismini ve buna benzer unvanlar vermiştir. Dikkat et, bütün bunlar unvanlardır, isimler değildir. Ben, bunlardan hiçbiri değilim. Mektup yazarlardan her biri kendi inancına göre bir söz söylemiş, bana bir lakap vermiştir. Eğer o biçare de kendi inancına göre konuşmuş ve bana bir lakap takmışsa, bunda kavga çıkarmayı gerektirecek ne var?”<sup>81</sup>

Bu menkıbe birçok yönden ele alınmayı hak eder. Ancak burada konuyu ilgilendiren yönünün, şeyhin üstün firâsetiyle, meydana gelebilecek bir vukuatı engellemesi ve müridine davranışının sebebini örneklerle açıklaması olduğunu belirtmeliyiz. Aynı zamanda firâset, başlangıç seviyesindeki müridin hareketlerini kontrol etmek ve olgunlaştırmak için şeyhin sahip olduğu en önemli özelliklerdendir. Annemarie Schimmel’in ifadesiyle: “Sayısız menkıbe, şeyhin müridinin kalbini okuduğundan söz eder; şeyh, müridin gizli arzularını, umutlarını ve hoşnutsuzluklarını bilebilir, müridin, huzuruna çıktığı anda içindeki gurur veya ikiyüzlülük belirtilerini görebilirdi.”<sup>82</sup>

Şeyh, toplumun nazarında küçük düşmemeleri ve aleyhlerinde fikirler oluşmaması için müritlere sûfi âdâb-ı muâşeretini öğretmelidir. Bununla birlikte müridin başına gelebileceğini düşündüğü olumsuz bir durumdan onu sakındırmaya çalışması da yine şeyhin firâset ve basiret özelliklerine yorulabilir. Nitekim rivayete göre Ebû Abdillâh er-Rûzbârî (ö. 369/951) ashabıyla birlikte

<sup>81</sup> Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb*, 61, [krş. *Hakikat Bilgisi* 123-124].

<sup>82</sup> Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, trc. Ergun Kocabıyık, 3. Baskı (İstanbul: Kâbalcı Yayinevi, 2012), 219.

tasavvuf ehli haricindekilerin de bulunduğu umumi bir davete katılacağı zaman, davetli olduklarını müritlere söylemez, onlara bir şeyler yedirirdi. Sonra daveti haber verirdi, birlikte davete giderlerdi. Onlar biraz önce bir şeyler yediklerinden ellerini davet yemeğine uzatamazlar, ondan az miktarda yerlerdi. Rûzbârî bu tedbirî halkın, bu topluluk hakkında kötü zanda bulunup vebal altında kalmaması için alırdı.<sup>83</sup> Gazâlî de şeyhin mürit hakkında firâset sahibi olması gerektiğinin söylendiğini nakletmiştir. Mürit eğer kıvrak zekâlı/zeki değilse ve din hakkında zaruri bilgilerden yoksunsa, şeyh onu zikir ve fikirle meşgul etmez. Aksine onu zahir amellere ve ardı ardına evrâda yönlendirir ve bunları tekrarlatır. Ya da müridi, kendisini tefekküre verip çekilenlerin bereketi kuşatsın diye onların hizmetiyle meşgul eder.<sup>84</sup>

Tasavvufta şeyhin mürit terbiyesinde kullandığı yöntemlerden biri de ona hırka giydirmektir. Hırka yahut murakkaa giymek, ehl-i tasavvufun emarelerindedir. Hücvîrî eserinde “Murakkaa Giyme” adlı bir bölüme yer vermiş, burada yırtık ve yamalı elbise giymenin öncelikle sünnet olduğundan ve daha sonra sûfilerin şîârî hâline geldiğinden söz etmiştir.<sup>85</sup> Onların bu uygulamadaki gayesi halk arasında bir alâmet sahibi olmak ve bu alâmete göre halkın kendilerini denetlemesidir.<sup>86</sup> Şeyh kendisine gelen bir müridi üç sene boyunca çeşitli hizmet ve vazifelere tâbi tutar. Müridin evvela bunların hakkını vermesi gerekir. Bu üç senede söz konusu olan üç mana; müridin fark gözetmeden herkese hizmet etmesi ve hepsini kendinden daha iyi olarak görmesi, dünya ve ahiret hazarından alâkasını keserek Allah’a sırf zâtı icabı ihlâsla ibadet etmesi ve himmetini toplayarak kalbindeki muhtelif üzüntüleri yok edip, kalbini gafletten korumasıdır. Bu üç mana/şart bir müritte bulunuyorsa hakiki anlamda hırka giymek onun için uygundur.<sup>87</sup> Hücvîrî bunları anlattıktan sonra ise müride hırka giydiren zât yani şeyh hakkında da fikir beyan etmiştir. Ona göre bu zât, müridin hâline vâkıf olmalıdır. Müridin hâli sonuç olarak nereye ulaşacak? Mürit, geri dönenlerden mi veya yolda kalanlardan mı yahut muradına ulaşanlardan mı olacak? Eğer şeyh müridin bir gün gelip de bu yoldan geri döneceğini bilirse, bu işe başlamasın diye bunu müride bildirmelidir. Şayet mürit yolda duraklarsa, ona

<sup>83</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 126.

<sup>84</sup> Gazâlî, *İhyâ*, 3: 72. Sühreverdî'nin benzer açıklamaları için bk. Abdulkâhir Abdullah es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966), 416.

<sup>85</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 43, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 106].

<sup>86</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 46, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 109].

<sup>87</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 52, [krş. *Hakikat Bilgisi*, 114].

muameleyi ve mücâhedeyi emreder, vasıl olacağından eminse onu terbiye eder, devamlı müridinin hâlini murakabe eder.<sup>88</sup> Anlaşılan odur ki belirli olgunluğa ve terbiyeye erişen mürit şeyh tarafından hırka ile ödüllendirilir. Buna mukabil her önüne gelene de hırka giymesi uygun görülmez.

Son olarak Gazâlî'nin, şeyhin görevine ve müritleri eğitime sürecindeki tutumuna ışık tutan bazı açıklamalarına yer vermek istiyoruz:

*Mürşidin<sup>89</sup> birinci vazifesi, müteallimlere yani müritlere karşı şefkat göstermek ve onlara kendi çocukları mesabesinde davranmaktır. Nitekim bu, Hz. Peygamber'in: 'Babanın oğluna karşı durumu neyse size karşı benim konumum da odur.'<sup>90</sup> hadisindeki gibidir.*

*Mürşidin ikinci vazifesi, şeriat sahibini (yani Hz. Peygamber'i) örnek almaktır. Böylece o, hizmetlerine ve ilimden faydalandırmasına karşılık hiçbir bedel istemez. Kendi nefsi için de onlardan bir iyilik ya da minnettarlık beklemez.*

*Mürşidin üçüncü vazifesi, müridi kendi nasihatlerinden yoksun etmemesidir. Müridin henüz hak etmediği bir rütbe için çalışmaya teşebbüs etmesine engel olmalıdır.*

*Mürşidin dördüncü vazifesi, müridi kötü ahlaktan uzaklaştırırken bunu herkese duyurarak değil, mümkün mertebe engelleme ve men etme yoluyla (gizlice), kınama ve azar yerine şefkatle yapmasıdır. Zira bunları (eleştiri ve men) açıkça yapmak hayâ perdesini yırtar, muhalefet cüretini miras bırakır ve kişiyi inatçılığa teşvik eder.*

---

<sup>88</sup>Hücvürî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 52, [krş. *Hakikat Bilgisi*,115].

<sup>89</sup> Gazâlî bu görevlere "Muallim Olan Mürşidin Vazifelerini Beyân" isimli bir bölümde yer vermiştir. Burada şeyh yerine "mürşit" kelimesini tercih etmiştir. Aynı zamanda mürşidi "muallim"; müridi ise "müteallim" sıfatıyla nitelemiştir. Şeyh-mürit ilişkilerinde "şeyh" kelimesini daha çok kullanan müellif, doğrudan öğrencilerin ve müritlerin eğitimini ele aldığı bölümde "mürşit" kelimesini tercih etmiştir. Dolayısıyla mürşit kelimesinin söz konusu dönemde kullanımının, çoğunlukla şeyhin eğitici-öğretici yönüne işaret için olduğunu düşünüyoruz. Hâlbuki Kuşeyrî ve Hücvürî de dâhil bundan önce "mürşit" kelimesini bir tip için ve açıkça şeyh yerine kullanan bir müellife rastlamadığımızı söylemeliyiz. Bu eserleri mümkün olduğunca dakik ve hassas şekilde inceleyerek bu kanaate varmış olsak da gözden kaçırdığımız herhangi bir ayrıntının olabileceğini de belirtmemiz gerekir.

<sup>90</sup>Nesâî, "Tahâret", 36: 22; İbn Mâce, "Tahâret", 16: 73.

*Mürşidin beşinci vazifesi, belli bir ilmi tahsil ettiren kişinin, aynı müridin önünde, diğer ilimleri kötüleyip aşağılamamasıdır. Yani mürşit, dil hocasının fıkıh ilmini kötülemesi gibi bir tasarrufta bulunmamalıdır.*

*Mürşidin altıncı vazifesi, müridi anlayabileceği şeyle sınırlaması ve onun aklının eremeyeceği şeyi ona iletmemesi ve yüklememesidir. Aksi takdirde müritte anlatılan şeyden kaçma ve hoşlanmama hâsıl olabilir ve akli bulanabilir.*

*Mürşidin yedinci vazifesi reşit olmayan ya da kavrayışı sınırlı olan müride kavrayışına uygun net bilgiler öğretmesidir. Bunun ardındaki ince manalardan bahsetmemelidir. O bunları toplar ve biriktirir, net ve açık olan şeye karşı rağbeti azalırken; kalbinde teşviş meydana gelir. O vakit her biri kendisinin ince ve dakik ilimler için ehil olduğunu zanneder.*

*Mürşidin sekizinci vazifesi, ilmiyle âmil olması ve sözlerinin fiillerini yalanlamamasıdır. Çünkü ilim basiretle; amel ise görmeyle idrak edilir. Görenler ise daha fazladır.<sup>91</sup>*

Robert Frager'e göre Gazâlî'nin bu düşünceleri şeyhin karmaşık görevini anlamada mükemmel bir rehberdir.<sup>92</sup> Gazâlî bu açıklamalarıyla bize, içinde bulunduğu dönemde şeyh tipinin/kavramının talim ve terbiye ağırlıklı misyonunu ve onun mürşit tipine evirildiğini göstermektedir.

### Sonuç

Şeyh, müritlik yolunda vazgeçilmez bir unsurdur. Şeyh kelimesi, kendi semantik alanında önderlik, rehberlik, uzmanlık gibi nitelikleri taşıyan bir terimdir. Tasavvufi bir terim olarak ilk devirlerden beri şeyh kelimesi, müritlere kılavuzluk etme ve onları irşat etme ehliyetine sahip sûfiyi ifade etmiştir. Erken dönem şeyhleri, ilk defa on dördüncü asırda İbn Abbâd er-Rundî tarafından vazifelerine ve rollerine göre bir tasnife tâbi tutulmuşlardır. Buna göre şeyhler "talim şeyhi ve terbiye şeyhi" olarak ikiye ayrılır. Talim şeyhi öğretime dayalı ve herkese lazım olan bilgileri telkin eden kişidir. Terbiye şeyhi ise manevi eğitime yönelik bir metot izleyen ve daha özel bir mürit kitlesine hitap eden kişidir. Rundî'ye göre ilk devir tasavvufunda üstlendikleri görev itibarıyla talim

<sup>91</sup>Gazâlî, *İhyâ*, 1: 53-55.

<sup>92</sup> Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, trc. İbrahim Kapaklıkaya, 5. Baskı (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005), 192.

şeyhlerinden söz edilebilir. Tarikatların teşekkül etmeye başladığı süreçte ise artık terbiye şeyhinden bahsedilebilir. Rundî bazı tasavvuf klasiklerinde yer alan bilgilere dayanarak yaptığı değerlendirmeler sonucunda, terbiye şeyhine sülûk yolunda bir ihtiyaç olmadığı fikrine varmıştır. İbn Haldûn ise keşf ve mücâhede gibi ciddi ve karmaşık aşamalarda bir mürit için terbiye şeyhinin şart ve lazım olduğu görüşündedir.

Bu türden kesin kategorizasyonlar ilk dönem eserlerinde yer almaz. Ancak bazı yakın dönem araştırmacıları da tasavvuf klasiklerindeki bilgilere dayanarak bu tür bir tasnifin yapılacağını iddia etmişlerdir. Onlar sınıflandırdıkları şeyh tiplerini belirli bir döneme hasretmişlerdir. Oysa ilk kaynaklarda yer alan veriler, şeyh-mürit ilişkisi ve şeyhin rolüne dair bu sınırlamaya daha temkinli yaklaşmak gerektiğini göstermektedir. Çünkü erken dönemde de terbiye şeyhliğinin varlığına işaret eden yahut IV./ ( X. ) asır sonrasında talim şeyhliğinden söz edilebilecek bilgilere rastlanmaktadır. O dönemde bir şeyhin, meclisine gelip gidenlerle bir öğretmen-eğitmen olarak alâkadar olmasının ve bunun niteliğinin izleri, şeyhin irşat usulünü ve görevlerini ele alan tasavvuf klasiklerinde sürülebilir.

Bir şeyhin erken dönemde hangi şeyh türünün rolünü yerine getirdiğini anlamaya çalışmak bir dereceye kadar önemli olabilir. Fakat ilk devir tasavvufunda şeyhin bir müşit olarak müridin terbiyesinde gözettiği bazı usullerin ve yöntemlerin neler olduğunu belirlemek de göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Zira bu, o dönemde hem ideal bir tip olarak şeyhin özelliklerini anlamaya hem de şeyhe biçilen kesin rollerin sıhhatini sorgulamaya yardım etmektedir. Soru-cevap, riyazet ve mücâhede, firâset (yoluyla tahlîl), şeyhin terbiye usullerinden bazılarıdır. Bu yöntemlerden ve uygulama tarzlarından bazılarının aynı zamanda şeyhte bulunması gereken hasletleri ve onun vazifelerini de teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Şeyhin niteliklerine ve eğitim yöntemlerine dair buna benzer pek çok sistemli tespit Kuşeyrî, Hücûvîrî, Gazâlî gibi sûfî müellifler tarafından ortaya konulmuştur.

### Kaynakça

Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

- Attâr, Ebû Hâmid Muhammed b. Ebi Bekr İbrahim Ferîdü'd-Dîn. *Tezkiretü'l-evliya*. Tahran: nşr. İran Milli Kütüphanesi, 2000.
- Attar, Ferîdüddîn. *Evliya Tezkireleri*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Avcı, Casim “Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 49. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Ayyıldız, Osman. *Şeyh-Mürîd İlişkilerindeki Psikolojik Süreçlerin Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2002.
- Bilgin, Beyza- Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. 5. Baskı. Ankara: Gün Yayıncılık, 2000.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lüga*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Ed. Chiabotti, Francesco ve diğerleri. *Ethics and Spirituality in Islam: Sufi Adab*. b.y.: Brill, 2016.
- Coşkun, Muhammet. *Seyr u Sülûk Çerçevesinde Mürîd ve Mürşîd Kimliği*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2018.
- Cour, A. “Şeyh”. *İslam Ansiklopedisi*. 11: 461-462. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Çift, Salih “Hatmü'l-Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005): 351-376.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. 8 cilt. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî. b.y.:Mektebetü'l-Hilal, ts.

- Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arkûsî. 8. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Fragar, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. trc. İbrahim Kapaklıkaya. 5. Baskı. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1302.
- Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Harrâz, Ebû Saîd. *et-Tarîku ilallah Kitâbu's-Sıdk*, thk. Abdulhalim Mahmûd. Kahire: Matbaatu Hassân, ts.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. nşr. Ahmed Rabbânî. Lahor: y.y., 1387/1967.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. Haz. Süleyman Uludağ. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâü's-sâil li tehzîbi'l-mesâil*. thk. Muhammed Mutî el-Hâfız. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 cilt. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. Cîze: Hicr, 1418/1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Nâsiru'd-Dîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997/1417.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.

- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Mârif, ts.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism the Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Mahmud Emîn en-Nevevî. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1400/1980.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevazin b. Abdilmelik b. Talha b. Muhammed. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Mahmud b. eş-Şerîf. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1409/1989.
- Malamud, Margaret. "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur". *International Journal of Middle East Studies* 26/3 (1994): 427-442.
- Meier, Fritz. "Khurāsân and the End of Classical Sufism". *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Translated By John O'kane. Leiden: Brill, (1999): 189-219.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb fi muameleti'l-mahbûb ve vasfi tarîkı'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. 3 cilt. Mısır: Dâru Sâdır, ts.
- Mevlânâ, *Mesnevî (Şark-İslam Klasikleri)*. 6 cilt. trc. Veled İzbudak. 5. Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *er-Riâye li hukûkillah*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *Risâletü'l-müsterşidîn*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 2. Baskı. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1391/1971.

- Muhasibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *er-Riaye: Nefis Muhasebesinin Temelleri*. trc. Şahin Filiz-Hülya Küçük. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb İbni Ali. *el-Müctebâ mine's-sünen (Sünen)*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 1420/1999.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Öngören, Reşat. "Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 50-52. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Renard, John. "Disciple". *Historical Dictionary of Sufism*. Maryland: The Scarcrow Press, 2005.
- Rundî, İbn Abbâd. "er-Resâilü's-suğrâ". *Mecelletu'l-Meşrik* nşr. Paul Nwyia Sj., 51 (1957): 4-101.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. trc. Ergun Kocabıyık. 3. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Seesemann, Rudiger. *The Divine Flood*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Silvers-Alario, Laury. "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the Shaykh al-Tarbiya and the Shaykh al-Ta'lim". *The Muslim World* New York: Skidmore College, 93 (2003): 69-97.
- Sühreverdî, Abdulkâhir Abdullah. *Avârifü'l-maârif*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Tabakātu's-süfiyye*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Taha Abdu'l-Bâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse ve Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.

- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Kitâbu Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn*. 2 cilt. İstanbul: Dâru Kahraman, 1984.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Kitâbu Hatmi'l-evliyâ*. thk. Osman İsmâil Yahya. Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1965.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Edebü'n-Nefs*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1413/1993.
- Türk, İdris. *Tarikatlar Öncesi Dönemde Mürşit-Mürîd İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. 3 cilt. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011.
- Wensinck, Arent Jan. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*. 8 Cilt. Leiden: Mektebetü Beril, 1936-1988.
- Yücel, Ahmet. "Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 50. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Zerrûk, Ahmed b. Ahmed. *Uddetü'l-mürîdi's-sâdik*. thk. es-Sâdik b. Abdurrahmân el-Guryânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 257-286

## **Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açından İdealar Eleştirisi**

*Ibn Sînâ's Ontological Criticism of The Theory of Forms Derived From Aristotle*

**Dr. Öğr. Üyesi Fevzi YİĞİT**

Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Philosophy, Nevşehir, Turkey  
[fevziyigit58m@hotmail.com](mailto:fevziyigit58m@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-9420-5186](http://orcid.org/0000-0001-9420-5186)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 25.06.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 18.09.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Yiğit, Fevzi. "Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açından İdealar Eleştirisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 257-286.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451388>

**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>

## Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açıdan İdealar Eleştirisi

Öz ► Metafiziği değişmeyen bilgisine ulaşmak olarak tanımlayan Eflâtun, idealar kuramını felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. İdealar kuramının kurucusuna göre, değişmeyen ile değişen ayrımı bir anlamda gerçek olsa da asıl olan ve değişmeyen "ideal varlık"tır. Aristoteles ise "hareket etmeyen hareket ettirici" fikrini kabul etmekle birlikte metafiziğin merkezine cevheri koyduğundan hocasının ikili âlem tasnifini yetersiz bulmuş, idealar kuramını eleştirmiş, varlık-mahiyet ayrımının temellerini atmış ve değişimi madde-suret bütünlüğü üzerinden açıklamaya çalışmıştır. İbn Sînâ ise varlık-mahiyet ayrımı üzerinden idealara karşı çıkmış ve mahiyetlerin kendilerinde varlıkları olan ayırık mevcutlar olmadığını ileri sürmüştür. Filozofların idealar konusundaki tavır alışları, metafiziğin konusuyla ilgili görüşlerine de yansımıştır. Eflâtun, metafiziğin konusunu "görünmeyen ve değişmeyen şey" olarak belirlemiştir. Aristoteles ise mevcudu "var olması açısından" inceleyerek hocasını aşmayı başarmış ancak cevheri mevcutla eşleştirmekle geriye düşmüştür. İbn Sînâ ise cevherin yerine mevcudu koymuş ve onu "var olması açısından" incelemeye karar vermiştir. Onun bu tavrı metafiziğin zirvesi ve kendisinden sonrası metafiziği belirleyen nihai tutum olmuştur.

**Anahtar Kavramlar:** İslâm Felsefesi, Metafizik, İdea, Tümel, Eflâtun, Aristoteles, İbn Sînâ.

### *Ibn Sînâ's Ontological Criticism of The Theory of Forms Derived From Aristotle*

**Abstract** ► Accordingly, Plato, defining metaphysics as achieving knowledge of the unchanging, placed this theory at the center of his philosophy. Although according to Plato the distinction between the changeable and unchangeable is true, the place of "ideal being" is the essential in the theory. Aristotle accepts the idea of a non-moving mover, but he places being at the center of metaphysics. Therefore, he finds his teacher's classification of the dual world unsatisfactory and criticizes the theory of forms. He laid the foundations of the distinction between being and quiddity and tried to explain the change over the distinction between matter and form. On the other hand, Ibn Sînâ opposed the theory over the distinction between being and quiddity. According to him, the quiddities are not discrete existents as having existence in themselves. The two philosophers' attitudes towards the theory also depend on their views on the real subject of metaphysics. Accordingly, Plato has determined the subject of metaphysics as the invisible and unchanging things. Aristotle, on the other hand, managed to overcome his teacher by examining "being qua being" but fell backwards by identifying substance with being. Ibn Sînâ, on the other hand, replaced substance with being and decided to examine "being qua being". This approach of him became the pinnacle of the metaphysics and the final attitude that determined the metaphysical inquiries after him.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Metaphysics, Idea, Universal, Plato, Aristotle, Ibn Sînâ.

### Extended Abstract

When it comes to Ibn Sînâ (Avicenna, d. 428/1037) *forms* were interpreted as rational forms in Demiourgos. The idea of “partaking” was being explained around the theory of emanation since rational forms were placed in the position of an intermediary. Then it can be argued that Platonist commentators succeeded to overcome Aristotle’s criticisms against *forms* and developed new interpretations that can eliminate inconsistency between Plato and Aristotle.

Plato had developed his philosophy on the basis of the *forms* but never abstained to make amendments in the course of time. The source of the theory of forms is the effort to transform the view of the dual world into the view of the mono world. Thus Plato, in the footsteps of his teacher Socrates, achieved to have the knowledge of the universal. However, intellectual universals are reflections of the *forms* which are in and of itself the truth. In any case, Plato who can be named as the founder of essentialist philosophy presented an important difficulty for the Islamic philosophers. It can be argued that Plato fell short of explaining why the One assumed different appearances, although he appeared successful attaching the visibles to the One. He also intermingled the universals and the being which is the essence of the all existence each other, since he could not examined the existence in terms of existence *qua* existence. In order to overcome this confusion, his disciple should step in.

According to Aristotle, essences cannot be existent apart from beings. Things that deserve to be called essence are beings. There is no relationship between the nature and mathematical sciences. This postulate caused him to incline towards biology, and also impeded mathematical applications in technical sciences and cosequently the development of the sciences. The idea of “partaking” necessitates both that the thing should have to discrete causes and between the thing and its idea there should be another third thing’s being. Since the essences come out of the essences only, the universals cannot be causes of the particulars. Aristotle’s this idea was based on the idea of primordiality of the world. *forms* are not strong enough to explain the motion and transformation in the world. The same incapability is valid much in terms of defining the *forms* of the composite beings. Because, the *forms* of the elements of a simple being composed of many composites should come together. And this is non-sense. The criticism that since discrete beings do not have substance, then they are not universal, is lacking in Aristotle. The vagueness of the

distinction between the being and the essence weakened Aristotle's criticisms. Since the problems such as the unity of the existence, the basic structure of it, and separation of it were not addressed enough, solution to the problem of the *forms* delayed.

In sum, actual equivalent of the concept "existent" which underlies the philosophy of Ibn Sīnā is all tangible beings whether rational or material. It is only used to reflect the essential and occasional qualities. Since a personal being is not an intellectual being, it cannot be envisioned to attach it to many beings. However, universals can be used as attributes of the existent. Ibn Sīnā, on the one hand accepted universals as existent in the knowledge of the God -befitting His glory-, on the other hand criticized Plato due to the theory of *forms*.

As it is seen till this point, consequently, there can only be an existential unity and relationship between the visible and the *forms*. To claim the opposite is difficult, however Ibn Sīnā's aim was on this direction. Thus, it can be ascertained that the Necessary Being do not act other than giving existence to the possible essences. In other words, the conception of possible beings is equivalent to the conception of the ideal being.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Metaphysics, Idea, Universal, Plato, Aristotle, Ibn Sīnā.

## Giriş

Makalenin konusunu; Eflâtun'un (ö. m. ö. 347) ortaya attığı idealar/küllîler kuramını, Aristoteles'ten (ö. m. ö. 322) hareketle -ontolojik boyutları açısından- İbn Sīnâ'nın (ö. 428/1037) nasıl değerlendirdiği oluşturmaktadır. Böylece dolaylı olarak metafiziğin konusuna da işaret edilmiş olacaktır. Görünen o ki metafiziğin konusunu ve yöntemini ortaya koymada İbn Sīnâ haleflerine belirgin bir üstünlük sağlamıştır. Bununla birlikte o, idealar eleştirisini Aristoteles düzeyine vardırılmamıştır. Bu durum, hem Aristoteles'in iddialarını yenilemeye gerek görmemesinden hem de bazı noktalarda Eflâtun'u Aristoteles'ten daha iyi anlamasından kaynaklanmış olabilir. Keza İbn Sīnâ üzerindeki Yeni Eflâtuncu tesirin bunda etkisi olmuş olabilir.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

Metafizik, varlık bilgisinin bedihi olduğu esası üzerine inşa olunur. Varlığa dair bedihi bilgi, insanda benlik bilinci şeklinde de kendini gösterir.<sup>1</sup> Benlik bilgisi tikel bir bilgiyken şeylerin bilgisi ise tümeldir. Bu noktadan hareketle Eflâton, mantık ilmi cihetinden, genelliğin nesnelere değil de kavramlarda olduğunu fark etmiştir. Bu açıdan idealar âlemi bir tümeler âlemidir. Ancak burada ontolojik genellekle mantiki tümelliğin birbirine karıştırılması gibi önemli bir hata işlenmektedir. Tümel, bir genel kavramın kaplamasının ve ortak özelliklerinin tamlığı ve eksiksizliğini belirtir. Genel ise aynı türden nesnelere ortak özelliklerini ifade etmeye yarar. Uygulamada hiçbir genel kavram tümel değildir. Fakat bu bir mantık sorunu değil, epistemolojik bir sorundur.<sup>2</sup>

İslâm felsefesinde biraz da İslâm'ın etkisiyle tikellerin bilgisine ermeye ilgili olarak genel bir şüphe duyulmuştur. Asıl ve kalıcı yurdun, gayb âlemi olduğu kabul edilmiş, bu kabullenişin idealar kuramının ifade ettiği anlamla yakınlığı olduğu düşünülmüştür.<sup>3</sup> Örneğin, en otantik müslüman düşünürlerden birisi olan ve birçok yeni Eflâtuncu öğeyi hiç çekinmeden kullanan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), tikel bir nefsin doğasını bir canlının annesine, ruhunu ise o canlının babasına benzetir. Dahası ilahi sureti neredeyse insanın kendisiyle eşleştiren İbnü'l-Arabî, onun hemcinsinin birbirine olan benzerliğinden daha yetkin bir şekilde her insanda bulunduğunu bildirir. Onun bu gibi ifadeleri yanında geliştirmiş olduğu “ayân-ı sâbite” kavramı, neredeyse idea kavramının birebir karşılığı olarak kabul edilebilir.<sup>4</sup>

İbn Sînâ'ya kadar ulaşan Yeni Eflâtuncu mirasta idealar Demiourgos'taki akli suretler biçiminde yorumlanmıştır. Yani idealar mevcut şeylerin asılları olmaktan çok, gerçek âlem ile görünürler âlemi arasında aracı sebeplere indirgenmiş;<sup>5</sup> dahası Plotinus (ö. 270), ideaları akılla özdeş kabul etmiştir.<sup>6</sup> Bilindiği üzere Yeni Eflâtunculuğu karakterize eden şey akıldan pay alma

<sup>1</sup> Ömer Türker, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015): 10.

<sup>2</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 11. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 63-64.

<sup>3</sup> Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Giriş*, trc. Şamil Öçal-Metin Özdemir (Ankara: Hece Yayınları, 2014), 95.

<sup>4</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 7: 235.

<sup>5</sup> İbrahim Halil Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 365-366.

<sup>6</sup> Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, 54.

temelinde gerçekleşen sudur/nüzul fikridir. Böylece Eflâtuncu şarihler, Aristoteles'in idealar eleştirisinden kurtulma ve Aristoteles'le Eflâtun arasında bu konuyla ilgili bir uyumsuzluk bulunmadığını ispat etme yoluna girmişlerdir.<sup>7</sup> Konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'nın böyle bir endişe içerisinde olmadığı malumdur. Şimdi sırasıyla Eflâtun, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın idealar kuramına dair düşüncelerini incelemeye çalışalım.

### 1. Eflâtun'un İdealar Kuramını Ortaya Atışı

Eflâtun, sistem kuran ilk metafizikçi unvanını almaya layık görülmüştür.<sup>8</sup> Ona göre, epistemolojik açıdan her zaman dile getirilmeye çalışılan ve felsefi bir sistemin etrafında örüldüğü ana fikir, en sağlam ve en temel fikir olmalı; onunla uzlaşan her fikir doğru, uzlaşmayan ise yanlış sayılmalıdır. Onun felsefesinde bu metafiziksel ana fikir, idealar kuramıdır.<sup>9</sup> Bu kuram gerçekle yani değişmeyen ile görünen yani değişen arasındaki ayrıma dayanır.<sup>10</sup> Bu ayrım üzerinden ifade etmek gerekirse filozof, gerçeğin yani değişmeyenin bilgisine ulaşan kişidir.<sup>11</sup>

Öyleyse idealar kuramının özünü şu düşüncenin oluşturduğu söylenebilir: Gerçeklik sahibi asıl varlık, beş duyuyla idrak edilen görünürlerden ibaret olmayıp tür ve nitelik sahibi varlıklara işaret eden idealardır.<sup>12</sup> Her ne kadar bu teori Eflâtun tarafından başlangıçta siyasi saiklerle ileri sürülmüş olsa da sonrasında yine onun tarafından kendisine evreni açıklama görevi verilmiştir. Ayrıca temelde Eflâtun; Sokrates'in (ö. m. ö. 399) ahlaki öğretileri sağlam bir felsefi zemine oturtma ve böylece ahlakın değişmezliğini temin için değişmeyenin bilgisini ortaya koyma gayretinden etkilenmiştir. Sonuç olarak bu

<sup>7</sup> İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 51- 56.

<sup>8</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 10. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 190, 198.

<sup>9</sup> Eflâtun, *Phaidon*, trc. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 100a.

<sup>10</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, trc. Muammer Sencer, 3 cilt (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 1: 231.

<sup>11</sup> Eflâtun, *Devlet*, trc. Sabahhatin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, 32. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 484a.

<sup>12</sup> İslam felsefesinde bu temelde gerçekleşen tartışma, varlık ve mahiyet ayrımı üzerinden gerçekleşecektir. Eflâtun idealist tutumuyla mahiyetçi bir felsefenin en önde gelen temsilcisi olacaktır.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

kuram, kendisinden önceki açıklamalarla karşılaştırılınca gerçek anlamda metafizik sayılabilecek ilk kuramdır.<sup>13</sup>

Eflâtun, idealar kuramını geliştirirken birçok filozofun etkisi altında kalmış ve zaman içerisinde kuramını sürekli olarak gözden geçirmiştir. Ruhun ölümsüzlüğüne inanan ve matematiksel izahlarla varlığı açıklamaya çalışan Pisagorculardan başka, duyulur dünyanın sürekli değişkenliğini vurgulayan Herakleitos (ö. m. ö. 475) ve varlığın değişmezliğini fark eden Parmenides'ten (ö. m. ö. 540) etkilenmiştir.<sup>14</sup> Ancak onun başarmaya çalıştığı asıl şey, adı geçen iki filozofun görüşlerini uzlaştırmaya çalışmak olmuştur. Eflâtun, başlangıçta Parmenides'in varlık kuramının etkisiyle ideaları hareketsiz, zaman dışı ve değişmeyen varlıklar olarak tasarlamıştır. Fakat bu şekilde idealarla oluş ve bozuluş âlemi arasında bağlantı sağlanamadığını fark edince duyusalların idealarından pay aldığını söylemiştir.<sup>15</sup>

Onun kuramını nasıl temellendirdiğine gelince, Eflâtun'a göre, "Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir?" sorusunun cevabını teşkil eden idealar; "Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?" sorusunun cevabı olan duyulurların asılları olarak tesis edilmiştir. Birincileri, düşüncesinin yardımıyla akıl sezinlerken ikincileri ise duyular tasarlamaktadır. Şu halde ikinciler oluş ve bozuluşa tâbidir. Oluşa tâbi her şey bir neden zoruyla meydana gelir. İşte bu anlamda idealar görünürlerin nedenidir.<sup>16</sup>

Bunun gibi bütün güzelliklerin kendisinden doğduğu güzellik ideası da bütün güzellerden önce ezeli ve ebedi olarak vardır. Bu yönüyle idea en gerçek varlıktır. Ancak onun görünüm ve varoluş kazanmadan bilinmesi mümkün değildir. Bunun gerçekleşmesi için görünürlerin ondan pay alması gerekmektedir. Bu durum ideada ne bir artış ne bir azalma meydana getirir.<sup>17</sup> Bütün ideaların en üstünü "iyi ideasıdır". Sokrat'ın ahlaki iyisinin Eflâtun'da ontolojik boyut kazandığına göre "iyi" nesnelere sadece ahlaki olumluluk

<sup>13</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 198-200.

<sup>14</sup> Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, 1: 233; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 201.

<sup>15</sup> Eflâtun, *Sofist*, trc. Furkan Akderin, Yay. Haz. Ahmet Cevizci (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 93; Eflâtun, *Timaios*, trc. Erol Güneş-Lütfi Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 37.

<sup>16</sup> Eflâtun, *Timaios*, 28.

<sup>17</sup> Eflâtun, *Symposion (Şölen)*, trc. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 157.

kazandırmaz, aynı zamanda bilinirlik, öz ve varoluş da kazandırır. Ancak bu öz ve varoluş değişmezliğin simgesi olan varlığa yani ideaya dayanır.<sup>18</sup>

Buna göre örneğin belirli bir kediye işaret eden “kedi” sözcüğü, ideal kediyle ortak bir yapıya sahip birçok kediden birisini gösterir. Gösterilen kedi, ideal kediyle az çok farklıdır. Çünkü çok sayıda kedi vardır. Şu halde gerçek olan kedi ideal olanken işaret edilen ise gerçek kedinin görüntüsüdür.<sup>19</sup>

Görüleceği gibi idea ve görünürler arasında yapılan bu ontolojik ayrım, kozmolojik olarak Eflâtun'un ikili bir âlem tasnifine gitmesine neden olmuştur. Aslında bir olan bu iki âlem sanal olarak ikiye ayrılmış doğru bir çizgiye benzer. Bu âlemlerden bilinir olan simgeleneni diğeri ise simgeyi temsil eder. Buna göre bilinir âlem asıl iken görünür âlem gölge ve yansımadır.<sup>20</sup> Eflâtun'un varlık anlayışında idealar âlemine dair kullandığı en dikkat çekici sembol, gölge sembolüdür. Çünkü bu sembol, göreliden mutlak olana, bileşikden basite, maddi olandan maddi olmayana ve görünenden asıl olana zihinsel geçişin en dolaysız araçlarından biridir. Şu halde idealar, görünür âlemin varlığı ve bilgisinin kendisine bağlı olduğu gerçekliklerdir. Yani idealar görünürler âleminin varlık sebebidir. Bu durumda sadece görünürlerden oluşan bir âlem tasarlamak imkânsız iken sadece idealardan oluşan bir âlem tasarlamak mümkündür.<sup>21</sup>

Başka bir anlatımla Eflâtun'a göre Tanrı, nesnelere yaratırken bu ilk örneklerle bakmıştır. Ancak nesnelere idealardan pay alması iki ayrı nesne arasındaki gibi bir ilişki değildir. Dolayısıyla pay alma ve bulunma “zuhur” ve “görünüm” şeklinde anlaşılmalıdır. Yani idealar ilk örneklerdir; yeryüzündeki oluş içinde bulunan nesnelere ve duyusal varlıklar ise bunların yansısı, kopyaları ve görüntüleridir. Öyleyse biri asıl, öteki de bunun kopyası olduğundan görünür dünyanın gerçeklik derecesi, idealar dünyasınınkinden daha azdır.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Eflâtun, *Devlet*, 509-b.

<sup>19</sup> Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, 1: 233.

<sup>20</sup> Eflâtun, *Devlet*, 509-d.

<sup>21</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 200-201.

<sup>22</sup> Eflâtun, *Parmenides*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say, 2016), 98; bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 70-71.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

Bunun için Eflâton'a göre varlık kelimesi değişime tâbi olmayan ve gerçek anlamda var olan şeyler için kullanılmalıdır. Mevcut şeyler için "bir şey, herhangi bir, bu, şu" gibi değişmeyen şeyleri değil, bunun yerine ortaya çıkmayı ifade eden kelimeleri kullanmalıyız.<sup>23</sup> Anlaşılan *Timaios* ile *Theaitetos* diyalogunun ilgili bölümleri beraberce okununca Eflâton'un mahiyetçi felsefeden varoluşçu felsefeye yöneldiği söylene de bu yönelimin ürünlerini almak için uzun zaman beklemek gerekecektir.

Felsefe dünyasının en meşhur benzetmelerinden birisi idealar kuramına dair Eflâton'un geliştirmiş olduğu mağara benzetmesidir. Olmakta olan ile yüce ve değişmez varlığın gerçekliğine işaret eden bu benzetmede, mağaradan maksat görünür dünyadır. Mağarayı aydınlatan ateş ise güneşin yeryüzüne vuran ışığıdır. Mağaradan çıkışı sembolize eden yokuşu tırmanma hareketi, yukarı âlemdeki güzellikleri seyretmek için ruhun düşünülürler dünyasına yükselişidir. Duyumsanan dünya "iyi ideası" tarafından kuşatılmıştır. Ancak insanın bu kuşatmayı algılaması zordur. Bu zorluğu aşmak, bütün iyinin ondan geldiğini anlamaya bağlıdır. Görünür âlemde ışığı yarattığı gibi insanın iç dünyasında doğruluk ve kavrayışı da yaratan odur. Doğruluk ve kavrayış bilgece davranışların nihai sebebidir.<sup>24</sup>

Şu halde Eflâton'a göre en önemli idea iyi ideasıdır. Onun yeryüzündeki karşılığı güneştir. Güneş nasıl ki dünyada eşyaları görünür kılıyorsa bunun gibi zihin de idealar vasıtasıyla görür ve düşünür. Oysa insan karanlıklara karışmış oluş ve bozulmuş âlemine baktığında sadece salt sanıya sahip olur. İyi ideası sadece özneye bilgi edinme gücü vermez nesnelere de gerçeklik kazandırır. Hakikat ve bilgi aynı zamanda güzel olandır.<sup>25</sup>

Şu halde gerçek bilgiye ulaşmayı isteyen kişi aslında gerçek varlığa ulaşmayı istiyor, demektir. Aksi durumda olan kişi sanıların peşindedir. Gerçeğe ulaşmaya karşı içinde beslediği sevgiden ödün vermeyen kişinin ruhu, bilgiye yatkın olması sayesinde her şeyin özünü arar. O özün kendisini ifade eden gerçek varlığa yaklaşan ise onunla birleşir. Bu birleşme doğru ve öz düşünceyi

<sup>23</sup> Eflâton, *Theaitetos*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 47.

<sup>24</sup> Eflâton, *Devlet*, 517-b,c.

<sup>25</sup> Eflâton, *Devlet*, 508-c; Eflâton, *Parmenides*, 103.

bulmak ve bilgiye dayalı gerçek hayatın tadına varmak demektir. Ancak bu kişi doğum sancularından kurtulabilir.<sup>26</sup>

Sonuç olarak Eflâton varoluşu, var olanın neliğini açıklayarak ortaya koyar. Yani idealar oluşumun nedeni değildir. Onun felsefesinde ideaların tek tek mevcut şeylerin var olma nedeni olmasından bahsedilse bile bu kayıt geçerlidir. Demiourgos, idealara bakarak evrene mümkün olan en iyi şekli vermiştir. Bunun gibi ideal formlar da dış dünyayı biçimlendirerek bizim için kavranılır hale getirmektedir.<sup>27</sup> Şu halde Eflâton'un idealarının iki çeşit vazifesi olduğu söylenebilir: âlemin ontolojik modeli olma ve gerçek bilgiye ulaştırma.<sup>28</sup>

Son olarak idealar kuramının gelişiminden bahsetmek gerekmektedir. İdealar kuramının gelişmemiş formuna göre her şeyin bir ideası vardı. Ayrıca pay alma fikri, birçok güçlüğün ortaya çıkmasına neden oluyordu. Eflâton, idealar kuramının ilk eleştirilerini *Parmenides* diyalogunda kendisi yapmıştır. Bazı yorumcular *Theatetus*'ta idealardan bahsetmediğinden dolayı onun bu kuramdan vaz geçtiğini düşünmüştür.<sup>29</sup> Eflâton'un kendi eleştirisi üç başlık altında toplanabilir:

1. Bir ve aynı olmaklık yönünden ideanın, pek çok şeyde bulunması mümkün değildir. Örneğin idealar pek çok şeyin üzerini örten bir örtüye benzetilse üzeri örtülü her bir tikel, örtünün ancak bir parçasıyla eşleştirilebilir. Bu durumda ya idealar ile tikeller arasında mutabakat sorunu ortaya çıkar. Ya da ideanın parçalanması gerekir.<sup>30</sup> Buradan anlaşılan idealar kuramının ilkel formunda idealar, görünür varlıklara benzetilmiştir. Eflâton yukarıda geçtiği gibi görünür nesnelere doğrudan nedenlerinin görünür nesnelere olduğunu kabul etmiştir.

2. Diğer bir sorun "üçüncü adam" sorunudur. Bu sorun, tikellerin idealardan benzerlik yoluyla pay almaları düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, idea ve tikeller birbirine benzemek zorundadır. Bu zorunluluk

<sup>26</sup> Eflâton, *Devlet*, 518-d.

<sup>27</sup> Fadime E. Özkan, *Platon'da Var Olma İle İdea Arasındaki İlişki ve Yeni Platoncu Yorumu Üzerine Bir Karşılaştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, 2018), 76-79.

<sup>28</sup> Köksal, *Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Farabi'nin İdealar Kuramının Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009), 108.

<sup>29</sup> Tuba Köksal, *Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Farabi'nin İdealar Kuramının Rolü*, 111.

<sup>30</sup> Eflâton, *Parmenides*, 96.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

ortaya yeni bir idea çıkmasına neden olacak; onun benzediği idea başka bir ideanın meydana çıkmasına sebep olacak ve bu böyle sonsuza kadar devam edecektir. Öyleyse benzer olmaları bakımından tikel mevcutlar, idealardan pay almamalıdır. Ve yine “eşitlik suretinin örneği” eşitlik suretinin kendisiyle aynı olmamalıdır. Eflâtun’a göre her ideanın örneklerinin birbiriyle benzer olduğunu söylemesi “üçüncü adam” itirazını gerektirmez.<sup>31</sup> Şöyle ki bir suretin örneği olan tikel, aynı suretin başka bir örneği olan başka bir tikele benzeyebilir. Eşitlik ideasına bağlı her bir örnek, özdeşlik ilkesi gereği kendisi ile aynı iken diğer örneklerle benzerdir. Yani eşitlik ideasının iki örneği birbirleriyle hem benzerlik, hem de farklılık taşır. Sonuç olarak mevcut bütün eşitlikler, eşitlik ideasıyla benzerdir; fakat aynı değildir.<sup>32</sup> Eflâtun’un söylediklerinden anlaşılan şey; zihinde yerleşik külli bir kavramın ifade ettiği anlam kümesine dâhil bireylerin, dış dünyada birbirlerine benzeyeceği ancak varlıklarının farklı olacağı yönündedir.

3. Üçüncü sorun ise, ideaları bilmenin, bu dünya ve içindeki duyusalları bilmeye bir katkı sağlamamasıdır. Çünkü duyusallar, birbirlerinden doğmaktadır; idealardan değil.<sup>33</sup> Yine duyusalların isimlendirilmesi idealara bakılarak yapılmaz. Mesela bir köleye köle adı, dış dünyadaki efendisinden hareketle verilir. Çünkü efendisinin onu azat etmesi durumunda köle ismi ondan düşer.<sup>34</sup>

İdealar konusunda Russell’in (ö. 1970) ciddi bir eleştirisi vardır. Ona göre Eflâtun pay alma fikrini, görelî/bağıntı kategorisini anlayamadığından ortaya atmıştır. Eflâtun “a”, “b”den büyük, “c”den küçükse “a”nın hem büyük hem de küçük olmasını çelişkili bir durum olarak değerlendirmiştir. Buna göre “a”nın hem büyüklük hem de küçüklük ideasından pay alması gerekir.<sup>35</sup>

Yine Eflâtun’un tüy, çamur ve dışkı gibi şeylerin ideası olmadığına karar vermesi yaptığı iyileştirmenin bir sonucudur.<sup>36</sup> Çünkü bu şeyler, ideal değer ve karşılıkları olan şeyler değildir. Zamanla Eflâtun’un ideası olan şeyleri dört

<sup>31</sup> Eflâtun, *Parmenides*, 99.

<sup>32</sup> Eflâtun, *Parmenides*, 97.

<sup>33</sup> Bu güçlü eleştiriyi Aristoteles de dile getirmiştir. Eflâtun’un kendisini eleştirmesi objektifliğin ve felsefi tutumun bir gereğidir. Ancak büyük ve öncü filozoflar bunu layıkıyla yapabilmektedir.

<sup>34</sup> Eflâtun, *Parmenides*, 100.

<sup>35</sup> Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, 1: 240.

<sup>36</sup> Eflâtun, *Parmenides*, 95.

başlık etrafında topladığı söylenebilir: ahlaki ve estetik değerler; niteliksel anlamlar; türler ve özsel doğalar.<sup>37</sup>

Yirminci yüzyılda Batı'da yetişen ender metafizikçilerden birisi olan ve aynı zamanda Eflâtun ve İbnü'l-Arabî çizgisinde bir metafizik inşa etmeye çalışan Schoun'a göre, İlke ile tezâhürü arasındaki ilişkiyi, idea ve görüntüsü arasındaki ilişki içerisinde açıklayabiliriz. Şu halde ilkenin tezahür biçimlerini evren içerirken İlke de evrenin ilk örneklerini yani ideaları kendi içerisinde barındırır. Başka bir ifadeyle Tanrı dünyada kutsal nesnelere aracılığıyla ve dünya da Tanrı'da İdealar aracılığıyla mevcuttur.<sup>38</sup>

Eflâtun'a dair yapılan bu izahlardan şu sonuçlar çıkartılabilir: İdealar ve görünür şeyler var olmakta birleşmekle birlikte idealar varoluşa tâbi değildir. Yani varoluşa tâbi şeyler ideaların sahip olduğu değişmezlik, ebedilik vb. gibi niteliklere sahip değildir. Hakikati elde edebilmek için değişmeyen yani ideanın ve onun zihinsel yansıması olan tümelin bilgisine ulaşmak gerekir. Eflâtun değişmeyen bilgisini şeylerin mahiyetlerinde görmekle mahiyetçi felsefenin kurucusu olmuştur. Hâlbuki şeyler, değişmezliğe sahip asıl gerçeklikler olmayıp zihinsel tümel çıkarımlardır. Bu açıdan Eflâtun, İslâm filozoflarına önemli ve zor bir güçlük armağan etmiştir. Denilebilir ki Eflâtun görünürleri Bir'e bağlamakta başarılı görünmekle birlikte Bir'in niçin farklı görünümlere büründüğünü açıklamakta yetersiz kalmıştır. Ayrıca varlığı varlık olması açısından değerlendirememiş olması yüzünden külliler ile bütün varoluşun kendisine dayandığı varlığı birbirine karıştırmıştır. Bu karışıklığın aşılması için öğrencisi Aristoteles'in devreye girmesi gerekmektedir.

## 2. Aristoteles'in İdealar Kuramı Eleştirisi

Aristoteles, idealar fikrinin doğuşunu şöyle açıklar: Herakleitos'a göre, sürekli bir akış içerisinde olan duyulurlardan hareketle bilim ve felsefe yapma imkânı olmadığından bazı kalıcı şeylere ihtiyaç vardır. Her ne kadar değişmeye dair Parmenides önemli açıklamalar yapmış olsa da tümeller ve tanımlara ulaşabilmeyi başaran ilk kişi Sokrates'tir. Ancak o, bu ikisine cisimsel

<sup>37</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 206-207.

<sup>38</sup> Frithjof Schoun, *Beşer Tecellisi*, trc. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 67.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

varlıklardan ayırık bağımsız bir varlık izafe etmemiştir. Eflâtun ise tümeller ve tanımları ayırık varlıklar kabul ederek onları idealar diye isimlendirmiştir.<sup>39</sup>

Aristoteles'in meşhur şarihlerinden İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre, küllînin varlığından şüphelenmek için bir sebep yoktur ancak onun mahiyeti tartışmalıdır.<sup>40</sup> Yine ona göre, Eflâtun'u idealar fikrine götüren sebep; cins ve türün fertleri arasında sürekli olarak gerçekleşen benzerliktir. Bu benzerliğin sebebi oluş âlemi olamaz. Çünkü bu durumda bir türün kısa zamanda kaybolması gerekirdi. Eğer idealar olmasaydı oluş âlemine rastgelelik hâkim olurdu. Şu halde Eflâtun, şeylerin tanımlarını oluşturan ve onları değişimden koruyan öz ve suretlere idealar adını vermiştir.<sup>41</sup>

Aristoteles'e göre matematiksel nesne ve ideaların tözler olduklarını ileri sürenlerden bazıları bu varlıkları iki farklı tür olarak ele almakta, bazıları ise bunların her ikisinin tek bir gerçeklik olduğunu söylemektedir. Diğer bir gruba göre ise yalnızca matematiksel nesnelere, tözlerdir.<sup>42</sup> Matematiksel gerçeklikler duyusal varlıklar gibi dışsal gerçekliğe sahip tözler olamazlar. Ayrıca matematiksel gerçekliklerin nesnel olarak cisimlere yerleşmiş olduklarını düşünmek de mümkün değildir. Çünkü bu durumda iki cismin bir mekânı aynı anda doldurması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Bu imkânsızlığın bir şekilde aşıldığı düşünülse bile duyulurlara yerleşmiş matematiksel şeylerin duyulurun bölünmesiyle bölünmesi gerekir ki bu da matematiksel olanın tanımına aykırıdır.<sup>43</sup> Bunun gibi sayıların idealar olması da mümkün değildir. Aksi durumda sayılar arasında toplama yapma imkânı kalmayacaktır.<sup>44</sup>

Aristoteles'in nazarında yalnızca tözlerden pay alınabilir. Çünkü ilineksel olarak pay alma yoktur.<sup>45</sup> Eşeyli üreyen ve evrimini tamamlamış bütün canlı varlıklar doğal olarak üreme eğilimindedir. Bu eğilim aynı zamanda Tanrısal olana mümkün olduğunca katılmak eğilimidir. Bütün canlılar doğaları gereği üremeyi erek edinirler. Bireysel varlıklar ezeli ve Tanrısal olmadıklarından ancak

<sup>39</sup> Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 1078b, 15-25-35.

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, trc. Muhittin Macit, 2 Cilt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1: 398.

<sup>41</sup> İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 1: 140-142.

<sup>42</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1076a, 15-20.

<sup>43</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1076b, 5, 1077a, 35.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1080b, 25.

<sup>45</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1079a, 20.

kendilerince Tanrısal olandan pay alırlar. Çünkü oluş ve bozulaşa tâbi bütün mevcutlar aynı ve sayısal olarak bir kalmaz. Şu halde “her varlığın Tanrısalından pay alma oranı farklıdır; kimi daha çok, kimi daha az ve her varlık ezeli ve Tanrısalından pay alabildiği ölçüde, ezeli ve Tanrısalına katılır; böylece bizzat kendi olarak değil; fakat kendine benzer olarak kalır; sayısal açıdan bir değil; fakat özgül olarak bir kalır.”<sup>46</sup> *Peri Psukhes* kitabında geçen bu pasaj Aristoteles sistemine aykırı gibi görünmekle birlikte onun idealara tümüyle karşı gelmediğini göstermesi açısından önemlidir. Yani kendi felsefi anlayışı içerisinde kaldığı müddetçe idealar fikri kabul edilebilir. Aristoteles’in idealara itirazları şöyledir:

Eğer bir şey “kendinde bir”den pay alırsa, ezeli-ebedi olandan da pay almış olur. Bu durumda ise “kendinde bir”den tözsel; ezeli-ebedi olandan ise ilineksel olarak pay alır. Hâlbuki ilineksel pay alma mümkün değildir. Şu halde bir şeyden iki yönden pay alınması mümkün değildir.<sup>47</sup>

Aristoteles’e göre saf bir hayal ürünü olan ideaların varlığını ispat ettiği söylenen hiçbir kanıt ikna edici değildir.<sup>48</sup> Bununla birlikte duyusal anlamda töz olan şeyi ifade eden anlam, zihinsel töz (ikincil töz) diye ifade edilir. Çünkü zihinde olan şey töz olmazsa “çokluğun birliğinin” bu çokluktan ayrı olduğunu söylemenin anlamı kalmaz. Eğer idealarla onlardan pay alan şeyler arasında bir form özdeşliği varsa idealarla bu varlıklar arasında orta bir şey olacaktır. Bu da üçüncü adam çıkmazına neden olacaktır.<sup>49</sup>

Aristoteles, *Metafizik*’in başka bir yerinde pay alma düşüncesini şöyle geçersiz kılmaya çalışır: “Yok oluşa tâbi olan ikilerle, matematiksel dolayısıyla çok olan, ama ezeli-ebedi olan ikiler arasında ikilik bakımından birlik ve özdeşlik olacaktır da kendinde iki ile herhangi bir özel iki arasında bu birlik ve özdeşlik niçin olmayacaktır. Eğer aralarında bir özdeşlik yoksa sadece isim ortaklığı kalacaktır.”<sup>50</sup> Yani matematiksel şeyler duyulur şeylerle birlik

<sup>46</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*, trc, Zeki Özcan, 4. Baskı, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 88.

<sup>47</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1079a, 25-35.

<sup>48</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1079a, 5.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 990b, 15. Yukarıda geçtiği üzere bu paradoks şu şekildedir: İki şey arasındaki benzerlik bir gerçeklikse bu gerçeklik üçüncü bir şeyin var olmasını gerektirir. Ahmet ile İdeası formda özdeşse buradan üçüncü bir adamın ortaya çıkması zorunludur.

<sup>50</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1079a, 25-35.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NIN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

içerisindeyse mesela ikinin “kendinde iki ideasıyla” aynı olması gerekir. Hâlbuki aynı olmadığından pay alma savı geçersizdir.

Aristoteles'e göre, ideaların töz olup duyuşsal varlıkları hareket ettirmesi ve onların değişim nedeni olması gerekir. Hâlbuki böyle değildir. Şu halde idealardan pay alma sözü; şiirsel ve boş bir sözdür. Örneğin Sokrates'in oğlu, insanlık denilen bir ideadan değil, Sokrat'tan bir pay alır. Pay almayı savunan bazı filozofların pay almadan kastı, “nefsin bilgiyle birleşmesi” diğer bazılarının kastı ise “ruhun bedenle birleşmesi” gibi bir şeydir. Bu tür açıklamalar makbul sayılırsa aslında hiçbir şeyin gerçek anlamda açıklaması yapılamayacaktır.<sup>51</sup> Şu halde Eflâtun'un idealar kuramı bağlamındaki temel eksikliğinin “kuvve ile fiil arasındaki ilgiliyi anlayamaması” olduğu söylenebilir.

Aristoteles'in idealara yönelik en ciddi eleştirisi mürekkep varlıklar üzerindedir. Şöyle ki, mürekkep bir varlık kendi şahsında bir olmakla beraber modeli yönünden çoktur. İdealar yani “kendinde hayvan”, “kendinde insan” ve “kendinde at” mevcutsa, ya hayvan sayısal olarak tek ve aynı şey olur veya o, her türde farklı bir şey olur. Ancak onun tanımda bir ve aynı şey olduğu açıktır; çünkü hayvan kavramı, insan için de at için de aynıdır. O halde eğer bir birey ve bağımsız bir varlık olan “kendinde insan” varsa, onun kendilerinden meydana geldiği hayvan ve iki ayaklı da zorunlu olarak bireysel ve bağımsız varlık olarak var olması gerekir. Yani “kendinde hayvan” da töz olmalıdır. Bu durumda bireysel her bir canlının hem “bir ideasından” hem de kendi türüne ait ideadan pay alması gerekir ki bu, mümkün değildir. Ayrıca idealar kuramının kabulü durumunda cins ve türlere ait idealar arasında bireyleri yönünden de karışıklık yaşanır. Mesela “kendinde hayvanın” iki ayaklı ve çok ayaklı hayvandan pay aldığı kabul edilirse bundan mantıksal bakımdan imkânsız bir şey çıkacaktır; çünkü bu halde bir şey, aynı anda karşıt niteliklerle vasıflandırılmış olacaktır. Belki burada iki şeyin yan yana gelmesinden, yani birbirlerine bitişik olmaları veya birbirlerine karışmalarından söz edilecektir; ancak bütün bu varsayımlar aynı şekilde saçmadır.<sup>52</sup>

Aristoteles'e göre her varlığı ancak mahiyetini bildiğimizde biliriz. Mahiyet ya bütün idealarla ilgili olarak şeyin aynıdır veya onların hiçbirleriyle ilgili olarak şeyin aynı değildir. Eğer aynı ise ayrıık varlıklara sahip idealar fikri geçersizdir.

<sup>51</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1045b, 5-20.

<sup>52</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1039a, 25-30, 1039b, 5.

Eğer aynı değilse yani varlık'ın mahiyeti varlık değilse, geri kalan bütün ideal mahiyetlerin durumu da aynı olacaktır. Yani idealaların herhangi bir varlığı olmayacaktır.<sup>53</sup> Şu halde Aristoteles'e göre kabul edilebilecek tek ihtimal, idealaların temsil ettikleri varlıkların aynı olup onların dışında bir varoluşa sahip olmamalarıdır. İdealar ile onların mahiyetleri birbirinden farklı ise onların da gerçeklik sahibi idealar olması gerekir. Bu durumda teselsül oluşur. İdealar ile onların mahiyetleri birbirinin aynı ise mahiyet töz olduğuna göre idealardan önce tözlerin olması gerekir. Yani ideaları mahiyetlerinden ayırırsak ideaların bilimi olmayacağı gibi onların mahiyetleri, varlıklar olamaz.<sup>54</sup>

Bu argümanı yorumlaya çalışan Arslan'a göre de tümel, yüklemi olduğu bütün bireylerin tözü olamaz; çünkü töz, mevcuda aittir. Tümel, tek bir mevcudun tözü de olamaz; çünkü bu durumda bütün mevcutların bir ve aynı mevcut olması gerekir ki bu da saçmadır.<sup>55</sup>

Aristoteles *Metafizik*'te Eflâton'un önemli bir çelişmesini yakalamıştır. Buna göre ideaların varlığı kabul edilse bile pay alan varlıklar fail nedenin müdahalesi olmaksızın varlığa gelemesler. Eflâton, varlığa gelen birçok şeyin ideası olmadığını kabul ettiğine göre idealar dışında başka nedenlerin var olduğunu da kabul etmiş olur. Şu halde idealar geçersizdir.<sup>56</sup>

İslâm filozoflarından İbn Rüşd, Aristoteles'e katılarak idealar kuramına ciddi eleştiriler yöneltmiştir. İbn Rüşd, tözsel tümeli, "mahiyet yoluyla bir şeye yüklem yapılan şey" olarak tanımladığından onların gerçek tözler olamayacağını düşünmüştür. Şu halde tümeler bağıntılı şeyler olduğundan asla maddeden ayrı tözler gibi olamazlar. Tümeler kendi altlarında yer alan bireylerden her birine özgü olan bir doğayı değil hepsinde ortak olan bir doğayı göstermektedir.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1031b, 10.

<sup>54</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1031b, 5.

<sup>55</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 357. Ahmet Arslan'a ait dipnot.

<sup>56</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1080a, 5-10.

<sup>57</sup> Salih Yalın, "İbn Rüşd ve Metafizik", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, 9 cilt, ed. Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7: 617.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

Yine İbn Rüşd'e göre Aristoteles, Eflâtun'u ilineksel olarak var olan şeyin uzak ilkesini, bizzat var olan şeyin yakın ilkesi yapmasından dolayı eleştirmiştir. Aristoteles ideaların herhangi bir şekilde fail ilke olmasını reddetmiştir.<sup>58</sup>

Aristoteles, kendisinden önceki filozofların ortaya koyduklarından hareketle mantık ilminin unsurlarını bir araya getirmeyi başarmıştır. Bilhassa Hocası Eflâtun'un görüşlerinden fazlasıyla faydalanmıştır. Aristoteles gerçeğin bilgisini olarak tümeli esas alırken Eflâtun'u takip etmiştir. Zaten kavram, tümelin bilgisini temsil eder. Aristoteles'in Eflâtun'dan ayrıldığı nokta görünür tikel mevcutlar ile idealar arasındaki bağıntı meselesidir. Aristoteles bu bağıntı tesisi için ideaların duyulur varlıklarda içkin olduğunu ileri sürmüştür. Öyleyse asıl gerçek olan idealar değil tek tek nesnelere. Tümel olan ise tekilerden soyutlayarak elde edilen şeyden başkası değildir.<sup>59</sup>

Tümel olanın kendisinden alındığı suret ile tekilleşmenin nedeni olan madde, Aristoteles metafiziğinde çok önemli bir mevki işgal eder. Bir şeyin formu mahiyetini temsil ederken, o şeyin maddesi ise onun kabul edicilik yeteneği ve ferdiyet elde etme yönünü temsil eder. Fazlurrahman bu konuda Sühreverdî<sup>60</sup> (ö. 549/1191) gibi filozoflardan hareketle şöyle soruyor: Form ve madde nasıl oluyor da bilfiil varoluşa neden oluyor? Fazlurrahman'a göre buradaki birinci güçlük şudur: Form denilen şey aslında mevcut bir şeyin mahiyeti yani külli tasavvurudur. Bunun dış âlemde varlığından bahsedilemez. "Salt potansiyel olan" anlamında madde ise zaten bilfiil var olamaz. Şöyle ki maddenin bilfiil var olması ancak form sayesinde gerçekleşir. Öyleyse iki potansiyel bilfiil varoluşa neden olamaz.<sup>61</sup> Suretin Meşşâî felsefede biri ontolojik diğeri epistemolojik iki anlamı vardır. Suret-madde birleşiminden bahsedilirken

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 47-48.

<sup>59</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 77-79; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 203.

<sup>60</sup> Bk. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, trc. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 90-93.

<sup>61</sup> Eflâtun'un bu soruya cevabı tam da soruda dile getirilen şey olsa gerektir. Mahiyeti oluşturan suret ve madde birleşimi aslında şeyin tam olarak varlığını ele vermemektedir. Sanki mevcut olan bir şeyin mahiyeti o şeyin mevcudiyetinin bir gölgesi gibidir. İslam filozofları bunun için Aristoteles'in madde suret teorisinin eksikliğini varlık veren fail neden anlayışıyla aşmaya çalışmışlardır.

kast edilen ontolojik anlamda surettir.<sup>62</sup> Anlaşılan Fazlurrahman burada sureti, tümel olan anlamında kullanmakla hata etmiştir.

Güçlüklerden ikincisi ise şudur: Aristoteles, formu bir şeyin tanımı olarak kabul ederken bazen de maddeyi şeyin özüne dâhil etmektedir. Çünkü madde olmaksızın şeyin özelleşip kendisi olması imkânsızdır. Şu halde hem madde hem de form tanımı oluşturuyorsa bu, aslında bir şeyin tanımını hiçbir zaman yapamamak anlamına gelmektedir.<sup>63</sup> Fazlurrahman'ın yorumunun aksine Aristoteles'in tanım teorisinde tanım, mahiyetin ortaya konulmasıdır. Mahiyet de ancak bir nesnenin cinsi ve ayrımı üzerinden ortaya konulabilir. Bu durumda bir nesnenin maddesi cinsini; formu ise ayrımını verir.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: 1) Aristoteles'e göre mahiyetler mevcutlardan ayrı olarak var olamazlar. Töz ismi almayı hak eden şeyler mevcutlardır. 2) Matematik bilimlerin doğayla bir bağlantısı yoktur. Bu kabul onun biyolojiye yönelmesine sebep olduğu kadar matematiğin tekniğe uygulanmasını ve bilimlerin gelişmesini geciktirmiştir. 3) Pay alma fikri şeyin iki ayrı nedeni olmasını gerektirdiği gibi şeyle ideası dışında üçüncü bir şeyin varlığını gerekli kılar. 4) Tözler ancak tözlerden ortaya çıktığı için tûmeler tikellerin nedeni olamaz. Aristoteles'in bu düşüncesi âlemin ezeli olduğu fikrine dayanır. 5) İdealar âlemdeki hareket ve değişimi açıklayacak güçte değildir. Aynı güçsüzlük mürekkep varlıkların idealarını tespit açısından daha fazla geçerlidir. Çünkü birçok bileşikten oluşan bir şeyin basit unsurlarının idealarının da bir araya gelmesi gerekir. Bu ise saçmadır. Mufarık varlıkların maddesi olmadığı için küllî olmadığı eleştirisi Aristoteles'te yoktur. Varlık mahiyet ayrımının belirgin olarak gelişmemiş olması Aristoteles'in eleştirilerini güçsüz kılmıştır. Varlığın birliği, basit yapısı ve teşkiki gibi meselelerin Aristoteles zamanında yeteri kadar incelenmemiş olması idealar probleminin çözümünü geciktirmiştir.

### 3. İbn Sînâ'nın İdealar Eleştirisi

İbn Sînâ'ya göre, zamanla olgunlaşan her ilim gibi felsefe de zamanla olgunlaşmış, hitabetle başlayan Yunan bilgeliği mugalata ve cedele evrilmiş,

<sup>62</sup> Fazlurrahman, "İbn Sînâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian M. Şerif, 2 Cilt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1: 613. Benzer bir itiraz için bk: Molla Sadrâ, *Risâle fi'l-hudûs (Hudûsü'l-âlem)*, tsh. ve thk. Hüseyin Museviyân, Yönt. Muhammed Hamaneî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâm-i Sadrâ, 1378), 44-45

<sup>63</sup> Fazlurrahman, "İbn Sînâ", 1: 613.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NIN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

sonrasında felsefenin ilk olarak doğa kısmı oluşmuştur. Peşi sıra matematik gelişmiş ve akabinde metafiziğin farkına varılmıştır. Felsefede duyulur olandan akledilir olana ilk geçişte zihinsel karışıklık yaşanmış ve bir grup filozof, bölümlenme yapılırken, her şeyin iki çeşit varlığının olması gerektiğini sanmıştır. Örneğin bu filozoflar insanı ikiye ayırmıştır: oluş ve bozuluşa uğrayan duyulur insan ve soyut/mücerret değişmeyen insan. Yine bu filozoflar ikili ayrımla ortaya çıkanlardan her birinin ayrı ayrı mevcudiyet kazandığını düşünerek soyut olana “ideal mevcut” adını vermişler ve doğal mevcutlardan her birinde akledilir bir suretin var olduğunu; aklın ancak bu sureti algıladığını düşünmüşlerdir. Eflâtun ve hocası Sokrat bu görüşü aşırı bir biçimde savunmuştur.<sup>64</sup>

İbn Sînâ, Eflâtun'un kullanmakta cimri davrandığı varlık/mevcut kelimesini araştırmayı felsefesinin temeline koymuş, bunu da ilk defa Aristoteles'in dile getirdiği “var olması açısından varlık”ı araştırarak yapmıştır. Ona göre -“var olması açısından varlık” perspektifini ileri sürmekle beraber sonrasında bundan geriye düşen Aristoteles'in cevher anlayışında olduğu gibi-varlık, asıl gerçekliktir. Yine varlık, ontolojik gerçekliğin epistemolojik yansıması olarak insan zihninde bedihi olarak idrak edilir. Ancak bu idrakin zihinsel işleme tâbi tutulması sonucu oluşan küllî kavramlar ve “zihni varlık” bedihi olmayıp sonradan elde edilir. Bu sebeple dış dünyadaki mevcutlar asıl gerçeklikleri oluştursa da zihnin elde ettiği şeylerin tamamıyla gerçek dışı olduğu söylenemez. Çünkü küllinin varlığı genel ve tek bir suret olarak bilfiil akıldadır.<sup>65</sup>

Bilindiği üzere İbn Sînâ varlıkları zatlara itibariyle zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırır. Mümkünleri ise kendi içinde maddesi olanlar ve olmayanlar diye taksim eder. Maddesi olanlar duyulur varlıklar olup belirli bir mahiyete sahiptir. Madde, karşıt olmaya sebep olmaksızın evrendeki birlik ve çokluğun nedenidir. Cismin maddesi bölünebilir iken suret veya türsel tabiatı ise bölünemezdir. Cisimlerin birlik yönleri yani zati nitelik ve suretleri öncelikle var olmakta sonrasında kabul edicilik vasfına sahip olan maddeyle birleşmektedir.<sup>66</sup> Buradan anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, Yeni Eflâtuncu sudûr

<sup>64</sup> İbn Sînâ. *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2 Cilt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2: 55-56.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye*, thk. Mâcîc Fahrî (Beyrut: Menşurâti Dâri'l İfâğı'l Cedideti, 1982), 257.

<sup>66</sup> Mehmet Fatih Demirci, *İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi* (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2012), 34-40.

nazariyesinin etkisiyle soyuttan somuta doğru gerçekleşen varlığın iniş yönündeki sudurunda illetin malulüyle birlikte olması gerektiğini düşünür. Yani görünür âlemdeki bir mevcudun illetinden ayrı olarak var olduğunu düşünmek mümkün görünmemektedir.

Öyle ki İbn Sînâ, fiziki âlemin birlik ve çokluğunu konuyla şöyle ilişkilendirir: Fizikî âlemin *birlik* ve *bütünlük* içermesi, varoluşun bütün aşamalarında illetine dayanmasından kaynaklanır ki bunun sonuçlarından birisi heyûlâdır. Ayrıca bu birlik ve bütünlük, bir tür zihinsel tümel anlam taşıması yanında bütün olması itibarıyla kendince bir takım varlık koşullarına sahip olur. Şöyle ki, zihinsel açıdan külli elde edildikten sonra onun cüzi ve parçalı bir bulunuşa sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. O, olsa olsa cüzilere yüklem olur. Bu yüklem olma külli suretin bölünmesini gerektirmez bilakis dış dünyada madde sayesinde bilaraz bölünmesini gerektirir.<sup>67</sup>

Öyleyse külli, şeylerdeki akledilir olan kısımdır. Çünkü işaret edilen hissedilir bir şeyin, kendisine işaret edilen olması cihetiyle, makul olması muhaldir. Konum sahibi farklı şeylerden herhangi birine yapılan işaret ile bir diğerine işaret edilmesi de mümkün değildir.<sup>68</sup> Kısacası şeyler zati ve arazi nitelikleri yönünden tekil adını alırken cüzi birlik ve bütünlük içerisinde olmaları yönünden küllî adını alır.<sup>69</sup> Şu halde Tanrı ve Mufârik Akıllar küllî olmakla nitelenemezler. Çünkü madde ile bir bağlantıları yoktur. Bu durumda onların cins ve fasılları da olamaz.<sup>70</sup>

Küllînin üç anlamı vardır: Birincisi, insan kelimesi gibi birçok varlığa bilfiil yüklem olan anlamındadır. İkincisi bilfiil mevcut olma şartı aranmaksızın pek çok varlığa yüklem yapılan anlamındadır. Buna örnek olarak “yedigen ev” tabirindeki yedigen kavramı verilebilir. Yedigen kavramı içerdiği anlam yönünden pek çok şey için söylenebilir. Üçüncüsü, bilfiil birden fazla varlığa yüklem olmamakla birlikte tasavvurda pek çok varlığa yüklem olan anlamındadır. Bunun örneği güneştir. Sonuç olarak küllî: ‘birçok şeye söylenen’ yani tasavvur edilmesi yönünden birçok mevcuda yüklem yapılabilir.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Demirci, *İbn Sînâ Felsefesinde Külliler Meselesi*, 23-24.

<sup>68</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, trs.), 33.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 80.

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 26.

<sup>71</sup> İbn Sînâ. *Metafizik*, 1: 172.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NIN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

Zihinde küllîlik vasfı kazanan akledilir nitelikler için mutlak, tabîi ve aklî olmak üzere üç tür mevcudiyet söz konusudur. Küllîler, bu üç tür mevcudiyet tarzına ilaveten, bir de mantikî olarak zihinde bilkuvve mevcuttur. Mesela insanlık kavramı, insanlık olması açısından, ne geneldir ne de özeldir; ne bilkuvve ne de bilfiildir. Eğer insanlık bir ya da çok olmaksızın var olmasaydı, insanlık olması bakımından insan, bir ya da çok olurdu. Birlik insanlığa arız olan bir sıfattır ve insanlık bununla tek olur. Bu şekilde insanlığın pek çok niteliği vardır. İnsanlık, tanımıyla örtüşmesi şartıyla genel olurken işaret edilebilir özellik ve arazlarla birlikte alındığında ise özel olur.<sup>72</sup>

İbn Sînâ'ya göre insanlık olması açısından insanlık artmaz ve eksilmez. Zeyd ile Amr'daki insanlık aynıdır. Öyleyse mahiyetlerde artma ve eksilme olamaz. İnsanlık bireylerde bulunan arazlar nedeniyle "başka" olur. Bu açıdan - yani kendisine arazların ilişmesi açısından- insanlık, soyutlanamaz. Öyleyse küllîler yani akledilirler, İlk/el-Evvel'in zatına yerleşik unsurlar olarak ele alınırsa, İlk'de çokluk oluşur. Yine akledilirler İlk'in zatına eklenti unsurlar olarak kabul edilirse imkânın kendine bitişmesinden dolayı İlk, zorunlu varlık olamaz. Onlar, zattan ayrık ve soyut şeyler olarak kabul edilirse, Platonik idealar ortaya çıkar. Onlar, akıllardan birinde mevcut olan şeylerse bu da imkânsızdır. Şu halde İbn Sînâ'ya göre, felsefede gözetilmesi gereken temel prensip İlk'in zatının çoğalmayacağıdır. Bu prensip korunduğu müddetçe onun mümkün izafesi sorun olmaz. Çünkü İlk'in zati, herhangi bir şeyin varlığına sebep olması yönünden değil, kendisi yönünden zorunludur.<sup>73</sup>

Mümkün varlıklar Zorunlu Varlık'ın tersine, varoluşlarından farklı olan bir öze sahiptirler. Bu özler, tanım gereği, Zorunlu Varlık'ın doğasına yabancıdır. Onlar, her biri diğerlerinden farklı varlık bölümleri içinde sınıflanabilir olup müstakil kimliğe sahip her tikel nesnenin özleridir. Öyleyse Zorunlu Varlık mümkün varlıklara özlerini değil varlıklarını verir, çünkü Zorunlu Varlık'ın verilecek hiçbir özü yoktur. O, saf ve basit olarak tüm varlığın ta kendisidir.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 256; İbn Sînâ, *Metafizik*, 1: 173-176.

<sup>73</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 111.

<sup>74</sup> Alfred L. Ivry, "Farabî ve İbn Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Eflâtuncu Öğelerin Değerlendirilmesi", trc. Ahmet Cevizci, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Farabî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu* (Ankara, 9-12 Eylül 1985) (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990), Sayı : 42/1, 166-167.

İbn Sînâ'ya göre küllîlik vasfı, zihinde akledilebilir diğer niteliklerin tasavvuruna eklenmektir. İnsan zihni bilkuvve olarak eşyaların kavramsal özlerine sahiptir. İbn Sînâ'da "mantıkî küllî" denilince kast edilen şey budur.<sup>75</sup> Şöyle ki, insan birbirine benzer birçok tikeli algılar. Hafızada biriken algılar zihin tarafından işleme tâbi tutulurken Faal Akl'ın ışığı bunların üstüne düşer. Böylece zihin, tikellere ait olan temel ortak özellikleri bu ışık sayesinde idrak eder. Yoksa küllîler tikellerin içerisinde yerleşmiş şeyler değildir. Mahiyetler ise gerçek anlamda küllî değildir, sadece insan zihnine öyleymiş gibi gelir.<sup>76</sup>

Öyleyse gerçek anlamda küllî olmayan ve insan zihnine öyleymiş gibi gelen mahiyetlerin kaynağı neresidir? Özleri temsil eden mahiyetlere varlık ârız olmadan bunların başka bir âlemde kaim olduğunu düşünmek doğru değildir. Şu halde mahiyet kendisine varlık ilişmeden önce hiçbir varlığa sahip değildir. İbn Sînâ, Aristoteles'in küllîleri ikinci türden cevherler olarak görmesine katılır. Ona göre fertler, belli bir tümel varlık sınıfının bireysel tezahürleridirler.<sup>77</sup>

İbn Sînâ'nın, Platonik idealar hakkındaki en ciddi eleştirisi şöyledir: Canlı olmak itibarıyla, canlı hakkında "bir şey olması şartı olmaksızın" (mutlak olarak) soyuttur demek ile "başka bir şey olmaması şartıyla" (mücerret olarak) soyuttur demek arasında açık bir fark vardır. Şayet canlı, "başka bir şey olmaması şartıyla" dışta bulunan bir şey olsaydı, Platonik idelerin harici varlığı olabilirdi. Aksine canlı "başka bir şey olmamak şartıyla" sadece zihinde vardır. Yani bu durumda onun harici varlığından bahsedilmez. "Bir şey olması şartı olmaksızın" (mutlak) soyut olarak canlıya gelince, onun dışta varlığı bulunur. O halde canlı, salt canlı olmaklığıyla, dışta mevcuttur. Bu durum onun ayırık olmasını gerektirmez; bilakis o, kendinde ilişen şartlardan yoksun olarak dışta mevcuttur. Eflâtuncuların zannettikleri gibi dış dünyada ayırık bir canlı olsaydı; o, bilindik anlamda canlı olamazdı. Çünkü canlı, çoklukta her birinin 'o odur' diyerek çokluğa yüklem olduğu canlıdır. Çoklardan hiçbiri 'o odur' olmadığı için çokluğa yüklem olmayan ayırık canlı, konu dışında kalmaktadır.<sup>78</sup> Buradan

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 173. Metafizik kitabında aklın soyutlayarak elde ettiği şeylere "aklı suret" ismini verir. İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 528

<sup>76</sup> Fazlurrahman, "İbn Sînâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, 4 cilt, trc. Osman Bilen, ed. Mian M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1: 627; Ahmet Kamil Cihan, "İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", *Bilimname* 2, (2003), 2: 117.

<sup>77</sup> Ivry, "Farabi ve İbn Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni-Eflâtuncu Öğelerin Değerlendirilmesi", 167-168.

<sup>78</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 1: 179-180.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NIN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

anlaşılacağı üzere mücerret anlamda canlılık zihinde mevcutken mutlak anlamda canlılık ise dış dünyada mevcuttur. Mücerret anlamda canlı yoktur ki bu canlıdan diğer mevcutlar ayrıca pay alsınlar. İbn Sînâ için olsa olsa canlı olan mevcut varlıklardan bahsedilebilir.

İbn Sînâ, *Metafizik*'te bu konuyu işlediği pasajın hemen akabinde canlılığın<sup>79</sup> tümel anlamda “o odur” biçiminde dışta bir ferdinin olmadığını belirtir. Aristoteles'ten mühlhem bu düşünceye göre “o odur” olması yönünden dıştaki canlı arazlarıyla birlikte doğal canlıdır. Zatiyla alınan canlı ise basitin bileşikten önce olması gibi doğal varlıktan önce gelir ki onun kökeni İlahi lütuftur. Şu halde canlılığın varlıkta birden fazla tarzı olduğu gibi akılda da böyledir.<sup>80</sup>

İbn Sînâ'ya göre bir grup filozof, soyut suretin ilkesini ayrıık olarak düşünmüştür. Onlar matematiksel suretleri ayrıık kabul ederken doğal suretleri ayrıık kabul etmemişlerdir. Onlara göre bu ikinciler birincilerden hâsıl olmuştur. Sözelimi çukurluk, matematiksel içbükey anlamın maddeye uyarlanmasının bir sonucudur. Şu halde doğal şeyler matematiksel asılları yönünden ayrıık özlere sahiptir.<sup>81</sup>

İbn Sînâ'ya göre, matematiksel şeyler her ne kadar tanımında maddeden ayrıık olsalar da boyutunun bir maddede bulunmaksızın var olması mümkün değildir.<sup>82</sup> Yine ona göre, Eflâtun'un idealer görüşü bütünüyle yanlıştır. Şöyle ki, doğal suretler, maddeden soyutlandıklarında kendileri olamazlar; matematiksel suretler ise, her ne kadar maddesiz tanımlansalar da, maddesiz var olamazlar. Şu halde idealer, duyulurların doğalarına hiçbir şekilde yüklem yapılamadıklarından tanımlamanın ve burhanın da hiçbir şekilde konusu olamazlar. Arazlar cevherlerde bulunurlar. Her ne kadar tek başına bir niceliğin, bir niceliğe konu yapılması ve tek başına bir niteliğin bir niteliğe konu yapılması dilde mümkün olsa da varlıkta bu mümkün değildir. Şu halde cevher; her şeydeki taraf, sınır ve sondur. Cevherin neligine/mahiyetine dâhil olan yüklem; sınırlı ve sonlu olan cins ve fasıllardır. Çünkü zihin, tek bir şeyin

<sup>79</sup> İbn Sînâ, tümel canlıyı şöyle tanımlar: “Tümel canlı, canlılardan herhangi birisine, yani suretini bir şekilde hayalinde canlandırdığın herhangi birine nispeti değişmeyen akıldaki tek anlamdır.”

İbn Sînâ, *Metafizik*, 1: 528.

<sup>80</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 1: 526-528.

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 56.

<sup>82</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 57.

tanımlanması için sonsuz şeyleri kat edemez.<sup>83</sup> Kısacası cevhere dâhil olmayan bir şeyin ona yüklem yapılması mümkün değildir. Yani İbn Sînâcı öğretide “canlılık” gibi herhangi bir tümelin, görünür bir mevcuttan ayrık ve soyut ikinci bir varlığı yoktur. Varlığa dair ne varsa görünürler dünyasında belirginleşir. Şu halde maddi varoluş, içerisinde misali ve ayrık varoluşu taşır. Bu yorum hem varoluştaki birliği yakalamakta daha başarılı gözükmekte hem de Aristoteles’in tabiata gömülü cevher anlayışının fevkine çıkmaktadır.

İbn Sînâ, Eflâtun’un idealar eleştirisinden sonra eleştiri oklarını Pisagorculara yöneltmektedir. Ona göre Pisagorcular şöyle düşünmektedir: Sayı, cevher sahibi bir birlikdir. Böyle olmasaydı sayılardaki çokluk sağlanamazdı. Onlardan kimilerine göre, her matematiksel sayının mevcut bir varlıkla örtüşen belirli bir sırası vardır. Soyutlama esnasında sayının sırası/basamağı ortaya çıkmakta, maddeyle karışması durumunda ise bir insanın veya atın sureti oluşmaktadır.<sup>84</sup> İbn Sînâ, Pisagorcuların bütün bu hatalarının beş temel sebebi olduğunu belirtir:

Birincisi, onların zannınca bir şey beraberindeki şeyden soyutlanınca onu terk etmiş olur. Buradan hareketle onlara göre akıl, şeylerin beraberinde bulunanlara itibar etmeksizin şeyleri düşünürse onları ayrık olarak akletmiş olur. Oysa bu düşünce geçersizdir. Aksine akıl bir şeyi o şeyin zatı ve o şeyin beraberindeki ile tahlil ettiğinde itibarlar değişir.

İkincisi; “bir” hakkındaki yanlışlarıdır. “İnsanlık “bir” anlamdır.” dendiğinde, bu anlam pek çok şeyde bulunur. Yoksa bu anlam, pek çok şeye ait bir şey değildir ve görelilikle de çoğalmaz. Aksine o anlam, bir babanın bütün oğullarının babası olması gibidir.

Üçüncüsü; onların “bir şeyin özdeşliği açısından kendisi olup başkası olamayacağından” hareketle “birlik ve çokluğun o şeyden başka bir şey olduğunu” bilmemeleri yönündeki yanlışlarıdır.

Dördüncüsü; bir mahiyetin mevcutlardaki varlığından hareketle onun bir veya çok olduğu yönünde zanna kapılmalarıdır.

<sup>83</sup> Mühittin Macit, “İbn Sînâ’nın Platon ve Aristoteles’e Karşı Tutumu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: 22-24 Mayıs 2008), ed. Mehmet Mazak-Nevzat Özkaya, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 270-271.

<sup>84</sup> İbn Sînâ. *Metafizik*, 2: 58-59.

## ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SÎNÂ'NIN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR ELEŞTİRİSİ

Beşincisi ise onların cevherlerin cevherlere illet olduğunu anlayamamalarıdır. Bu yanılmanın sebebi matematiksel şeylerin maddeden ayırık varlıklara sahip olduğunu zannetmeleridir.<sup>85</sup>

Son olarak İbn Sînâ göğün hareketinin ayırık bir ilkedен kaynaklandığı fikriyle doğrudan hareket ettirmenin cismanî bir durum oluşunun telif edilmişinin nasıllığını, *İşâretler ve Tembihler* kitabında açıklar. Buna göre tümel mutlak ilk iradenin ilkesinin, aklî ayırık bir zat olması gerekir.<sup>86</sup> Ayrıca sabit olan, ilk hareket ettiricidir ve onun hareket ettirmek için -cismanî bir kuvve olarak- hareket ettirdiği şeye yapışık olması caizdir. Aklî ayırık ilkedен, semavi nefislerin hareket etmesine neden olan feyizlerin taşması da ezeldir.<sup>87</sup>

Bu taşma ezeli bir ilimle külli bir nizam doğurur. Ezelî ilimde beliren zamana uygun olarak kademeli ve belirli bir tertip üzere taşma gerçekleşir. Buna ilahi inayet denir. Bunun için göksel hareketlerin bazen bir çeşit tümel bazen tikel bir iradeyle alaka kurduğu söylenir.<sup>88</sup>

Özetle İbn Sînâ felsefesinin temelini oluşturan “mevcut” kavramının asıl olarak karşılığı aklî veya maddî tüm müşahhas varlıklardır. O ancak mecazî olarak zatî ve arazî nitelikleri dile getirmek için kullanılır. Şahsî bir varlık zihinsel bir varlık olmadığı için onun dışarıdaki birçok varlığa yüklenmesi tasavvur edilmez. Küllîler ise, mevcut şeylerin yüklemi olarak kullanılabilir. İbn Sînâ, bir yandan, küllîleri -Onun şanına yakışır biçimde- Tanrı bilgisinde var olarak kabul etmekte; diğer yandan da Eflâtun'u, idealar kuramı sebebiyle, eleştirmektedir.<sup>89</sup> Sonuç olarak -anlaşılacağı üzere- görünürler ile idealar arasında ancak varlıksal bir birlik ve ilişki olabilir. Tersini iddia etmek güç olmakla birlikte gerçekte İbn Sînâ'nın kastı bu yöndedir. Şu halde Zorunlu Varlık mümkün özlere varlık vermek dışında başkaca bir eylemde bulunmaz, denilebilir. Yani mümkün varlık anlayışı ideal varlık anlayışına karşılık gelmektedir.

### Sonuç

<sup>85</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 59-61.

<sup>86</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 20.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 538-540.

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 518.

<sup>89</sup> Köksal, *Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Farabi'nin İdealar Kuramının Rolü*, 53, 98.

Eflâtun'a göre ontolojik açıdan idealar gerçek varlıklar iken bilgi açısından ise onlar bilginin varlığına imkân sağlayan tümellerdir. Yani idealar bir tür mahiyet kazanmış varlıklardır. Bu kabul ikili bir evren tasavvurunu gerektirmiştir. Eflâtun'u açık bir idealizme götüren şey, idealar âleminin asıl olduğu; görünür âlemin ise bir hayal ürünü olduğu fikridir. Ancak o pay alma fikriyle bu iki âlem arasında bağlantı kurmaya ve iki âlem arasındaki keskin ayrımı törpülemeye çalışmıştır. Hatta Eflâtun'un kullandığı semboller, düşüncelerini tam olarak ortaya koymada sıkıntı çektiği yönünde yorumlanabilir. Bunun için İslâm dünyasında Eflâtunculuk Aristoteles'in eleştirileri bağlamında yorumlanınca İbn Sinacı Meşşâilik'e ulaşılrken, Plotinus'un yorumlarından hareketle yapılan Eflâtuncu bir okuma İşrakilik'e evrilmiştir.

Eflâtun ve Aristoteles arasında "varlığın gerçekliği" konusundaki farklı tavır alışlar İslâm dünyasında bilhassa İbn Sinâ özelinde varlık ve mahiyetten hangisinin asıl olduğu yönündeki orijinal tartışmalara zemin hazırlamıştır. Buna göre Eflâtun ideaları gerçek varlıklar olarak kabul ederek mahiyetçi bir felsefeye kaymıştır. Aristoteles ise varlık temelli bir felsefenin inşası için mevcut olan şeyin asıl gerçeklik olduğunu söylemiştir. İdeaları sadece zihinsel soyutlamalar olarak kabul eden Aristoteles'i ideaları temsil eden mahiyetlerin mevcut varlıklarla birlikte bulunduğunu iddia ederek kendince tutarlı ve güçlü bir sistem geliştirmiştir. Bunun bir sonucu olarak onun sayesinde dört neden teorisi ve madde-suret ayrımı daha rasyonalist izah biçimleri olarak felsefedeki yerini almıştır.

Aristoteles'in ideaları eleştirisindeki dayandığı temel, duyusal âlemin ezeli bir varoluşa sahip olduğu fikridir. Aristoteles'in yukarıda anılan mahiyetlerin töz olduğu yönündeki görüşü idealar lehine bir yaklaşım olmakla birlikte o mahiyetleri varlıklarından ayırmaz. Aristoteles'in yaptığı şey aşkın olan ideaları mevcutlarda içkin kılmak olmuştur. Onun idealara karşı sert çıkışları; "varlığın soyut âleme çıkıldıkça daha güçlü, şiddetli ve parlak olduğu" fikrine katılmamaktan, kaynaklanıyor gibidir. Aristoteles'in, Eflâtun'un kullandığı gölge ve ayna gibi bazı sembollerini doğru değerlendiremediği ve bu yüzden hocasının metafizik anlayışından uzaklaştığı söylenebilir. Buna karşın Eflâtun, pay alma fikrini bir tür tecelli etme ve sudur biçiminde tekrar yorumlamıştır. Eflâtun'un bu tutumu varlığı görülenle görülmeyen ayrımı Müslüman filozofları derinden etkilemiştir.

## ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR ELEŞTİRİSİ

İbn Sînâ varlığı/mevcudu metafiziğin merkezine yerleştirmekle Aristoteles'e yaklaşmış ancak onun yaptığı gibi bütün ilgisini doğaya yöneltmemiştir. O, maddi olanın soyut olanla irtibatını madde-suret teorisi üzerinden inşa ettiğinden Eflâtuncu idealar kuramına pek bir ihtiyaç duymamıştır. Ancak doğaüstü varoluşa karşı gösterdiği yoğun ilgi sebebiyle Eflâtun ve yeni Eflâtunculuktan etkilenmiştir. Bu meyanda külliler, maddi şeylere varoluşunu veren akledilirler ile eşleştirilebilir. Bu anlamdaki küllilerle zihinsel soyutlama ile elde edilen kavramlar yani dış dünyadaki türün bütün fertlerini ifade eden “genel” kelimesi birbirine karıştırılmamalıdır. Bunun gibi İbn Sînâ metafiziğinde Zorunlu Varlık mümkünlere özlerini yani mahiyetlerini değil varlıklarını verir. Bu Vacip Varlık'ın saf varlığının mümkünler tarafından tesir altına alınamayacağını da ifade eder.

Sonuç olarak Eflâtun'un “Bir” olan varlığı iki düzlemde değerlendirmesi ve ideaya karşın görünür olanı bir gölge ve yansıma olarak değerlendirmesi İslâm dünyasında filozof ve metafizikçi mutasavvıflar tarafından kabul görmüştür. Ancak o, metafiziğin konusunu “varlık olması bakımından varlık” seviyesine çıkaramamıştır. Bu başarı Aristoteles'e ait olmakla birlikte “varlık olması açısından varlığı” cevher ile sınırlandırması onun “iki ileri bir geri” tarzında hareket ettiğine yorumlanabilir. İbn Sînâ ise idealar kuramında Eflâtun'a açıkça karşı çıksa da kendisine ulaşan Yeni-Eflâtuncu mirası sahiplendiği söylenebilir. İbn Sînâ esas başarısını “varlık olması açısından varlığı” cevherle sınırlı görmemekle göstermiştir. Bu geniş görüşü ona metafizikçilerin şeyhi olma niteliğini kazandırmıştır. Ancak İbn Sina'nın dile getirdiği varlık görüşünün belirginleşip yeterli sonuçlarının elde edilebilmesi için İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'nın gelmesini beklemek gerekmiştir.

### Kaynakça

Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.

Aristoteles. *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*. Trc. Zeki Özcan. 4. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. 10. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

- Cihan, Ahmet Kamil. "İbn Sina'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakışı". *Bilimname* 2/2, (2003): 103-117.
- Demirci, Mehmet Fatih. "İbn Sînâ Felsefesinde Külliler Meselesi" (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2012), 34-40.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. 11. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Eflâton. *Devlet*, 32. Baskı. Trc. Sabahhatin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Eflâton. *Parmenides*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2016.
- Eflâton. *Phaidon*. Trc. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Eflâton. *Sofist*. Trc. Furkan Akderin. Yay. Haz. Ahmet Cevizci. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Eflâton. *Symposion (Şölen)*. Trc. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Eflâton. *Timaios*. Trc. Erol Güney-Lütfi Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Eflâton. *Theaitetos*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Fazlurrahman. "İbn Sînâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*. Ed. Mian M. Şerif. 2: İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Ivry, Alfred L. "Farabî ve İbn Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Eflâtuncu Öğelerin Değerlendirilmesi". Trc. Ahmet Cevizci, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Farabî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu*, 163-174. (Ankara, 9-12 Eylül 1985) Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, (1990). Sayı : 42/1.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NIN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR  
ELEŞTİRİSİ

- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Rüşd. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*. Trc. Muhittin Macit. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. Trc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye*. Thk. Mâcit Fahrî. Beyrut: Menşurâti Dâri'l İfâgî'l Cedideti, 1982.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, trs.
- Köksal, Tuba. "Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Farabî'nin İdealar Kuramının Rolü". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009.
- Leaman, Oliver. *İslâm Felsefesi Giriş*. Trc. Şamil Öçal-Metin Özdemir. Ankara: Hece Yayınları, 2014.
- Macit, Mühittin. "İbn Sînâ'nın Platon ve Aristoteles'e Karşı Tutumu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: 22-24 Mayıs 2008), ed. Mehmet Mazak-Nevzat Özkaya. 267-277. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Molla Sadrâ. *Risâle fi'l-hudûs (Hudûsü'l-'âlem)*. Tsh. ve thk. Hüseyin Museviyân, Ed. Muhammed Hamaneî. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâm-i Sadrâ, 1378.
- Özkan, Fadime E. "Platon'da Var Olma İle İdea Arasındaki İlişki ve Yeni Platoncu Yorumu Üzerine Bir Karşılaştırma". Yüksek Lisans Tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, 2018.

- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*. Trc. Muammer Sencer, 3 cilt. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Schuon, Frithjof. *Beşer Tecellisi*. Trc. Nebi Mehdiyev. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Sühreverdî. *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-işrâk)*. Trc. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Türker, Ömer. "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinde Hareketle Bir Analiz". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015): 1-33.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. Mahmut Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Yalın, Salih. "İbn Rüşd ve Metafizik". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Eyüp Bekiryazıcı. 7: 607-636. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 287-307

## **La'lizâde Abdülbâkî'de Velâyet Anlayışı**

*The Concept of Custody of La'lizâde Abd al-Bâkî*

### **Dr. Haluk ENÖNLÜ**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
PhD, Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences,  
Eskişehir, Turkey  
[henonlu@yahoo.com.tr](mailto:henonlu@yahoo.com.tr)  
[orcid.org/0000-0001-8597-0214](https://orcid.org/0000-0001-8597-0214)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 28.06.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 17.09.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Elönlü, Haluk. "La'lizâde Abdülbâkî'de Velâyet Anlayışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 287-307.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451390>

**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>

## La'lîzâde Abdülbâkî'de Velâyet Anlayışı<sup>1</sup>

**Öz** ► İslam tasavvufunda velâyet anlayışı ilk dönemlerden itibaren en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Sûfilerin de iştirak ettiği bu tartışmaların temelinde, “Kimler velidir?”, “Veli olmanın şartları nelerdir?” ve “Velilerin sahip olduğu hususi lütuflar nelerdir?” gibi soruların olduğu söylenebilir. Bu tartışmalara iştirak edenlerden biri de La'lîzâde Abdülbâkî'dir. La'lîzâde Abdülbâkî, XVI. yüzyılın son çeyreğinde ve XVII. yüzyılın ilk yansında Osmanlı Devleti'nde yaşamış Melâmî meşrep, aynı zamanda Nakşi bir Türk mutasavvıftır. La'lîzâde Abdülbâkî'nin velâyet anlayışı aşk ve cezbeyle dayanan ve Vahdet-i vücud temelli bir velâyet anlayışıdır. Bu açıdan bakıldığında, onun velâyet anlayışının temelini Bayramî-Melâmîliği'nin velâyet anlayışının oluşturduğu söylenebileceği gibi İbnü'l-Arabî'nin etkisini de görmek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, La'lîzâde Abdülbâkî, velâyet, kerâmet, aşk.

### *The Concept of Custody of La'lîzâde Abd al-Bâkî*

**Abstract** ► The concept of custody in Islamic Sufism has been one of the most debated issues since the early periods. On the basis of these discussions, in which the Sufis also participated, it can be said that there are questions such as “Who are a saint?”, “What are the conditions of being a Saint?” and “What are the special blessings that saints have?”. One of those who participated in these discussions was La'lîzâde Abd al-Bâkî. La'lîzâde Abd al-Bâkî, who lived in the last quarter of the 17th century and in the first half of the 18th century in the Ottoman Empire is Malami pastor and also a Naqshî Turkish sufi. La'lîzâde Abd al-Bâkî's understanding of custody is based on love and temptation and is based on Wahdat al vücud. When viewed from this angle, it can be said that the concept of custody of Bayramî-Malâmî constitutes the basis of his understanding of custody, and it is possible to see the influence of Ibn al-Arabi.

**Keywords:** Mysticism, La'lîzâde Abd al-Bâkî, custody, miracle, love.

### **Extended Abstract**

The concept of *custody* and *saint* is one of the most fundamental issues of Sufism. This concept has been discussed in detail throughout the history of Sufism and different views have been put forward. It is possible to see these different views among the Sufis.

---

<sup>1</sup> Bu makale Haluk Enönlü tarafından hazırlanan “La'lîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Actually, On the basis of these discussions, in which the Sufis also participated, it can be said that there are questions such as “Who are a saint?”, “What are the conditions of being a Saint?” and “What are the special blessings that saints have?”. While some accept the ones who constantly obey Allah, stay away from rebellion and avoid lusts as a Saint, some also accept the ones who abandon their own existence and self and reach to infinity by means of divine love.

According to sufis, custody is obtained by worship and Proximity to God is achieved through the heart. But sainthood is not achieved by working. Sainthood is the grace from Allah. But saint must this demand from Allah. In other words, because of that saints worship and obey to Allah, Allah raises them to custody level and Allah gives some special graces to saints, like miracle and protects them against sins. These are reward which are given by Allah to saints, because of their worship and their obedience.

Sufis generally divide custody into two. One is general custody, the other is private custody. General custody is for all müslims, but private custody is for some private müslims. Which is important in terms of sufis, is private custody.

All these issues which are mentioned had discussed throughout Sufism history. One of those who participated in these discussions was La'lîzâde Abdülbâkî. La'lîzâde Abd al-bâkî, who lived in the last quarter of the 17th century and in the first half of the 18th century in the Ottoman Empire is Melami pastor and also a Naqshi Turkish sufi.

According to La'lîzâde Abd al-bâkî, saints are conditioned by the sharia and they worship a lot. They haven't bad habits and have good morality. They have spiritual level and this and saints just are known by Allah. Especially, saints who are in the private level, get the light of Allah.

According to La'lîzâde Abd al-Bâkî, the ways that lead the saint to Allah are as many as the number of creatures. However, these paths can be divided into three groups. The first one is *the Tariq al-Ahyâr* that is the way of worship, second one is *the Tariq al-Ebrâr* that is the way of the owners to fight with self and the third one is *the Tariq al-Şuttar* that is the way of love owners.

According to La'lîzâde Abd al-Bâkî, the biggest saints are those who prefer the path of love and Divine attraction. Because love and Divine attraction are the

most shortest and sharpest way to being reached to Allah. According to him, Among saints, the highest grade is the Melamis. Because they also prefer the path of love and Divine attraction for reaching to Allah. Melamis is a group of saints. They are always with Allah and always worship. They love Allah. Allah loves them. No one knows the state of melamis. They are hidden among people. They have the most highest grade.

According to the general acceptance, prophets are considered sinless, saints are considered protected. Also according to La'lîzâde Abd al-Bâkî, Allah gave special grace to saints and protected them against sins. Prophets are sinless, but saints are protected by Allah. Saints have sins, but Allah forgives them because of their repentance.

Prophets and saints have given some miracles by Allah. But, this miracles niether belong to prophets nor saints. They belong to Allah. Prophets are given miracles to prove their prophecy. Whereas, saints are given miracles to prove the prophecy of their prophet. This is the different between prophets miracles and saints miracles. By other words, the other important point is that graces which is given to saints by Allah is not belong to saints. They are given to saints by Allah for strengthening their faith and proving the prophecy of their prophet. According to La'lîzâde Abd al-Bâkî, if saints have miracles for strengthening their faith, in this time, they have to hide it. But, if saints have miracles for proving the prophecy of their prophet, in that time, they have to Show it.

As a result, it can be said that La'lîzâde Abd al-Bâkî's understanding of custody is based on love and temptation and is based on Wahdat al-vüçud. When viewed from this angle, it can be said that the concept of custody of Bayrami-Malamiyya constitutes the basis of his understanding of custody, and it is possible to see the influence of Ibn al-Arabi.

**Keywords:** Mysticism, La'lîzâde Abd al-Bâkî, custody, miracle, love.

## Giriş

İslam âlimleri ilk dönemlerden itibaren velâyeti tasavvufun en temel konularından biri olarak kabul etmiş ve ona ayrı bir önem vererek farklı şekillerde yorumlamışlardır. İlk dönemlerde velâyet kavramı genel olarak tarif ve izah

edilirken, ileriki dönemlerde ise daha detaylı olarak ele alınmış ve farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu farklı görüşleri sûfiler arasında da görmek mümkündür. Ancak sûfiler ilk dönemlerde veliyi genel olarak bütün gücüyle Allah'a itaat eden ve Allah'ın da gizli açık her hâlinde muhafaza ettiği kimse olarak tarif ederken, ilerleyen dönemlerde ise veliyi, kendi varlığını ve benliğini terk ederek fenâyâ eren, mazhar olduğu ilâhi sevgi vasıtasıyla bekaya nâil olan kimseler olarak tarif etmişlerdir. Ayrıca sûfilere göre Allah veli kullarını özel olarak muhafaza etmiş ve onları kerâmet ve manevî tasarruf gibi bir takım manevî nimetlerle nimetlendirmiştir. XVI. yüzyılın son çeyreğinde ve XVII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı Devleti'nde yaşamış bir Melâmî meşrep olan La'lîzâde Abdülbâkî (1090/1679-1159/1746) de velâyet konusunu ele alarak bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun bu değerlendirmelerinin temelinde Bayramî-Melâmîliği'nin velâyet anlayışını görmek mümkün olduğu gibi İbnü'l-Arabi'nin etkisini de görmek mümkündür. Bu çalışmamızda öncelikle, tasavvufta genel olarak kabul gören velâyet anlayışı ele alınarak ortaya konacak, daha sonra da La'lîzâde Abdülbâkî'nin bu konudaki görüşleri izah edilecektir. Son olarak da bir değerlendirme yapılarak La'lîzâde Abdülbâkî'nin velâyet konusundaki görüşlerinin tasavvufî düşüncede nereye tekabül ettiğinin tespitine çalışılacaktır.

### 1. İslam Tasavvufunda Velâyet Anlayışı

*Velâyet* kelimesi sözlükte, yaklaşmak, yakınlık, himaye, akrabalık ve dostluk anlamlarında kullanılırken, *veli* kelimesi, dost, yakın olan, yardım eden, ihsan eden ve ihsan edilen gibi manalarda kullanılmaktadır.<sup>2</sup>

Terim olarak ise, “veli” kelimesinin, hem fâil hem de mef'ul vezninde olmak üzere iki anlamı vardır. Fâil olarak, Allah'a ibadet ve taatta devamlı olan kişiyi, mef'ul olarak ise de, her işi Allah tarafından görülen, Allah tarafından mütemadiyen nimetlendirilen kimseyi ifade eder.<sup>3</sup> Kısaca, sürekli itaat halinde olan, isyandan uzak duran, şehvetlerden kaçınan âriflere *veli* denir.

Kuşeyri'ye ( ö. 465/1072) göre bir kimsenin veli olabilmesi için bu her iki manaya da sahip olması gerekir. Bütün gücüyle Allah'a itaatte bulunması,

<sup>2</sup> Abdürrezzak Kemâlüddin el-Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm, Tasavvuf Sözlüğü*, trc.. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 590; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 6. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 522.

<sup>3</sup> Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (b.y: y.y.), 1304, 153.

Allah'ın da onu gizli açık her hâlinde muhafaza etmesi gerekir.<sup>4</sup> Başka bir ifadeyle, Allah'a itaat ve ibadet eden bir kimseyi, Allah hususi inayeti ve lütfuyla koruduğu ve muhafaza ettiği takdirde o kimse velilik makamına ulaşabilir.

Alûsi'ye göre de *günaha karşı muhafaza edilmek* veliliğin şartlarından biridir. Ona göre *veli*, Allah tarafından himaye ve muhafaza edilen, Allah tarafından özel olarak korunan kişidir.<sup>5</sup>

“Veli” ve çoğulu “evliyâ” kelimeleri Kur’ân-ı Kerim’de yaklaşık olarak yetmiş iki defadan fazla geçmektedir.<sup>6</sup> Kur’ân-ı Kerim’de mevcut olan veliler ile ilgili, “Allah iman edenlerin velisidir, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.” (el-Bakara 2/257), “Allah mü’minlerin dostudur.” (Âl-i İmrân 3/68), “İyi bilin ki Allah’ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir. Onlar ki, iman edip takvaya ermiş olanlardır. Dünya hayatında da âhirette de müjde onlara! Allah’ın kelimeleri değişmez. İşte bu büyük kurtuluştur.” (el-Yunus 10/62-64) âyetleri dikkate alındığında, *velilerin*; iman edip takva sahibi olan, bundan dolayı da dünyada ve ahirette Allah’ın özel inâyetine mazhar olup kötü akıbetten emin olan insanlar olduğu anlaşılmaktadır.

“Onlar öyle kimselerdir ki, görüldükleri zaman Allah hatırlanır,”<sup>7</sup> “Veliler Allah için birbirini seven kimselerdir.”<sup>8</sup> “Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur. Kim benim velime eziyet ederse ona harp ilan ederim. Kulum farz kıldığım şeylerden daha üstün bir şeyle bana yaklaşamaz. Ben onu sevinceye kadar kulum nafileler ile bana yaklaşmaya devam eder. Ben onu sevince onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum,”<sup>9</sup> hadisleri dikkate alındığında, *velilerin*; iman eden, Allah’a yakın olacak kadar takvalı, görüldükleri zaman Allah hatırlanacak kadar güzel ahlak sahibi, Allah için seven, Allah için nefret eden kimseler olduğu söylenebilir.

<sup>4</sup> Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 153; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 523.

<sup>5</sup> Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsi, *Ruhu'l-Meâni*, nşr. Muhammed Ahmed el-Emed-Ömer Abdüsselâm es-Selâmi (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999-2000), 1: 146-150.

<sup>6</sup> Hamdi Kızıler, “Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi’de Velâyet Tasavvuru”, *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu Bildirileri (Gümüşhane, 03-05 Ekim 2013)*, ed. İhsan Günaydın vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 245-250.

<sup>7</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 4.

<sup>8</sup> Müslim, “Birt”, 38; Tirmizi, “Zühd”, 53.

<sup>9</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 256; Buhâri, “Rikâk”, 38.

Sûfiler genelde veliyi kendi varlığını ve benliğini terk ederek fenâya eren, mazhar olduğu ilâhi sevgi vasıtasıyla bekâyâ nâil olan kimseler olarak kabul ederler.<sup>10</sup> Ebu Ali Cürçânî'nin ifadesiyle onlara göre veli, kendi halinden fenâ bulup her dâim Allah'ı müşâhede eden, her işi Allah tarafından idare ve sevk edilen ve Allah'ın dostluk nurlarına mazhar olan kimsedir.<sup>11</sup>

Buraya kadar anlatılanların ışığında, *velilerin*, kendi varlığını ve benliğini terk ederek Allah'ta fânî ve mârifet-i ilâhiyyeye mazhar olan, Allah'ı seven ve Allah tarafından sevilen, her işi Allah tarafından sevk ve idare edilen, her dâim Allah'ın cemâlini seyreden ve sürekli ibadet ve taat ile meşgul olan müttaki kimseler olduğu söylenebilir.

Velilerin, velilik mertebesine yükselmesi taat ve ibadet,<sup>12</sup> Allah'a yakınlıkları ise, kalb ve mârifet sayesinde olur.<sup>13</sup> Ancak sûfilere göre, veliler bu mertebeyi çalışarak değil, Allah'ın hususi lütfu ve inâyetiyle elde ederler. Çünkü bu lütf, Allah'ın ezelde takdir ederek dilediğine verdiği ilâhi bir lütuftur.<sup>14</sup> Allah'ın kulunun kalbine ilka ettiği bir nurdur.<sup>15</sup>

Sûfiler velâyeti farklı şekillerde sınıflandırır. Hakîm Tirmizi'ye göre velâyet iki kısımdır. Birincisi, *Evliyâu Hakkillah*, ikincisi ise, *evliyâullah*'dir.<sup>16</sup> *Evliyâu Hakkillah*, Allah'ın hukukuna riayet ederek yaşayan bütün müminler, *evliyâullah* ise, kurbet makamına ulaşmış kimselerdir.<sup>17</sup> İbnü'l-Arabî ise nübüvvet ve velâyeti aynı çerçevede değerlendirerek nübüvveti, *nübüvvet-i âmme* ve *nübüvvet-i teşrî* olmak üzere ikiye ayırır. *Nübüvvet-i âmme*'yi peygamberler de dâhil olmak üzere *Allah dostu* dediği herkesi dâhil edecek şekilde geniş tutarken, *nübüvvet-i teşrî*'yi ise, vahiy olarak teşrî hüküm koyan kimselerle, yani resul ve

<sup>10</sup> Ebu'l Alâ Afifi, *Tasavvuf, İslâm'da Manevi Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 263.

<sup>11</sup> Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 154.

<sup>12</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akvâl fi Vucûhi't-Te'vil* ( Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 2: 243.

<sup>13</sup> Fahreddin er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, thk. Abdurrahman Muhammed (Kahire: y.y., 1933-38), 17: 126.

<sup>14</sup> Afifi, *Tasavvuf, İslâm'da Manevi Hayat*, 259.

<sup>15</sup> Abdurrezzak Tek, *Abdullatif Kudsi Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 154.

<sup>16</sup> Hakîm Tirmizi, *Hatmü'l Evliya*, thk. Osman Yahya (Beyrut: y.y., 1965), 117.

<sup>17</sup> Salih Çift, "Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hâkim Tirmizi Örneği", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2* (İstanbul: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003), 123, 126.

nebilerle sınırlandırır. Umumi nübüvvete *velâyet* adını veren İbnü'l-Arabî, teşrî nübüvvetin sona erdiğini, ama umumi nübüvvetin ise devam ettiğini belirtir.<sup>18</sup>

Tasavvufta genel olarak kabul gören tasnife göre ise *velâyet* iki kısma ayrılır. Birincisi *velâyet-i âmme*, ikincisi *velâyet-i hâssa*dır. *Velâyet-i âmme*, iman edip takva dairesinde yaşayan, *velâyet-i hâssa* ise, iman edip takva dairesinde yaşamakla birlikte "*ihsan*" seviyesine ulaşmış ve Allah tarafından özel olarak muhafaza edilen kimselerin temsil ettiği *velâyet*tir. Sûfîler açısından önemli olan *velâyet*, hususi *velâyet* olarak kabul edilen *velâyet-i hâssa*'dır.<sup>19</sup>

*Velâyet*in çeşitleri hakkında farklı görüşler olsa da, genel olarak, mahiyet itibarıyla hepsinin aynı olduğu söylenebilir. *Biri*, iman edip takva dairesinde yaşayan bütün mü'minler için söz konusu olan *velâyet*, *diğeri ise* iman, İslam ve ihsan şuuruna ererek, Allah'a hususi kurbet kazanmış olan kimseler için söz konusu olan *velâyet*tir.

Velilerin özelliklerinden biri de kerâmet sahibi olmalarıdır. Allah veli kullarına genel ve hususi olmak üzere bazı lütuflarda bulunur. Bu lütuflar her veli için farklı farklı tecelli eder. Velilerin mazhar olduğu bu lütuflara ileride temas edilecektir.

## 2. La'lizâde Abdülbâkî'ye Göre Velâyet Anlayışı

La'lizâde Abdülbâkî'ye göre, veliler, şeriata bağlı, ibadet ve taat ile meşgul olan kimselerdir. Ona göre, kâinattaki varlıklar nasıl birbirinden farklı ise, evliyânın da Allah katındaki mertebeleri birbirinden farklıdır.<sup>20</sup> Onların bir kısmına, "*ahyâr*"<sup>21</sup>, bir kısmına da "*ebrâr*"<sup>22</sup> denir. Bunların meleki sıfatları,

<sup>18</sup> Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâi el-Hâtimî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr: Osman Yahya (Beyrut: Daru'l-Sadr, 1405/1985), 7: 100-103; 10: 285; 11: 251; 12: 185. Ayrıca bkz. Çağfer Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1, (2010), 32-33.

<sup>19</sup> Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari Kelâbâzi, *et-Ta'arruf li-Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, thk. Arthur John Arberry (Kahire: y.y., 1933), 47.

<sup>20</sup> La'lizâde Abdülbâkî, *Mebde ve Meâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636, 7b.

<sup>21</sup> Ahyâr: Hayırlılar, hayır ehli, herkese faydası ve iyiliği dokunan kimseler, tas: Üç evliya zümresinden biri ( Abdâl, Nücebâ, Ahyâr), çok ibadet, hayırlı iş ve iyi ahlakla kurtuluşa erişileceğine inananlar ve böyle davrananlar, gavs, yediler. Bkz: Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 31.

<sup>22</sup> Ebrâr: İyiler, fazilet ehli, tas: Mutavassıt, orta halli mutasavvıflar. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 115.

hayvani sıfatlarına galebe çalmış, beşeri zâfiyetleri ise yok olmuştur. Kötü hasletlerden kurtularak bâtinlerini mârifet-i ilâhiyye ile aydınlatmış, zâhirlerini ise salih amel ve güzel ahlak ile süslemişlerdir. Ahlak-ı Muhammediyye ve tabiat-ı Ahmediyye'ye mazhar olmuşlardır.<sup>23</sup>

La'lîzâde Abdülbâkî'nin ifadesine göre evliyâullahtan bir zümre daha vardır ki bunlara "*Harâbâti*"<sup>24</sup> ve "*Melâmi*" denir. Bunların mertebesi diğer bütün velilerin mertebelerinden daha yüksektir. Bunlar Harâbâti ve Melâmi olarak isimlendirilmeleri yanısıra, "*Ahfiyâ*"<sup>25</sup> ve "*Şuttâr*"<sup>26</sup> olarak da isimlendirilirler. *Ahyâr* ve *ebrârın* en büyük arzusu bunların mertebesine ulaşmaktır. Bunlar kalblerini muhabbetullah nuru ile nurlandırmış, mârifet-i ilâhiyyeye mazhar olmuş ve her dâim Allah'ın cemâlini seyreden kimselerdir. Bunlar hakikat-ı Muhammediyye'ye âşıktırlar ve hakikat-ı Muhammediyye'ye mazhar olan zamanın kutbunu mahbub ittihâz edip ona tam teslim olmuşlardır. Ubudiyet ve taat ile meşgullerdir. Benliklerini terk ederek vahdet deryasına dalmış, seven mertebesinden sevilen mertebesine yükselmişlerdir. Tecelli-i zâta ve vahdet sırrına mazhar olup, vahdet-i vücud sırrına nâil olmuşlardır. "*Arâyisullah*" da denen ve Makam-ı mahbûbiyyete ulaşmış olan bu tâife, insanlar tarafından çok fazla bilinmezler. Enâniyetlerini yok etmişler ve nur-u muhabbet ile hem-dem olmuşlardır. Kalblerinde muhabbetullah'tan başka bir şey kalmamıştır.<sup>27</sup>

La'lîzâde Abdülbâkî'nin burada yaptığı tasnif, Allah'a ulaşmak için kullanılan metod ve gidilen yolların mahiyetine göre yaptığı tasniftir. "Allah'a ulaşan yollar mahlukâtın adedi kadardır."<sup>28</sup> Ancak bu yolları genel olarak üç ana grupta toplamak da mümkündür. Birincisi, *Tarik-i Ahyâr*'dir. İbadet ve amel sahiplerinin yoludur. İkincisi, *Tarik-i Ebrâr*'dir. Mücâhede ve riyazet sahiplerinin yoludur. Üçüncüsü ise, *Tarik-i Şuttâr*'dir. Aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerinin

<sup>23</sup> La'lîzâde Abdülbâkî, *Hediyetü'l Müştâk fi Şerhi Mesleki'l Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 636, 203a.

<sup>24</sup> Harâbâti: Nefsani, süfli ve hayvani arzuları yok edip Allah'da fani olan, iradesi dışında kendisinden marifet ve irfan zuhur eden kâmiller, bkz: Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 158.

<sup>25</sup> Ahfiya: Melâmet ehli, Melâmiler. Bkz: Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 28. Sır ehli veya ashâbı, Allah'ın perdelediği ve yarattıklarından gizlediği bir grup, bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 45.

<sup>26</sup> Şuttar: Nefsi kendisini bâtıldan uzaklaştıran, fütüvvet ehli, bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 328.

<sup>27</sup> La'lîzâde, *Hediyetü'l Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, 203b-205a.

<sup>28</sup> Ebu Abdurrahman es-Sülemi, *Tabakâtu's-Sufiyye* ( Ebu Bekir et-Tastemani bölümü), nşr: Nurettin Şaribe (Kahire: y.y., 1986), 305.

yoludur.<sup>29</sup>

La'lizâde Abdülbâkî'ye göre, aşk ve cezbe yolu olarak kabul edilen *Tarik-i Şuttar*, diğerlerine göre daha keskin ve daha kısadır. Bu yolda vuslata erenlerin makamı da, *Tarik-i Ahyâr* ve *Tarik-i Ebrâr*'da vuslata erenlerin makamından daha yüksektir. Bu yolun talipleri, Allah'ı sevdikleri için Allah tarafından da sevilmeindedirler. Allah'a duydukları sevgi sayesinde kendi benliklerini terk ederek fenâyâ ermişlerdir. Melâmilerin tabi oldukları yol da bu yoldur. La'lizâde Abdülbâkî'ye göre, Melâmiler, aşk ve cezbe ile velilerin en üstünü haline gelmişlerdir. Benliklerini terk ederek vahdet sırrına ermişlerdir.

La'lizâde Abdülbâkî'nin, Melâmilerin, velilerin en üstünü oldukları konusunda İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden etkilendiği görülmektedir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre, Melâmiler, ehlullahtan bir gruptur. Onlar her an Allah ile beraberdirler ve sürekli ibadet hâlinededirler. Melâmilerin hâllerine hiç kimse vâkıf değildir. Allah onları diğer insanların arasında gizlemiştir. Onların makamı velâyetin en üst makamıdır ve onun üstünde nübüvvet makâmı vardır.<sup>30</sup> Hatta Melâmilerin makamı makamsızlıktır ve sıfatsızlıktır. Sıfatsızlık ise delil-i keşf-i Zâttır. Melâmilik, ekâbir-i ricâlullah ve kümmel-i ehllullahın tarikidir.<sup>31</sup>

Yukarıda anlatılanların neticesinde, bu yola tabi olanların diğerlerine göre daha hızlı bir şekilde terakki ettikleri söylenebilir. Bu yola sülûk edenlerin daha başlangıçta ulaştıkları merteye, diğerlerinin sülûkları neticesinde ulaştıkları mertebeden daha yüksektir.<sup>32</sup> Çünkü bu yolla ulaşılan merteye *hakka'l-yakin* mertebesidir. Tevhidin en üst mertebesidir. Kendi benliğini terk ederek Allah'tan gayrı kimseyi görmeme mertebesidir.<sup>33</sup>

La'lizâde Abdülbâkî'ye göre, *şuttar* tarikinin en tepesindeki kişi, aynı

<sup>29</sup> Necmüddin Kübra, *Usûlu Aşere (Tasavvufî Hayat içinde)*, trc. ve şrh. İsmail Hakkı Bursevi, der. Mustafa Kara, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 40-44.

<sup>30</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III, 34-37. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Melâmet hakkındaki görüşleri için bkz. Ali Bolat, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru", *Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi*, 23, (2009), 457-469; Ali Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: h Yayınları, 2015), 126, 183.

<sup>31</sup> Abdullah İlâhi, *Zâdü'l-Müşâkin*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş, nr. 206, 17b-18a, 79ab

<sup>32</sup> Kübra, *Usûlu Aşere*, 45.

<sup>33</sup> Osman Türer, "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı", Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyum Bildirileri (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 74-76.

zamanda bütün velâyet makamlarının en tepesindeki kişidir. Bu kişi velâyet-i nübüvvetin halifesi olarak da kabul edilir. Peygamberin bulunduğu manevî makamı temsil eder. Ehl-i keşf, ârifler ve ulema nazarında aklen, naklen ve keşfen bu böyledir.<sup>34</sup>

La'lizâde Abdülbâkî'ye göre, bu kişi, *hakikat-ı Muhammediyye* ve *velâyet-i Muhammediyye* varisidir. İnsan-ı kâmil mertebesinin ve külli iradenin mazharıdır.<sup>35</sup> Bütün ilâhi esma ve sıfatları üzerinde toplayan bu kişi aynı zamanda Allah isminin de mazharıdır.<sup>36</sup> Allah'ın tecelli ettiği bir aynadır.<sup>37</sup> Mevcudatın yaratılış sebebi, melekût âleminin de özüdür. Ruhâni, cismâni âlemleri ve bütün varlık mertebelerini bünyesinde cem eden bir varlıktır. Mevcudatın en mükemmelidir.<sup>38</sup> Muhammedi (sav) ahlak ile ahlaklanmıştır.<sup>39</sup> Onun bulunduğu bu makam, her devirde sadece bir kişi tarafından temsil edilir. Zamanın kutbu ve gavs-ı azamıdır. Onun bütün fiil ve hâlleri Allah'ın rızasına muvaffıktır.<sup>40</sup> Bu âlemde her dâim mevcut olan bu şahıs, bütün ilimlerin evveline ve âhiline, bütün eşyanın hakikatine münkeşiftir.<sup>41</sup> La'lizâde Abdülbâkî'ye göre, bu makama kesb ile ulaşmak mümkün değildir. Bu makama ancak Allah'ın hususi lütfu ve ikrâmı ile ulaşılabilir.<sup>42</sup>

La'lizâde Abdülbâkî'nin yukarıda bahsettiği ve en büyük veli olarak kabul ettiği bu kişi, tasavvuf geleneğinde, *kutbu'l-aktâb* olarak isimlendirilen kişidir. Bu şahıs, ilâhi isimleri kendinde cem ettiğinden dolayı, tasavvufta, ruhâni ve cismâni âlemin sebebi ve koruyucusu olarak kabul edilir.<sup>43</sup> Bütün mahlukâtın müşkilâtını halletme, insanları irşâd ve davet edebilme kudretine sahiptir.<sup>44</sup> Sözlerinde, fiillerinde, ahlakında ve ilminde kâmil seviyeye ulaşmış, şeriat, tarikat ve hakikatte

<sup>34</sup> La'lizâde, *Mebde ve Meâd*, 101b-102b.

<sup>35</sup> La'lizâde, *Mebde ve Meâd*, 6a-6b.

<sup>36</sup> La'lizâde, *Mebde ve Meâd*, 61a.

<sup>37</sup> La'lizâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, nr. 1274, 156a.

<sup>38</sup> La'lizâde, *Mebde ve Meâd*, 54b.

<sup>39</sup> La'lizâde, *Hediyetü'l Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, 209a.

<sup>40</sup> La'lizâde, *Mebde ve Meâd*, 6a-6b.

<sup>41</sup> La'lizâde, *Sergüzeşt*, 156a.

<sup>42</sup> La'lizâde, *Hediyetü'l Müştâk fi Şerh-i Mesleki'l Uşşâk*, 182a.

<sup>43</sup> Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 208-225.

<sup>44</sup> Osman Hakiki Bey, *İrşâdnâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1429, 23.

mükemmelleşmiş insan olarak görülür.<sup>45</sup>

Görüldüğü gibi La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre en büyük veliler aşk yolunu tercih eden velilerdir. Bunlar içinde de en makbulü Melâmilendir. Her asırda mevcut olduğuna inanılan ve velâyet-i nübüvvetin temsilcisi olarak kabul edilen kişi ise, bu yoldaki velilerin en büyüğü olarak kabul edilen kişidir.

La'lîzâde Abdülbâkî, Allah'ın, veli kullarına, özellikle de *velâyet-i hassa*'ya mazhar olan kullarına, bazı hususi lütuflarda bulunduğunu ifade eder. Ona göre, bu makama mazhar olan kullar, mahfuzdur. Kerâmet ve tasarruf sahibidirler. Onun bu konulardaki görüşleri kısaca şu şekilde izah edebilir.

## 2. 1. Mahfuziyet

Lügatta korunmuş, gözetilmiş manalarına gelen mahfuziyet,<sup>46</sup> tasavvuf istilâhında *sözü ve davranışı ile Allah'a muhalefet etmekten korunmuş veli* anlamında kullanılmaktadır.<sup>47</sup>

Hususi velâyete mazhar olan veliler, La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre Allah tarafından özel olarak korunmuştur. Masum olanın enbiyâ olduğunu, evliyânın masum olmadığını, günah irtikâb edebileceklerini, hatta günah-ı kebâir bile işleyebileceklerini belirten La'lîzâde Abdülbâkî, bunun onların velâyetlerine engel olmadığını ifade eder. Evliyânın gaflet içinde olmadığını, irtikâb ettikleri küçük ve büyük günahlardan hemen sonra tazarru ve niyâz ile nedâmet içinde istiğfâr ettiklerini, Allah'ın da onların bu istiğfârlarını kabul ettiğini, günahlarının itirafı ve tevbeleri karşılığında onlara ecir de verdiğini belirtir. "*Allah onların kötülüklerini iyiliklere çevirir,*" (el-Furkân, 25/70) âyet-i kerimesini delil göstererek, "*Enbiyâ masumdur, evliyâ mahfuzdur*" sözünden anlaşılması gerekenin bu olduğunu ifade eder.<sup>48</sup>

İbnü'l-Arabi ise velinin mahfuziyetini, keşf ve müşâhede açısından ele alarak değerlendirir. İbnü'l-Arabi'ye göre nebiler bütünüyle koruma altında iken, veliler

<sup>45</sup> Azizüddin Nesefî, *İnsan-ı Kâmil, Tasavvufta İnsan Meselesi*, trc. Mehmet Kanar ( İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 18.

<sup>46</sup> Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 33. Baskı (Ankara: Aydın Kitapevi, 2017), 653.

<sup>47</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 233.

<sup>48</sup> La'lîzâde, *Sergüzeşt*, 149a-150b.

sadece kalbine gelen ilhâm konusunda mahfuzdurlar.<sup>49</sup> La'lîzâde Abdülbâkî, velinin mahfuziyetini ameli açıdan değerlendirirken, İbnü'l-Arabi ise, keşif ve ilhâm açısından değerlendirmektedir. Ona göre veli keşfinde yanılmaz. Ancak İbnü'l Arabî'nin bu değerlendirmelerinde hakikat-ı Muhammediyye'ye mazhar olan ve insan-ı kâmil makamını temsil eden kimse veya kimseleri kast ettiğini söylemek daha doğru olur.

Netice olarak denebilir ki, nebinin günah işlemesi, bizzat Allah tarafından, günah işleme kabiliyeti elinden alınmak suretiyle hususi olarak engellenirken, velinin günah işlememesi konusunda ise böyle bir garanti verilmemektedir. Ancak velinin günah işlememe arzusu, gayreti ve işledikten sonra duyduğu pişmanlıktan dolayı ettiği tövbe neticesinde, Allah tarafından kalbine verilen bir nur ve özel inayet ile günah işleme fırsatı verilmemek suretiyle korunmaktadır.

## 2. 2. Kerâmet

Kerâmet, nübüvvet davası olmayan mü'min bir kimseden zuhur eden harikulade olaylardır<sup>50</sup> ve iki kısımdır. Biri, *kerâmet-i kevnîyye*, diğeri ise, *kerâmet-i ilmiyye*'dir. *Kerâmet-i kevnîyye* ya da *maddi kerâmet*, su üzerinde yürümek, ateşte yanmamak gibi hâller iken, *kerâmet-i ilmiyye* ya da *manevi kerâmet* ise, ilim, ibadet, ahlak gibi konularda gösterilen olağanüstü hâllerdir.<sup>51</sup>

Sûfiler, *Kerâmet-i ilmiyye*'ye itibar ederken, *kerâmet-i kevnîyye*'ye, Allah'ın lütfu olarak kabul etmekle birlikte, kendileri için bir imtihan vesilesi, bir istidraç olabilir düşüncesi ile itibar etmemişler, hatta bu tür hâllerden içtinâb etmişlerdir.<sup>52</sup>

La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, nebiler de veliler gibi Allah tarafından verilen bazı özel ikrâmlara mazhar olurlar. Bu ikrâmlar, enbiyâdan sâdır olursa *mucize*, veliden sâdır olursa *kerâmet* adını alır.<sup>53</sup> Mucize ve kerâmet arasında "harikulade oluş" itibarıyla herhangi bir fark yoktur. Peygamberlerin velilerden üstün olması

<sup>49</sup> Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", 33.

<sup>50</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, ( Kahire: Ahter Matbaası, 1308), 78.

<sup>51</sup> Mehmet Necmettin Bardakçı, Mehmet Saffet Sarıkaya ve Nejdet Gürkan, "XIV. Yüzyıl Rifâi Şeyhi İbnü's-Serrâc'ın Velâyet ve Kerâmet Anlayışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, (2013/2), 94.

<sup>52</sup> Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 265-267.

<sup>53</sup> La'lîzâde, *Sergüzeşt*, 153a.

da mucizelerin üstün oluşundan kaynaklanmamaktadır. Peygamberlerin üstünlüğü, onların günahsız ve masum olmasından kaynaklanmaktadır. Mucizeler nübüvvet davasını ispat için verilir. Derece olarak da kerâmetten üstündürler. Kerâmet de velâyetin ispatı için verilir. Velinin velâyeti, nebiye intisâbından kaynaklandığından dolayı velinin kerâmeti aynı zamanda nebinin nübüvvetinin ispatıdır.<sup>54</sup>

Hz. Peygamber (sav) çağında kerâmetin vukuâ gelmesi peygamberi tasdik etme manasına geldiği gibi ondan sonraki asırlarda da Onu tasdik etmek manasına gelir.<sup>55</sup> Peygamberler münkirleri ilzâm ve iknâ etmek için mucizeleri izhâr etmek ile memurdurlar. Ancak veliler, kerâmetlerini izhâra mezun değildirler, bilakis setr etmek zorundadırlar. La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, Allah'ın bu tür ikrâmlarını izhâr etmeye çalışanlar, velilerin katında makbul değildirler. Eğer bu tür ikrâmlar kişinin iradesi dışında vukû bulursa, o vakit emr-i ilâhi ile izhâr etmek gereklidir. La'lîzâde Abdülbâkî, bu tür ikrâmlara "nâdire şâz" isminin verildiğini belirtir.<sup>56</sup>

La'lîzâde Abdülbâkî, mucizenin, nübüvvetin ispatı için verildiğinden dolayı izhâr, kerâmetin ise gurura sevk etme tehlikesi olduğundan dolayı da setr edilmesi gerektiğini belirtir. Bununla birlikte, velinin, iradesi dışı gelen kerâmetleri izhâr etmesinin zorunlu olduğunu ifade eder. La'lîzâde Abdülbâkî'nin tezat gibi görülen bu ifadelerini, kerâmet, eğer gurura sevk edecekse setr edilmeli, nübüvvetin ispatına vesile olacaksa izhâr edilmeli şeklinde anlamak gerekir.

Kerâmet bazen de velilere kalblerinin mutmain olması, nefislerini te'dib etmeleri ve ahlâklarını güzelleştirmeleri için verilir.<sup>57</sup> Bununla birlikte, kıyamete kadar gelecek olan velilerden sâdir olacak olan bu tür olağanüstü hâlleri Allah'ın Peygamberimiz'e (sav) bir ikrâmı olarak değerlendirmek de mümkündür.<sup>58</sup>

Netice olarak denebilir ki, mucize ve kerâmet mahiyet itibarıyla olağanüstü hâllerden meydana gelir. Ancak, mucize, peygamberlerin davalarını ispat

<sup>54</sup> Ali b. Osman Cüllâbî el-Hücviri, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 281-282.

<sup>55</sup> Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 44.

<sup>56</sup> La'lîzâde, *Sergüzeşt*, 153a.

<sup>57</sup> Ebu Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsi, *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*, thk. Reynold Alleyne Nicholson (Leiden: Beril Matbaası, 1914), 219.

<sup>58</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 223.

amacıyla verilirken, velilerin kerâmeti ise tabi oldukları nebinin şeriatını tasdik ve velâyetlerini kuvvetlendirmek amacıyla verilir. Bu cihetle, nebi mucizesini izhâr etmekle yükümlü iken, veli sadece nebinin nübüvvetini teyid eden kerâmetlerini izhâr edebilir.

### 2. 3. Tasarruf

Lügatta sahip olma, kullanma, idare etme manalarına gelen tasarruf<sup>59</sup> ıstılâhta olağanüstü şekilde insanlara ve varlıklara hükmetmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>60</sup> Başka bir ifadeyle, tasarruf, Allah'ın eşyayı ve varlıkları *maddi* olarak bütün insanlara, *manevi* olarak ise sadece peygamber ve velilere musahhar kılmasıdır.

La'lizâde Abdülbâkî'ye göre Allah veli kullarına böyle manevî bir tasarruf yetkisi vermiştir. Bunlar Allah'ın kudreti ile hayvanât, nebâtat ve cemâdat üzerinde tasarruf edebilir, onları Allah'ın iziniyle arzu ettikleri gibi istihdam edebilir, hatta onları nutka bile getirebilirler. Özellikle de *nur-u velâyet-i Muhammediyye* ve *sırr-ı Ahmediyye*'ye mazhar olan kâmil veliler, her bir sâlikin nerede ve ne hâlde olduğunu müşâhede edebilir, onları manen yönlendirebilir ve feyizlendirebilirler. Allah onlara *nur-u hakikat-ı Muhammediyye* ile öyle bir kuvve-i kudsiye vermiştir ki, onunla cümle eşyanın ilmüne ve hakikatına muttali olabilir, insanların müşkillerini hâlledebilirler.<sup>61</sup>

La'lizâde Abdülbâkî'ye göre, *hilâfet-i nübüvvet*'in temsilcileri olan halifelerin, şer'î hükümleri uygulamada yetkileri olduğu gibi, *hilâfet-i velâyet*'in temsilcileri olan insan-ı kâmillerin de manevi tasarruf yetkileri vardır. *Hilâfet-i nübüvvet*'in temsilcileri nasıl dünya işlerini idare ve sevk edebiliyorlarsa, *hilâfet-i velâyet*'in temsilcileri olan insan-ı kâmiller de manevi işleri Peygamberimiz'den (sav) aldıkları nur sayesinde sevk ve idare edebilirler.<sup>62</sup>

Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Velinin sahip olduğu bu tasarruf yetkisi, velinin kendinden olmayıp, velinin bağlı olduğu nebinin tasarruf yetkisinin bir tecellisidir. Bu tasarruf yetkisi, aynı zamanda velinin bağlı

<sup>59</sup> Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 1209.

<sup>60</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 344.

<sup>61</sup> La'lizâde, *Sergüzeşt*, 152a.

<sup>62</sup> La'lizâde, *Mebde ve Meâd*, 101b-102b.

olduğu nebinin nübüvvetinin de bir ispatıdır.<sup>63</sup>

Ancak bu tasarruf yetkisi her veli için de geçeli değildir. Bazı evliyânın tasarruf yetkisi vardır, bazısının ise yoktur. Bununla birlikte tasarruf yetkisi olmayan evliyânın işlerini bizzât Allah üstlenmektedir. Gümüşhanevî'ye göre tasarrufu olmayan velinin halkı irşâd etmesi de doğru değildir. Çünkü Allah'ın tasarrufuna giren veli, başkasına tasarruf hakkı kullanamaz. Kendi nefesine velâyeti olmayanın başkasına velâyeti olamaz.<sup>64</sup>

La'lîzâde Abdülbâkî'nin bahsettiği tasarruf yetkisinden her velinin bulunduğu manevî makama göre bir hissesi olabilir. Ancak, La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre, hakiki tasarruf yetkisine sahip olan kişi, *velâyet-i Muhammediyye*'nin ve *hilafet-i velâyet*'in temsilcileri ve insan-ı kâmil mertebesinin mazharı olan kimselerdir.

Bu bağlamda konuyu değerlendiren Fazlur Rahman ise, tasavvufteki *koruyucu veliler* nazariyesinin<sup>65</sup>, Şia'daki imamet görüşünün etkisi ile ortaya çıkmış olabileceğini ifade ederek biraz abartılı bulur.<sup>66</sup> Bu tür düşünceler, tasavvufun ortaya çıkmasından önce var olduğu, Müslümanların feth ettiği yerlerde yaygın olduğu ve tasavvufî bir boyutla yeniden şekillendiği düşüncesiyle de tenkit edilebilir.<sup>67</sup>

Netice olarak, bir peygamberin getirdiği şeriata ait işleri deruhte eden bir vekil olduğu gibi, bir peygamberin manevî irşâd vazifesine ait işleri deruhte eden ve Allah tarafından özel bir inâyet ile desteklenen bir vekil veya vekillerin mevcut olduğu söylenebilir. Ancak bu vekillere haddinden fazla ilâhi bir güç atfetmek dini açıdan oldukça mahzurludur. Bu tür insanlar her ne kadar vazifeleri gereği

<sup>63</sup> Muhammed Pârsa, *Risâle-i Kudsiyye*, trc. Hasan Almaz (İstanbul: Semerkand yayınları, 2012), 54-55.

<sup>64</sup> Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, *Camiü'l-Usûl*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, nr. 1333, 7.

<sup>65</sup> Bu nazariyeye göre, dünyanın manevi dengesini sağlayan ve Allah'tan başka hiçbir kimse tarafından bilinmeyen, velilerden müteşekkil bir hiyerarşik bir yapı vardır. Dünya bütünlüğünü, bu velilerin varlığına borçludur. Bu hiyerarşik yapı, merdivenin basamakları gibidir. En son basamakta ise, çevresinde bütün kâinatın döndüğü "kutub" bulunmaktadır. Eğer bu ruhâni yapı olmasa idi, kâinat paramparça olurdu. Bkz: Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 218.

<sup>66</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, 217-218.

<sup>67</sup> Afîfî, *Tasavvuf, İslâm'da Manevi Hayat*, ss. 258-259.

Allah'ın özel inayet ve lütuflarına mazhar olsalar da, netice itibarıyla birer beşerdirler. Allah'ın onlara olan lütuf ve ihsanları da bu ölçüde olacak, imtihan sırrı ve beşeriyet sınırları aşılmayacaktır.

### Sonuç

Tasavvufun en temel konularından biri olarak kabul edilen *velâyet* ve *veli* kavramı hakkında yukarıda bahsedilen farklı görüşler değerlendirildiğinde *veli*; sürekli ibâdet ve tâat ile meşgul olan, kendi varlığını ve benliğini terk ederek fenâyâ eren, mazhâr olduğu ilâhi sevgi vasıtasıyla bekaya nâil olan ve Allah tarafından özel olarak muhafaza edilen müttaki kişi olarak tarif edilebilir. La'lîzâde Abdülbâkî'nin de bu tarifi kabul ettiği söylenebilir.

Tasavvufta genel olarak kabul edilen düşünceye göre, velâyet mertebeleri çalışarak elde edilemez. Bu mertebeler Allah'ın kuluna bahşettiği özel bir lütuftur. Ancak Allah bu lütfu kendine ulaşmak için gayret eden kimselere bahşeder.

La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre insanı velâyete ulaştıran birçok yol olmakla birlikte, en büyük mertebeye sahip olan veliler aşk ve cezbe yolunu tercih eden velilerdir. Bunlar içinde en yüksek mertebeye sahip olanlar ise Melâmilerdir. Bu yolun en tepesindeki kişi bütün velâyet makamlarının en tepesindeki kişidir. Peygamberin bulunduğu manevi makamı temsil eden bu kişi aynı zamanda *hakikat-ı Muhammediyye* ve *velâyet-i Muhammediyye*'nin varisi, insan-ı kâmil mertebesinin, külli iradenin ve Allah isminin mazhârı, ruhânî, cismânî âlemleri ve bütün varlık mertebelerini bünyesinde cem eden, zamanın kutbu ve gavs-ı azamı olarak kabul edilen kişidir.

La'lîzâde Abdülbâkî'nin, tecelli-i zâta ve sırr-ı vahdete mazhar olup sırr-ı Vahdet-i vücuda nâil olanları da en büyük veliler olarak görmesi, onun velâyet anlayışının Vahdet-i vücud temelli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte seyr-i sülûk metodu olarak aşk ve cezbe benimsenmesi onun Bayramî-melâmileri'nden etkilendiğini göstermektedir.

La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre Allah, aynı zamanda *velâyet-i hassâ*'ya mazhar olan bu veli kullarına bazı hususi lütuflarda bulunur. Ona göre, bu makama mazhar olan kullar mahfuzdur. Kerâmet ve tasarruf sahibidirler. Ancak bu ikrâmlar, kesinlikle fazilet açısından mucize ile karşılaştırılmaz. La'lîzâde Abdülbâkî'ye göre veliye ikrâm edilen bu tür hâller, peygamberin nübüvvetinin ispatına yöneliktir.

Netice olarak diyebiliriz ki, La'lîzâde Abdülbâkî'nin velâyet anlayışı, aşk ve cezbeye dayanan ve Vahdet-i vücud temelli bir velâyet anlayışıdır. Bu açıdan bakıldığında, onun velâyet anlayışının Bayramî-Melâmileri'nin ve İbnü'l-Arabî'nin velâyet anlayışından etkilendiğini ve onlara göre şekillendiğini söylemek mümkündür.

### Kaynakça

- Abdülbâkî, La'lîzâde. *Hediyetü'l Müştâk fi Şerhi Mesleki'l Uşşâk*. Pertev Paşa. 636: 178b-225a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Abdülbâkî, La'lîzâde. *Mebde ve Meâd*. Pertev Paşa. 636: 1b-111a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Abdülbâkî, La'lîzâde. *Sergüzeşt*. Emanet Hazinesi. 1274: 125b-165b. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991. 6: 256
- Âlûsi, Şehâbeddin Mahmûd. *Ruhu'l-Meâni*. Nşr. Muhammed Ahmed el-Emed-Ömer Abdüsselâm es-Selâmi. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999-2000, 146.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, Mehmet Saffet Sarıkaya ve Nejdet Gürkan, "XIV. Yüzyıl Rifâi Şeyhi İbnü's-Serrâc'ın Velâyet ve Kerâmet Anlayışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, (2013/2): 89-107.
- Ali Bolat. *Muhammed Nûru'l-Arabi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, İstanbul: h Yayınları, 2015.
- Bolat, Ali. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru". *Tasavvuf İlmi ve Araştırma Dergisi*. 23, (2009): 457-469.
- Buhâri, Muhammed b. İsmail. *Camîu's-Sahih*. 8. Cilt. İstanbul: Yy., 1992. "Rikâk", 38.

LA'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ'DE VELÂYET ANLAYIŞI

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları. 2014.
- Cürçâni, Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. Kahire: Ahter Matbaası, 1308.
- Çift, Salih. "Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hâkim Tirmizi Örneği", *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-2*. İstanbul: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Tükçe Ansiklopedik Lugat*. 33. Baskı. Ankara: Aydın Kitapevi, 2017.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. Trc. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Ebu'l Alâ Afifi. *Tasavvuf, İslâm'da Manevi Hayat*. Trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin. *Camiü'l-Usûl*. Ali Emiri Koleksiyonu. 1333: 7. Millet Kütüphanesi.
- Hücviri, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr: Osman Yahya. 14. Cilt. Beyrut: Daru'l-Sadr, 1405/1985. 7: 100-103; 10: 285; 11: 251; 12: 185.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvini. *Sünenu İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz. "Zühd", 4.
- İlâhi, Abdullah. *Zâdü'l-Müştâkin*. Kemankeş. 206: 1a-228a. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi
- Karadaş, Çağfer. "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19/1. (2010): 32-33.
- Kâşâni, Abdürrezzak Kemâlüddin. *Letâifü'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlhâm*. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. 590. İstanbul: İz Yayıncılık.

2015.

Kelebâzi, Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari. *Et-Ta'arruf li-Mezhebi ehli't-Tasavvuf*. Thk. Arthur John Arberry. Kahire: Y.y., 1933, 47.

Kıziler, Hamdi. "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'de Velâyet Tasavvuru". *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu Bildirileri,(Gümüşhane, 03-05 Ekim 2013)*. Ed. İhsan Günaydın-Ali Kuzudişli-Adem Çatak. 245-250. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları. 2013.

Kuşeyri, Abdulkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Şhr. Zekeriya el-Ensâri. B.y.: Y.y., 1304.

Müslim, Ebu'l Huseyn el-Kuşeyri. *Sahihu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 4 Cilt. Kahire: Darü's-selâm, 1955. 1: "Birr", 38.

Necmüddin Kübra. *Usûlu Aşere, (Tasavvufi Hayat içinde)*. tec. ve şrh. İsmail Hakkı Bursevi. Der. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Nesefi, Azizüddin. *İnsan-ı Kâmil, Tasavvufta İnsan Meselesi*. Trc. Mehmet Kanar, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Osman Hakiki Bey. *İrşâdnâme*. Osman Ergin Yazmaları. 1429: 2-39. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı.

Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Pârsa, Muhammed. *Risâle-i Kudsiyye*. Trc. Hasan Almaz. İstanbul: Semerkand yayınları, 2012.

Razi, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Thk. Abdurrahman Muhammed. 30 Cilt. Kahire: Y.y., 1933-38., 17: 126.

Serrâc, Ebu Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed. *El-Lüma' fi't-Tasavvuf*. Thk. Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: Beril Matbaası, 1914.

Sülemi, Ebu Abdurrahman. *Tabakâtu's-Sufiyye*. ( Ebu Bekir et-Tastemani bölümü) Nşr. Nurettin Şaribe. Kahire: Y.y., 1986. 305.

LA'LİZÂDE ABDÜLBÂKÎ'DE VELÂYET ANLAYIŞI

- Tek, Abdurrezzak. *Abdullatif Kudsi Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Tirmizî, Hakîm. *Hatmü'l Evliya*. Thk. Osman Yahya. Beyrut: Y.y., 1965.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Câmiu's-Sahih*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987. 4: "Zühd", 53.
- Türer, Osman. "Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin Şeriat, Tarikat ve Tasavvuf Anlayışı". Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyum Bildirileri. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Kerâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 265-267. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *El-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Akvâl fi Vucûhi't-Te'vil*. 3. Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1983, 2: 243.



*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
ISSN: 2147-8171  
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 309-342

## **Ahmed b. İsâ b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme**

*A Review on Ahmad b. 'Isâ b. Zayd and His Work Called Amâlî*

### **Dr. Mustafa TANRIVERDİ**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
PhD, Eskişehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences,  
Eskişehir, Turkey  
[mustafa.226@hotmail.com](mailto:mustafa.226@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0003-3329-0019](http://orcid.org/0000-0003-3329-0019)

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received : 09.07.2019  
Kabul Tarihi / Accepted : 17.09.2019  
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

**Atıf Bilgisi / Cite as:** Tanrıverdi, Mustafa. "Ahmed b. İsâ b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 309-342.  
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451395>

**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>

## Ahmed b. İsa b. Zeyd ve *Emâli* Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme<sup>1</sup>

**Öz** ► Bu makale, Ahmed b. İsa b. Zeyd (ö. 247/861) ve onun *Emâli* adlı eseri hakkındadır. Ahmed b. İsa, Zeydiyye mezhebinin III. (IX.) asırdaki en önemli muhaddislerinden biridir. *Emâli* adlı eser ise Zeydî geleneğin oluşum döneminde tasnif edilen en erken mevsum hadis eseri hüviyetine sahiptir. Bu anlamda *Emâli*, ihtiva ettiği rivâyet seçkisiyle mezhebin hadis literatürüne ilişkin önemli kaynakların başında gelmektedir. Bu çalışmada önce Ahmed b. İsa'nın hayatına dair birtakım bilgiler verilecek daha sonra da *Emâli* adlı eserin kaynakları ve tasnif metodu incelenecektir. Ehl-i Beyt merkezli rivâyet ve görüşlerin yer aldığı *Emâli*'nin teknik özelliklerini ortaya koymaya çalışacağımız bu makalenin Zeydiyye mezhebinin hadis tarihi ve literatürünün bilinmeyen çeşitli yönlerine ışık tutması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Ahmed b. İsa, Zeydiyye, Muhaddis, *Emâli*, Ehl-i beyt, Tasnif

### *A Review on Ahmad b. Isā b. Zayd and His Work Called Amālī*

**Abstract** ► This article is about Ahmad b. Isā b. Zayd (d. 247/861) and his work called Amālī. Ahmad b. Isā is one of the Zaydī muhaddiths in the III. (IX.) century. Amālī has the identity of the earliest authentic hadith work which was classified during the formation period of Zaydi tradition. As such Amālī is one of the most important sources of the hadith literature of the sect with its narrative selection. In this study, firstly information about Ahmad b. Isā will be given and then the sources and classification method of Amālī will be examined. This article, which will try to reveal the technical features of Amālī, a collection of narratives and views based on Ahl al-Bayt, is intended to shed light on the unknown aspects of the hadith history and literature of the Zaydiyya sect.

**Keywords:** Hadith, Ahmad b. Isā, Zaydiyya, Muhaddith, Amālī, Ahl al-Bayt, Classification.

### Extended Summary

Ahmad b. İsa (d. 247/861) is an important figure in the history of Zaydī imams, both politically and scientifically. He like many imams of the Zayd tradition Zayd b. Ali (d. 122/740) adopted the attitude of political struggle. Such that he led a rebellion against the administration during the Abbāsīd caliph Harun al-Rashid. However, his rebellion to seize power in the name of Zaydī

---

<sup>1</sup> Bu makale, 12.06.2019 tarihinde kabul edilen “Zeydī Muhaddis Ahmed b. İsa'nın *Emâli* Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “The Resources and Classification Method of Zaydi Muhaddith Ahmad b. Isā's Work Called Amālī”.

groups failed and was imprisoned by the administration. This political failure was an important breaking point in Ahmad b. 'Isâ's life. After he escaped from prison, he was no longer actively involved in any rebellion. Ahmad b. 'Isâ who was subject to the strict follow-up of Abbâsid administration, had to choose a reclusive life in Basra. Along with the small-scale Zaydî subjects who turned to him in this region, he led a life away from politics and turned to scientific activities.

Ahmad b. 'Isâ, who has few teacher-student networks due to political and social conditions, created a work named *Amâlî* thanks to his closest student Muhammad b. *Mansûr al-Murâdî* (d. 290/903). He had the hadiths and views of the Ahl-i Bayt range from the imam and râvî group to him, dictated his student to *al-Murâdî* and formed *Amâlî*.

This work is the earliest source of hadiths classified during the formation period of Zaydî tradition. Researchers who made determinations regarding Zaydî literature stated that *Amâlî* was the earliest authentic hadith-fiqh work of the this sect. Such that considering the controversy over the belonging of *Mecmû* to Zayd b. Ali (d. 122/740), *Amâlî* comes to the fore as the earliest genuine work of Zaydî hadith literature. In this context, since this sect is one of the first examples of hadith accumulation, *Amâlî* has a great importance for Zaydî hadith literature.

Ahmad b. 'Isâ's time period coincides with the most intense period of the hadith classification movement. However, II. (VIII.) beginning of the century began to be seen in the work of the sunan style, III. (IX.) by the middle of the century has become a settled classification movement with its own rules. Therefore, the stage in which *Emâlî* emerged corresponds to a period in which sort of sunan was quite famous among the sorting activities. In this context, it can be said that in terms of form and content, *Amâlî* is a kind of sunan.

There are no tariqs or narratives other than Ahl al-Bayt in the narrations or cavilions transmitted through Ahmad b. 'Isâ in the formation of *Amâlî*. All narrations and judicial opinions conveyed in the work are based on the Ahl al-Bayt imams and ulema. In this sense, it is seen that most of the narrations in *Amâlî* have a similar isnad scheme. Although a small part of these, was transferred by different deed, the group of narrator is still composed of the Ahl al-Bayt ulema.

Another issue that can be considered important in terms of the sources and classification system of Amālī is the intervention of *al-Murādi*, the compiler, to the work. Such that with his additions and intervention, the work has gained a new look in terms of shape and content. Because *al-Murādi* made some interventions to Amālī by adding the hadiths and opinions obtained from the channels other than Ahl al-Bayt line to the work and adding some new sub-titles (bāb) to the book titles (kitāb). Although the narrative material he added consisted of a supportive and complementary selection of his teacher Ahmad b. 'Isā's narrative and judicial opinions, with this intervention, *al-Murādi* distanced himself from the method he used to compile the Ahl al-Bayt narrations. Naturally, this means that some hadiths and views in the work are conveyed through various deed structures in which Ahmad b. 'Isā is not included.

It is understood that in the background of *al-Murādi's* contribution and additions to the work, his teacher Ahmad and his sect adopted different approaches within the sect. Because Ahmad b. 'Isā adopted the Jarudī movement within the sect, his narratives and views he received in his work were limited to the transfers from the Ahl al-Bayt imams and narrators. Whereas, his student *al-Murādi* included works and narratives of various segments including Sunnī cultural basin as well as narrations originating from Ahl al-Bayt due to the Batrī understanding he adopted in Zaydī tradition.

After the addition of *al-Murādi*, the work contains various texts from the narrators that the Sunnī tradition attaches importance to from outside the Ahl-i Bayt range. This indicates that the Shiite and Sunnī segments in Amālī's situation have a common hadith culture in terms of meaning (mana), although not in terms of words (matn). The fact that the first authentic hadith book of Zaydī tradition has a content reflecting the narratives and views of both sections makes it different from the other works classified in the same period. These features reveal that Amālī is a work that should be examined in various aspects.

## Giriş

Ahmed b. İsâ, gerek Zeydî geleneğın teşekkülü gerekse hadis birikimi açısından önemli bir isimdir. Ehl-i beyt kaynaklı rivâyet ve görüşleri içeren *Emâlî* adlı eseri ise Zeydiyye nezdinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Öyle ki bu eser,

Zeyd b. Ali'ye (ö. 122/740) nispet edilen *el-Mecmû'* ve Yahya b. Hüseyin'e (ö. 298/911) ait *el-Ahkâm* adlı eserlerle birlikte mezhebin hadis-fıkıh alt yapısını oluşturmaktadır. Ancak Zeydî muhaddis Ahmed b. İsâ ve onun *Emâlî* adlı eseri, Sünnî kültür havzası içerisinde yeterince tanınmamaktadır. Erken dönem Zeydîliğin hadis birikimini yansıtmaya bakımından mezhep açısından önemli bir yere sahip olan bu eser hakkında Sünnî hadis literatüründe yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu bakımdan Ahmed b. İsâ'nın tanıtılmasına ve *Emâlî* isimli eserin teknik özelliklerinin incelenmesine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu makalede hadis tarihi ve edebiyatı sahasında Zeydiyye mezhebine ilişkin karanlık kalmış bir nokta aydınlatılmaya ve bu sahada yapılacak araştırmalara katkı sağlamaya çalışılacaktır.

## 1. Ahmed b. İsâ'nın Hayatı, Siyasî ve İlmî Yönü

### 1.1. Hayatı

Ebû Abdillâh<sup>2</sup> künyesi ile tanınan Ahmed b. İsâ, 157/774'te Kûfe'de doğmuştur.<sup>3</sup> Ahmed b. İsâ, II. (VIII.) asrın son yarısı ile III. (IX.) asrın ilk yarısını içine alan bir dönemde yaşamıştır. Neseb bakımından Hz. Peygamber'in (sav) soyundan gelmektedir. Tam adı Ahmed b. İsâ b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib olan müellif<sup>4</sup> ilmî yönüyle temayüz eden faziletli ve saygın bir

<sup>2</sup> Ali b. Muhammed b. Ali el-Alevî el-Umerî, (ö. 443/105'den sonra), *el-Mecdî fî ensâbi't-tâlibîn*, thk. Ahmed Mehdevî ed-Dâmiğânî (Kum: Mektebetu Âyetullâhi'l-Uzma, 1380), 389; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî (ö. 606/1210), *Şeceratü'l-mübâreke fî ensâbi't-tâlibiyye*, thk. Seyyid Mehdi Recâî (Kum: Mektebetu Âyetullâhi'l-Uzmâ, 1419), 156; Fuâd Sezgin (ö. 2018), *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, Arapça'ya trc. Fehmî Ebû'l-Fadl (Kahire: Câmî'atü'l-İslâmî, 1991), 1: 327.

<sup>3</sup> Ebû'l-Ferec Ali b. el-Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, (ö. 356/967), *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1998), 492; Ali b. İsmâ'îl el-Müeyyed, (ö. 1970), "Mukaddime", *Kitâbu Ra'bi's-Sad'*, thk. Ali b. İsmâ'îl el-Müeyyed (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1410/1990), 1:19.Krş. Ebû Muhammed Muhsin b. Abdilkerîm b. Ali el-Emin el-Âmilî, (ö. 1952), *A'yânu's-Şîa*, thk. Hasan el-Emin (Beyrut: Dâru't-te'âruf, 1983), 3: 56; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1:327; Sârimuddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Vezîr, (ö. 914/1508), *el-Felekü'd-devvâr fî 'ulûmi'l-hadis ve'l-fikhi ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim İzzan (San'a, Sa'de: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî, Dâru't-türâsi'l-Yemenî, 1415/1994), 26.

<sup>4</sup> Ebû'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Ali b. 'Inebe, (ö. 828/1424), *Umdetü't-tâlib fî nesebi âli Ebî Tâlib* (Riyad: Mektebetu't-tevbe, 2003), 509; Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, (ö.1976), *el-A'lâm kâmusu terâcîmi li eşhuri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'Arabî ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, 15. Baskı (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-Malâyîn, 2002), 1: 191.

şahsiyettir.<sup>5</sup> Ehl-i beyt'in önde gelen imamlarından biri olan Ahmed b. İsâ, yaşadığı bölgede el-Hüseynî,<sup>6</sup> el-'Alevî,<sup>7</sup> et-Tâlibî,<sup>8</sup> el-Bağdâdî,<sup>9</sup> el-Muhtefî<sup>10</sup> gibi nisbelerle meşhur olmuştur. Annesi Hz. Peygamber'in (sav) amcası Hâris'in soyundan gelen Âtike bnt. el-Fadl b. Abdirrahmân b. el-Abbâs b. Rebîa b. el-Hâris b. Abdilmuttalib'tir.<sup>11</sup> Babası İsâ b. Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'tir. Kaynaklarda annesi hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır. Babası İsâ ise Zeyd b. Ali'nin dört oğlundan biridir.<sup>12</sup> Ehl-i beyt nezdinde zühd, takva ve mürüvvet sahibi bir kimse olduğu belirtilen İsâ 109/728'de Medine'de doğmuş,<sup>13</sup> orada büyüyüp yetişmiş<sup>14</sup> ve 169/785-6'da da Kûfe'de vefat etmiştir.<sup>15</sup>

<sup>5</sup> Müeyyed, "Mukaddime", 1: 19; İsfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibîyyîn*, 492.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 293.

<sup>7</sup> Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî, (ö. 764/1363), *Kitâbu'l-vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd, Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000), 177-178; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 12: 72.

<sup>8</sup> Zirîklî, *el-A'lâm*, 1: 191.

<sup>9</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1: 327.

<sup>10</sup> Ahmed b. Muhammed b. Abdirrahmân en-Nessâbî, *Sirâcu'l-ensâb*, thk. Mehdî Recâî (Kum: Kütübhâne-i Umûmî Âyetullahî'l-Uzmâ Mar'âşi, 1409/1998), 106; İbn 'İnebe, *Umdetü't-tâlib*, 509; Râzî, eş-Şeceratü'l-mübâreke, 157; Ebû Nasr Sehl b. Abdullah b. Dâvûd b. Süleymân el-Buhârî, (ö. 341/952), *Sirru's-silsiletü'l-Alevîyye*, thk. Seyyid Muhammed Sâdık (Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1962), 66.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh el-Mus'ab b. Abdillâh ez-Zübeyrî, (ö. 236/851), *Kitâbu Nes Ebû Kurayş*, thk. Evariste Lévi Provençal, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1982), 2: 67; 'Umerî, *el-Mecdî fî ensâbi't-tâlibîn*, 389; Müeyyed, "Mukaddime", 1: 19; İsfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibîyyîn*, 492; İbn 'İnebe, *Umdetü't-tâlib*, 509. Krş. Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 3: 56; Ca'fer Sübhânî, *Bühûs fî'l-mîlel ve'n-nihal dirâsetü mevzû'yyeti mukâreneti limezâhibi'l-İslâmiyye*, 2. Baskı (Kum: Müessesetü İmâm es-Sâdık, 1428/2007), 7: 389-390.

<sup>12</sup> Nâtik Bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn el-Hârûnî, (ö. 424/1033), *el-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, 4. Baskı (Sa'de: Mektebetü Ehlî'l-Beyt, 2014), 42; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, (ö. 456/1064), *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 5. Baskı (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ty.), 56; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî, (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 5: 250. Krş. Mahallî, Husameddîn Hamîd b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, (ö. 652/1254), *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkıbi eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Murtaza el-Mahatvarî (San'a: Mektebetü merkezü Bedru'l-Âlemî, 1423/2002), 1: 241-260; Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 7: 125.

<sup>13</sup> İsfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibîyyîn*, 343.

<sup>14</sup> Vezîr, *el-Felekü'd-devvâr*, 32.

<sup>15</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6: 353; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1: 327.

Kaynaklarda Ahmed b. İsâ'nın Muhammed ve Ali adında iki oğlunun olduğu ve soyunun Bağdat bölgesinde bu iki oğluyla devam ettiği zikredilmektedir.<sup>16</sup>

## 1.2. Siyasî Yönü

Ahmed b. İsâ'nın yaşadığı dönem, Alioğulları ile Abbasoğulları arasında çoğunlukla siyasî alanda devam eden bir mücadeleye tanıklık etmiştir. Yönetim gücünü elinde bulunduran Abbasîler, hilâfet hakkının her fırsatta kendilerine ait olduğu iddiasıyla isyana başvuran Ali ahfadını sindirmek istemişlerdir. Tek başlarına istedikleri başarıyı elde edemeyen Zeydî gruplar, merkezî otoritenin zayıflamasıyla birlikte Ali oğullarına sempatisi bulunan ve yönetimden memnun olmayan farklı kesimlerle birlikte hareket etmişlerdir.<sup>17</sup>

Ahmed b. İsâ'nın Abbasî yönetimiyle münasebeti ise babası İsâ'nın vefatı sonrası kardeşi Zeyd ile beraber hilafet sarayına getirilmesiyle başlamıştır.<sup>18</sup> Bu süreçteki en çalkantılı zaman dilimini ise hiç kuşkusuz başvurduğu isyan hareketi ve sonrasında gelişen hadiseler oluşturmaktadır. Zira onun en faal olduğu dönem Harun Reşîd (170/786-193/809) dönemidir. Ahmed b. İsâ, bu dönemde Medine'de birtakım isyan hazırlıkları ile gündeme gelmiş ve yönetim aleyhinde yürüttüğü faaliyetler sebebiyle halifeye rapor edilmiştir.

Kanaatimizce Ahmed b. İsâ, Medine'de bulunduğu zaman dilimi içerisinde yönetime muhalif unsurlar tarafından isyana tahrik edilmiş olmalıdır. Çünkü çocukluğunu Abbasî sarayında geçiren ve Harun Reşîd'in himayesiyle Medine'de yetişen birinin tek başına bir isyan hareketi tertip etmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Zeyd b. Ali'nin torunu olması bakımından Ahmed b. İsâ, potansiyel bir lider olarak görülmüş ve Hicâz havalisinde görüştüğü muhalif kesimler, onun nesep karizmasını kullanarak hilafeti hedef alan bir isyan hareketinin baş aktörü olma konusunda kendisini ikna etmiş olmalıdırlar.

Nitekim Ahmed b. İsâ 186/801'de Abadân bölgesinde bir isyan başlatmış ve Basra civarında etkili olmuştur. Burada muhalif unsurları kendisine biata çağırılmış ve iktidarı hedef alan ayaklanma girişiminin toplumsal tabanını güçlendirmiştir. Fakat sonrasında yeterli desteği bulamadığından isyan hareketi

<sup>16</sup> İsfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*, 498, 539; Ca'fer Sübhânî, *Bühûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 7: 390.

<sup>17</sup> Yusuf Gökalp, *Şii Gelenekt Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 127-128.

<sup>18</sup> İbn 'Inebe, *Umdetü't-tâlib*, 507; Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 3: 57.

tesirini yitirmeye başlamıştır. Faaliyet alanının daraldığını ve başlattığı eylemin güç kaybettiğini fark eden Ahmed b. İsâ kaçmak zorunda kalmıştır.<sup>19</sup> Harun Reşîd onu yakalatarak Bağdat'ta hapsedirmiştir.<sup>20</sup> Hapisten firar etmeyi başaran Ahmed b. İsâ, uzun bir müddet Basra'da saklanmıştır.<sup>21</sup>

Firarını takip eden süreçte Abbasî idaresi tarafından ciddi bir baskı ile karşılaşmıştır. Basra'da bulunduğu dönem içerisinde yönetimle olan ilişkisi, casusluk ve teftiş operasyonları üzerinden dolaylı şekilde devam etmiştir. Harun Reşîd her yerde izini sürmüş, onu ve destekçilerini ele geçirmek amacıyla bulunduğu bölgelere casuslar göndermiştir. Devletin bu mesele üzerinde kararlı bir şekilde durması, Halîfe'nin Ahmed b. İsâ liderliğinde patlak vermesi muhtemel yeni bir isyandan endişe duyduğunu göstermektedir. Ancak Abbasî idaresinin Ahmed b. İsâ ve onu muhafaza eden destekçilerini ele geçirmeye yönelik izlediği politika başarısızlıkla sonuçlanmıştır.<sup>22</sup> Böylece Ahmed b. İsâ, vefat edene kadar Basra'da gizli saklı bir yaşam sürmüştür,<sup>23</sup> 247/861'de Halîfe Mütevekkil döneminde orada vefat etmiştir.<sup>24</sup>

### 1.3. İlmî Yönü

Ahmed b. İsâ, Zeydiyye mezhebinin kurucu lideri kabul edilen Zeyd b. Ali'nin torunudur. Babası İsâ b. Zeyd (ö. 169/785-6), Ehl-i beyt mensuplarının

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabi, (ö. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2003), 4: 782; Wilferd Madelung, "Ahmad b. Isâ b. Zayd", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill Press, 2004), 12: 48-49.

<sup>20</sup> Ali b. Muhammed b. Süleyman en-Nevfelî, *Kitâbu'l-ahbâr*, thk. Resûl Ca'feriyân (Kum: Neşru Habîb, ty.), 108; Müeyyed, "Mukaddime", 1: 20; Madelung, "Ahmad b. Isâ b. Zayd" ss. 48-49. 186/802 senesinde de ona malî destek verdiği gerekçesiyle Bağdat Mu'tezilesinin ileri gelenlerinden Sümâme b. Eşres'i (ö. 213/828) de hapsedirmiştir. Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 783.

<sup>21</sup> Safedî, *Kitâbu'l-vâfi*, 7: 177-178; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 1010; Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, (Amman: Muessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999), 152.

<sup>22</sup> Ayrıntı için bkz. Safedî, *Kitâbu'l-vâfi*, 7: 177-178; Nevfelî, *Kitâbu'l-ahbâr*, 108; İsfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*, 493-496; Zirikli, *el-A'lâm*, 1: 191; Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 3: 57-58; Müeyyed, "Mukaddime", 1: 21; Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 152.

<sup>23</sup> İsfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*, 494-495; Safedî, *Kitâbu'l-vâfi*, 7: 177-178; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9: 293; Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 152; Müeyyed, "Mukaddime", 1: 21.

<sup>24</sup> İsfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*, 492; 'Umerî, *el-mecdi fi ensâbi't-tâlibîn*, 389. Krş. Müeyyed, "Mukaddime", 1: 21; Ebû Nasr el-Buhârî, *Sirru's-silsile*, 66, Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 3: 56; Sezin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1: 327.

kendisine büyük bir ehemmiyet atfettiği önemli şahsiyetlerden biridir. Tabiatıyla Ahmed b. İsâ, ilk tahsiline böyle bir ilmî gelenek içerisinde başlamıştır. İlim hayatına çocukluk yaşlarında Kûfe'de başlayan Ahmed b. İsâ'nın, Zeyd b. Ali'nin torunu olmasından ötürü Kûfe bölgesindeki ilmî ortamlarda sahiplenildiği anlaşılmaktadır. Başta babası ve amcaları olmak üzere burada Ehl-i beyt'in ileri gelen âlimlerinin meclislerinde bulunmuş, İsâ b. Zeyd'in vefatıyla birlikte tahsilini Kûfe havalisi dışında sürdürmek zorunda kalmıştır.

Yaşadığı dönem itibarıyla Irak bölgesi, siyasî bakımdan oldukça hareketli bir coğrafya konumundaydı. Bunun yanı sıra kültürel açıdan da zengin bir birikime ev sahipliği yapıyordu. III. (IX.) asır itibarıyla Irak bölgesi, birçok ekolün sistemleşme sürecine tanıklık etmiş, siyasî ve itikadî birçok tartışmanın merkezi konumunda bulunmuştur. Dolayısıyla Ahmed b. İsâ, erken yaşlardan itibaren Kûfe'nin zengin ilmî atmosferinde tahsilini devam ettirmiştir. Bu bölgede onun, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) talebelerinden etkilendiği yönünde birtakım bilgiler zikredilmiştir.<sup>25</sup> Başka eserlerde rastlamadığımız bu bilgiyi o dönemde aynı toplumsal unsurlarla bir arada bulunma kültürüne hamledilmiş göreceli bir ifade olarak değerlendiriyoruz. Bu durum muhtemelen Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali arasındaki fikrî etkileşimden hareketle ileri sürülmüş bir değerlendirmeden ibarettir. Çünkü Ebû Hanîfe ile Zeyd b. Ali'nin ilim ve fikir alışverişinde bulunduğu ve aynı siyasî hadiselerle tepki gösterdikleri bilinmektedir.<sup>26</sup> Buradan yola çıkarak Zeyd'in torunu Ahmed b. İsâ'nın da Ebû Hanîfe'nin öğrencileriyle yakınlık kurmuş olabileceğini ileri sürmek mümkün görünmektedir.

Öyle ki Mâni' b. Hammâd el-Cühenî (ö. 2002) herhangi bir kaynağa müracaat etmeksizin Ahmed b. İsâ'nın Ebû Hanîfe'nin talebelerinden dersler aldığını, onların ilim meclislerine devam ettiğini belirtmektedir. Böylece Ahmed b. İsâ'nın Hanefî mezhebi doktrinini yakından tanıma fırsatı elde ettiğini, bu

<sup>25</sup> Cühenî, *el-Mevsütü'l-müeyyere*, I, s. 77, 80.

<sup>26</sup> Ebû Hanîfe yaşadığı coğrafyada Ehl-i beyt mensuplarına hürmet göstermiştir. Bu nedenle Emevî idaresinin Ehl-i beyt karşıtı politikasını eleştirmiştir. Öyle ki Zeyd b. Ali'nin yönetime karşı başlattığı hareketi maddî olarak desteklemiş ve bu yönde fikir beyan etmiştir. Abbasîlerle birlikte yeni bir dönem başlamış ve Ali oğullarını savunacağına söz veren Seffâh'a biat etmiştir. Fakat devam eden süreçte dengeler Ali evladı aleyhine değişmiştir. Muhammed b. Abdillâh'ın Medine'de, kardeşi İbrâhîm'in de Irak'ta başlattıkları isyanda şehit edilmeleri sonucu Ebû Hanîfe, Abbasî yönetimini açıktan tenkit etmiş ve isyancıları desteklemeye başlamıştır. Bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 132-133.

fıkıh öğretisinden faydalandığını ileri sürmüştür. Biz bu konuda, aynı sosyal çevreye hitap etmek ve aynı dönemin siyasî hadiselerine tanık olmak dışında Ahmed b. İsâ ile Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasında hususî bir yakınlığın olabileceği iddiasına ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz.

Ahmed b. İsâ Zeydiyye mezhebinin III. (IX.) asırda yaşamış meşhur muhaddisleri arasında gösterilmektedir. Zeydî ilim ve kültür havzasında oldukça önemli bir konuma sahiptir. Kaynaklar onu, Zeydî geleneğin hadis birikimini yansıtan önemli figürlerden biri olarak takdim etmektedir. Gerek yaşadığı dönemde gerekse vefatından sonra fikirleriyle mensubu olduğu zümreye yön vermiş imamlardan biridir. Dedesi Zeyd b. Ali'nin ilmî mirasını tevarüs etmiş ve yaşadığı uzun ömürde, zulme ve adaletsizliğe karşı başkaldırının simgesi olarak görülmüştür. Hâfız ve sika bir muhaddis olan Ahmed b. İsâ, faziletli ve velûd bir şahsiyettir.<sup>27</sup>

### 1.3.1. Hocaları

Ahmed b. İsâ'nın rivâyet ve görüşlerine etki eden iki önemli ismin, *Emâlf* de sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Bu isimler, onun üst nesil hocalarından Ebû Hâlid el-Vâsıtî (ö. 150/767) ile Ebû'l-Cârûd el-Hemedânî (ö. 150/767)'dir.

Ebû Hâlid künyesi ile tanınan şahsın asıl adı Amr b. Hâlid el-Vâsıtî'dir. Kûfe ve Vâsıt'ta yaşamış, yine bu bölgede vefat etmiştir. Birçok kimse kendisinden nakilde bulunmuştur.<sup>28</sup> O, Zeydî geleneğin önde gelen hadis âlimlerinden birisidir. Zeyd b. Ali'nin yakın arkadaşı olup ondan *Mecmû'u* rivâyet etmiştir.<sup>29</sup> Bu anlamda Ebû Hâlid, *Emâlf* için olduğu kadar erken dönem Zeydî literatür için de önemli bir yere sahiptir. Rivâyetleri Ehl-i beyt'in ileri gelen ulemâsı tarafından makbul karşılanmış ve bunlarla ihticac edilmiştir.<sup>30</sup> Buna mukabil onun hakkında yalancı (*kezzâb*), güvenilmez (*gayr-u sika*) olduğu

<sup>27</sup> Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 152; Madelung, "Ahmad b. 'Isâ b. Zayd", 12: 48-49; Kadir Demirci, *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005), 72.

<sup>28</sup> Murtazâ b. Zeyd el-Hasenî el-Mahatvarî, (ö. 2015), *ez-Zeydiyye*, (San'a: Mektebetü Bedr, 2014), 105-106.

<sup>29</sup> Ahmed b. Sâlih b. Muhammed b. Ali Ebi'r-Ricâl, (ö. 1092/1681), *Matlau'l-budûr ve mecmau'l-buhûr fî terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*, thk. Abdurrahîm Muhammed Hucr (Yemen: Merkezü Ehli'l-Beyt, 2004), 3: 382.

<sup>30</sup> Ebû'l-Hüseyn Mecdüddîn b. Mansûr el-Müeyyedî el-Hasenî, (ö. 2007), *Levâmiu'l-envâr* (Sa'de: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmiyye, 1993), 1: 325.

yönünde çeşitli tenkitler de bulunmaktadır.<sup>31</sup> Ancak onunla ilgili suçlamalar *Mecmû*'un rivayetinde tek kalmak, Ehl-i Beyt'in lehinde nakilde bulunmak, yaşadığı dönemde ön planda olmayıp Zeyd b. Ali'nin safında yer almak gibi hususlar üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu durum Ebû Hâlid (ö. 150/767) hakkında olumsuz bir kanaat uyandırsa da söz konusu eleştirilerin nesnellikten uzak ve tutarsız olduğu görülmektedir. Zira Zeyd b. Ali'den rivâyette tek kalması keyfi bir husus değil, zamana ve şartlara bağlı olarak değerlendirilmesi gereken bir hadisedir. Çünkü Zeyd b. Ali'nin başlattığı isyan hareketi neticesinde hem kendisi hem de ondan hadis semainda bulunanlar öldürülmüştür. Geriye sadece Ebû Hâlid kalmıştır.<sup>32</sup>

Ebû Hâlid hakkında Ehl-i Sünnet cenahından gelen suçlamaların temelinde onun Şiîlikle (teşeyyû') itham edilmesi ve Ehl-i Beyt'in faziletine dair rivâyetlerde bulunması yer almaktadır. Şiî-İmâmî çizgiden gelen tenkitlerin temelinde ise yanında yer aldığı Zeyd b. Ali'nin mefdûl halifeler, imâmet, mehdîlik, hurûc, mut'a nikâhı vb. konularda farklı bir tutum benimsemiş olması yer almaktadır. Bu bakımdan Ebû Hâlid hakkında verilen hükümlerin objektif değerlendirmelerden uzak olduğu; dönemin sosyal, siyâsî ve itikâdî cereyanlarına muvafık hükümler ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

*Emâli*'de yer alan diğer bir isim Ebû'l-Cârûd'tur. Asıl adı Ziyâd b. Münzir olup el-Hemedânî ve el-Kûfî nisbeleri ile tanınmaktadır. Kendisi başlangıçta Zeyd b. Ali'nin ashabından iken daha sonra imamet konusunda farklı bir yol benimsemiştir. Öyle ki Hz. Ali'nin vasfen imâm tayin edildiğini, onu terkeden sahâbîlerin ise küfre düştüğünü iddia etmiştir. Bu hususta genel Zeydî eğilimin aksine Ebû'l-Cârûd, Hz. Ebûbekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hilafetinin meşru olmadığını ileri sürmüştür. Zeydî gelenek içerisinde aşırı yorumlarıyla muhalif bir kanadı temsil eden Cârûdiyye, Ebû'l-Cârûd'a nispet

<sup>31</sup> Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzi, (ö. 327/938), *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1952), 6: 230; Ebû Ahmed Abdillâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, (ö. 365/976), *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvez, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 6: 217; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, (ö. 748/1348), *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.), 3: 257.

<sup>32</sup> A. K. Kazi, "Zeydî Fıkhnın Gelişimine Dair Notlar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Kadir Demirci, 1/1 (2014): 36-40.

<sup>33</sup> Konu hakkında geniş değerlendirme için bkz. Tanrıverdi, *Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsâ'nın Emâli Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu*, 136-139.

edilmektedir.<sup>34</sup> Muhammed Bâkir'dan (ö. 114/733) rivâyette bulunmuş ve bu nakiller Zeydî geleneğin hadis birikimi olan *Emâli*'de yer almıştır.<sup>35</sup>

*Emâli*'de Ahmed b. İsâ'nın nakilde bulunduğu hocalardan biri de Muhammed b. Bekr'dir. Tam adı Muhammed b. Bekr b. Abdirrahman (ö. 171/788) olup Ebû Abdillah, el-Kûfî ve el-Hemedânî gibi künyelerle meşhur olmuştur.

Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) ashâbı arasında zikredilen<sup>36</sup> ve Muhammed b. Bekr Kûfe'de vefat etmiştir.<sup>37</sup> Zeydî eserlerde kendisi, Ehl-i beyt camiasından gelen rivâyet malzemesinin bir nâkili olarak anılmaktadır.<sup>38</sup>

Ahmed b. İsâ'nın kendisinden hadis naklettiği diğer bir hocası da Huseyn b. Ulvân'dır. Asıl adı Huseyn b. Ulvân b. Kudâme el-Kûfî el-Kelbî (ö. 210/826) olup Ebû Ali ve Ebû Muhammed künyeleri ile meşhur olmuştur. Kûfe ve Medâin bölgesinde yaşamıştır. Hişâm b. Urve (ö. 146/763), A'meş (ö. 148/765), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/766), Ebû Hâlid (ö. 150/767) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi kimselerden hadis naklinde bulunmuştur.<sup>39</sup> Ehl-i beyt'in önemli âlimleri arasında gösterilen Huseyn b. Ulvân Kûfe'de vefat etmiştir.

### 1.3.2. Talebeleri

Ahmed b. İsâ içinde bulunduğu siyasî ve sosyal koşullar sebebiyle, çağdaşlarının aksine geniş çaplı bir hoca-talebe ağı elde edememiştir. Tasnîf

<sup>34</sup> İbn Ebi'r-Ricâl, *Matlau'l-Budûr*, 2: 295; Vecîh, *A'lâmu'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 436-437; Vezîr, *el-Felekû'd- devvâr*, 155; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul, İsam Yayınları, 2010), 40-42.

<sup>35</sup> Wilferd Madelung, "Abu'l-Jârüd Hamdânî," *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: yy, 1985), 1: 327-328.

<sup>36</sup> Mustafa b. el-Hüseyn et-Tefrişî, (ö. 1030/1621), *Nakdü'r-ricâl*, (Kum: Müessesetu Âli'l-Beyt li ihyâ't-türâs, 1318), 4: 152.

<sup>37</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, (ö. 460/1068), *Ricâli't-Tûsî*, thk. Cevâd el-Kayyûmî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, ty.), 278; Ahmed b. İsâ, *Emâli*, 3: 1684.

<sup>38</sup> Bkz. Müeyyedî, *Levâmi'u'l-envâr*, 1: 341; Nâtık-Bilhak Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî, (ö. 424/1032), *Teyşiru'l-metâlib fi Emâli Ebî Tâlib*, thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî (San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002), 428; Ahmed b. İsâ, *Emâli*, 1: 49, 55, 58, 66 vd. İsfehânî, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn*, 13; Ali b. Muhammed el-Ucrî, *Miftâhu's-sâde* (San'a: Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003), 1390.

<sup>39</sup> Vecîh, *A'lâmu'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 374-375; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, (ö. 463/1071), *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2001), 8: 607-608.

faaliyetlerinin en yoğun dönemi olan III. (IX.) asırda, üstelik Kûfe ve Bağdat gibi hadis ilmi açısından önemli kültür merkezlerinde bulunmasına rağmen içinde bulunduğu şartlar, onun görüş ve rivâyetlerinin ciddi bir talebe kitlesi tarafından benimsenip yayılmasına engel olmuştur. İsyân hareketi sonrası saklı kaldığı dönem içerisinde Abbasî yönetiminin Basra ve Kûfe’de takibat faaliyetlerini sürdürmesi, çoğu zaman onun mevcut talebeleriyle bile irtibatının kesilmesine neden olmuştur.<sup>40</sup> Bu bakımdan muasırlarının aksine Ahmed b. İsâ’nın etrafında toplanan kalabalık bir talebe kitlesinden söz etmek mümkün değildir.

Ahmed b. İsâ’ya en yakın talebeler, oğulları Ali ve Muhammed’tir. Nitekim Muhammed, babası aracılığı ile Ehl-i beyt’in önde gelen ulemâsından çok sayıda haber ve görüş nakletmiştir.<sup>41</sup> Fakat Ahmed b. İsâ’nın rivâyetlerinin günümüze kadar ulaşmasında en önemli pay, hiç kuşkusuz onun en faal talebesi Muhammed b. Mansûr el-Muradî’ye aittir. O, gerek Ali ve Muhammed kanalıyla gerekse doğrudan Ahmed b. İsâ’dan nakilde bulunmuş ve *Emâlî* adlı eserin vücuda gelmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Murâdî, Zeydiyye’nin kendisine değer atfettiği büyük muhaddislerden biridir. Asıl adı Muhammed b. Mansûr b. Yezîd el-Murâdî el-Kûfî olup Ebû Ca’fer künyesi ile meşhur olmuştur.<sup>42</sup> Genel kabule göre 140/758 veya 150/767 civarında Kûfe’de doğmuş, çocukluk ve gençliği Kufe medreselerinde geçmiştir. Kûfe’de zamanının önde gelen ilim meclislerine devam etmiş ve oradaki âlimlerden çeşitli dersler almıştır.<sup>43</sup> Ehl-i beyt mensubu imamlara talebelik yaptığı ve Kûfe’nin hatırı sayılır şeyhlerinden hadis dinlediği belirtilmektedir. İmam, hâfız ve muhaddis kimliğiyle temayüz eden Muhammed b. Mansûr, Irak bölgesinde Zeydiyye’nin en meşhur hadis âlimleri arasında gösterilmektedir.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Hocasıyla görüşme imkanı olmadığı dönemlerde Muhammed b. Mansûr’un bazı hususlarda Ahmed b. İsâ’ya mektuplar yazarak görüş talebinde bulunması, oğlunu evlendirdiği sırada ona müstear bir isim vermesi, siyasi iradenin Ali evladı aleyhinde yürüttüğü sıkı takibata işaret eden örneklerdir. Bkz. Mahallî, *el-Hadâiku’l-Verdiyye*, 2: 9; Ebü’l-Abbâs Ahmed b. İbrahim el-Hasenî, (ö. 353/964), *el-Mesâbih*, thk. Abdullah b. Ahmed el-Havsî (Amman: Muessesetü’l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 557.

<sup>41</sup> Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti’s-selâm*, 12: 65.

<sup>42</sup> İbn Ebi’r-Ricâl, *Matlau’l-budûr*, 4: 372-374.

<sup>43</sup> Yahyâ Sâlim İzzân, “Mukaddime”, *Kitâbu’z-Zikr*, thk. Yahya Sâlim İzzân (San’a: Mektebetü Bedr, 1417/1997), 5-6.

<sup>44</sup> Yahyâ Sâlim İzzân, “Mukaddime”, 5-6.

Başta Ahmed b. İsâ olmak üzere Zeydî geleneğin önemli temsilcilerinden nakilde bulunmuştur.<sup>45</sup> Basra ve Kûfe'de bulunduğu süre içerisinde Ahmed b. İsâ'dan fikhî meselelere dair çeşitli görüşler alma fırsatı elde etmiştir. O, Ahmed b. İsâ aracılığıyla aldığı Ehl-i beyt kaynaklı haber ve kavilleri bir araya getirmek ve bunlara birtakım ilavelerde bulunmak suretiyle Emâlî adlı eseri cem etmiştir. Uzun bir ömür sürdüğü hususunda kaynakların ittifak ettiği Muhammed b. Mansûr, 290/903 veya 300/913'de Kûfe'de vefat etmiştir.<sup>46</sup>

## 2. Emâlî Adlı Eseri

*Kitâbu'l-Emâlî* olarak meşhur olan eserin asıl adı *Emâlî-i Ahmed b. İsâ*'dır. *Kitâb-ı Ahmed*, *Kitâbu'l-'ulûm*, *'Ulûm-i âli Muhammed* ve *Câmiu'l-'ulûm âli Muhammed* olarak da bilinir.<sup>47</sup> IV. (X.) asır Zeydî imamlarından Mansûr Billâh Kâsım b. Ali (ö. 393/1003), bu eseri *Bedâi'u'l-envâr fî mehâsini'l-âsâr* şeklinde isimlendirmiştir.<sup>48</sup> *Emâlî*, Zeydî gelenek içerisinde her zaman seçkin bir yere sahip olmuştur. VII. (XIII.) asır Zeydî imamlarından Mansur Billâh Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217) da bu eserin önemine işaret ederek onu *Bedâi'u'l-envâr fî mehâsini'l-ahbâr ve'l-âsâr* şeklinde isimlendirmiştir.<sup>49</sup> Bu durum, *Emâlî*'nin Zeydî çevreler üzerinde son derece ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Zeydî oluşumun hadis birikimini yansıtan bu eser, mezhebin erken dönemine ilişkin en önemli hadis kaynaklarından biridir.<sup>50</sup> *Emâlî*, ihtiva ettiği rivâyet seçkisiyle imlâ edildiği döneme ilişkin mezhebin hadis birikimini

<sup>45</sup> Hatta Abbasî bürokrasisinin Ali soyuna mensup önemli kimseleri takibat altına aldığı dönemlerde o, Kâsım, Ahmed, Abdullah ve Hasan'ı kendi evinde saklamıştır. Bu toplantıların birinde Zeydî geleneğin ileri gelenlerinin sistemli hareket etmek amacıyla Kâsım er-Ressî'ye biat ettikleri zikredilmektedir. Bkz. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Müeyyedî, (ö. 1428/2007), *et-Tuhf şerhu'z-zülef*, 3. Baskı (San'a: Mektebetu Bedr, 1417/1997), 146; Mahallî, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, 2: 7-8.

<sup>46</sup> Vecih, *A'lâmu'l-müellifîne'z-Zeydiyye*, 1000; Carl Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, Arapça'ya çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ty.), 3: 334; Ca'fer Sübhânî, *Bühûs fî'l-milal ve'n-nihal*, 4: 391-392

<sup>47</sup> Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm, (ö. 840/1436), *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fî'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1996), 3: 151, 232;

Vecih, *A'lâmu'l-Muelliâne'z-Zeydiyye*, 152; Hüseyinî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 2: 281.

<sup>48</sup> Müeyyedî, *Levâmi'u'l-envâr*, I, s. 333; Demirci, *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı*, 72.

<sup>49</sup> Ebû Abdillâh el-Kûfî, *el-Câmiu'l-kâfî*, s. 193.

<sup>50</sup> Müeyyedî, *Levâmi'u'l-envâr*, 1: 333.

yansıtması bakımından kıymetlidir. Başta Ahmed b. İsâ olmak üzere Ehl-i beyt imamlarının rivâyetlerini bir araya getiren bu eser, Zeydî hadis literatürünün en erken örneklerinden biridir. Ayrıca Emâlî’de yer alan hadisler, muhteva bakımından başta Kütüb-i Sitte olmak üzere Sünnî hadis edebiyatı koleksiyonlarında farklı sened yapılarıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla söz konusu eserin, Ehl-i beyt mensuplarının yanı sıra Ehl-i Sünnet mensupları için de kıymetli sayılabilecek bir rivâyet malzemesine sahip olduğu görülmektedir. Kullanılan sened zinciri ve kaynaklar birbirinden farklı olmasına rağmen, Sünnî hadis literatürünün önde gelen eserlerinde mervî bulunan hadisler ile Ehl-i beyt muhaddisleri kanalıyla nakledilen *Emâlî*’deki hadisler büyük ölçüde birbiriyle mutabakat halindedir.<sup>51</sup>

### 2.1. Nüshaları

Ahmed b. İsâ’ya ait *Emâlî* adlı eserin Yemen içinde ve dışında çeşitli merkezlerde mahtut halde muhafaza edilen nüshaları bulunmaktadır.<sup>52</sup> Nitekim bu yazmalardan biri Princeton Üniversitesi kütüphanesinde muhafaza edilmektedir.<sup>53</sup> *Emâlî* adlı eserin bir başka yazma nüshası, 218 varak halinde “*Bedâiu’l-envâr fî mehâsini’l-âsâr*” adıyla Yemen’deki Mahtûtâtî’l-Yemen kütüphanesinde bulunmaktadır. Eser ayrıca Bernâmicü’l-Yemen dijital kütüphanesinde ise 210 varak halinde “*Emali-i Ahmed b. İsâ el-Ğalibî*” ismiyle ve 177 varak halinde “*Bedâiu’l-envâr fî mehâsini’l-ezhâr*” adıyla mevcuttur.

Eser, farklı isim ve unvanlarla Yemen’deki şahsî kütüphanelerde de mevcuttur. Örneğin “*Emâlî el-İmâm Ahmed b. İsâ*” adıyla Mektebetu Abdirrahmân b. Abbâs e-Vecîh kütüphanesinde yer almaktadır.<sup>54</sup> Eserin diğer mahtut nüshası, Mektebetu Muhammed b. Abdilazîm el-Hâdî kütüphanesinde “*Bedâiu’l-envâr fî mehâsini’l-âsâr*” adıyla mevcuttur.<sup>55</sup> Başka bir yazma nüshası ise Mektebetu Muhammed b. Hasan el-‘Ucrî kütüphanesinde bulunmaktadır.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Emâlî’de yer alan rivâyetlerin Sünnî hadis koleksiyonuna ait eserlerdeki dağılımına ilişkin analitik veriler için bakınız. Mustafa Tanrıverdi, *Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsâ’nın Emâlî Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu*, (Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2019), 233-265.

<sup>52</sup> Hüseyinî, *Müellefâtü’z-Zeydiyye*, 1: 153.

<sup>53</sup> Princeton University, “Library Catalog”, erişim: 2 Şubat 2018, <http://arks.princeton.edu/ark:/88435/8p58pf23k>

<sup>54</sup> Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh, *Masâdiru’t-türâs fî’l-mektebeti’l-hâssa fî’l-Yemen* (San’a: Muessesetü İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002), 1: 318.

<sup>55</sup> Vecîh, *Masâdiru’t-türâs*, 1: 463.

<sup>56</sup> Vecîh, *Masâdiru’t-türâs*, 1: 301.

Eserin diğer nüshaları da Mektebetu Yahyâ b. Ali ez-Zerhî kütüphanesinde yer almaktadır. Burada bulunan iki eser de “*Emâlî el-İmâm Ahmed b. İsâ b. Zeyd*” adıyla kayıtlıdır.<sup>57</sup> Ayrıca Griffini (ö. 1925), Strothmann (ö. 1960) ve Madelung gibi Zeydiyye üzerine çalışmalarda bulunan birçok araştırmacı, *Emâlî*’nin İtalya’nın Milano kentindeki Ambrossiana kütüphanesinde yazma halinde bulunduğunu kaydetmişlerdir.<sup>58</sup>

## 2.2. Matbu Baskılar ve Farklılıkları

Eserin matbu nüshaları incelendiğinde ilk baskısının 1981 yılında Kitâbu’l-‘Ulûm adıyla dört cilt halinde gerçekleştirildiği görülmektedir.<sup>59</sup> İkinci baskısı ise 1990’da üç cilt halinde yapılmıştır. Ali b. İsmâ’il el-Müeyyed (ö. 1970) tarafından tahkik edilerek *Kitâbu ra’bi’s-sad’* adıyla Beyrut’ta basılmıştır. Eser, 2007 senesinde Dâru’l-mahacceti’l-beydâ tarafından Beyrut’ta aynı isimle üçüncü kez basılmıştır. Ancak bu son baskı ile 1990 baskısı arasında hiçbir değişiklik bulunmamaktadır.<sup>60</sup>

Matbu nüshalar üzerinde yaptığımız incelemelerde, bu baskıların ihtiva ettiği rivâyet sayılarının birbirine kısmen yakın olduğu görülmektedir. Ancak muhakkik Ali b. İsmâ’il el-Müeyyed, eserin şerhini gerçekleştirirken Ebû Abdillâh el-Alevî’nin (ö. 445/1053) *Câmiu’l-kâfi* isimli eserinden<sup>61</sup> faydalanarak yeni bâb başlıkları altında geleniğin muteber muhaddis ve fakihlerinin rivâyet ve görüşlerini de *Emâlî*’ye ilave etmiştir. Bu durum her iki baskıdaki bâb sayılarının ve kısmen rivâyet sayılarının farklılaşmasına neden olmuştur. Bunun dışında iki baskının farklılık arz eden yönü, eserin 1981 baskısında olduğu halde 1990

<sup>57</sup> Vecih, *Masâdiru’t-türâs*, 1: 127.

<sup>58</sup> Bkz. Sezgin, *Târîhu’t-türâsi’l-Arabî*, 1: 328; Brockelmann, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, 3: 324.

<sup>59</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. İsâ b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib, *Kitâbu’l-‘ulûm*, der. Muhammed b. Mansûr el-Murâdî (yy: yy, 1401/1981)

<sup>60</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. İsâ b. Zeyd b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib, *Kitâbu ra’bi’s-sad’*, thk. Ali b. İsmâ’il el-Müeyyed, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-mahacceti’l-beydâ, 1428/2007)

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh el-Alevî Zeydiyye nezdinde ayrıcalıklı bir öneme sahip fakih ve muhaddislere ait risale ve telif eserleri bir araya getirmek suretiyle mezhebin hadis ve fıkıh literatürüne katkıda bulunmuştur. O, el-Câmi’u’l-kâfi adlı eserinde Ehl-i beyt imâmlarından Kâsım er-Ressî (ö. 246/860), Ahmed b. İsâ (ö. 247/861), Hasan b. Yahyâ (ö. 260/874) ve Muhammed b. Mansûr el-Murâdî’nin (ö. 290/903) müellefâtını bir araya getirmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh el-Alevî, Muhammed b. Ali b. Hasan el-Kûfi, *el-Câmi’u’l-kâfi fi fikhî’z-Zeydiyye*, thk. Abdullah b. Hammûd el-‘İzzî (Sa’d: Müessesetü’l-mustafâ es-sekâfiyye, 2014); Wilferd Madelung, “Zaydiyya”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill Press, 2004), 9: 478; Vezîr, *el-Felekû’d-devvâr*, ss. 59-60.

baskısında bulunmayan birkaç kitâb başlığıdır. Bu başlıklar kelimâ tartışmaları içeren kitâbu'l-kader bölümü, Hz. Ali'nin imametinin işlendiği fadlu Ehl-i beyt bölümü ve kitâbu'z-zühd bölümüdür. Bu bölümlerde umumiyetle mürtebibü'l-kebîre, ef'âlü'l-'ibâd, halku'l-Kur'ân, istitâat, kader, irâde, iman-küfür, hidayet-dalâlet ve imâmet gibi siyasî ve kelimâ problemlerden neşet eden tartışmalar yer almaktadır. Bu başlıklarda başta Ahmed b. İsâ olmak üzere Zeydî geleneğin muteber isimlerinden söz konusu meselelere ilişkin çeşitli rivâyet ve görüşler serdedilmektedir. Ehl-i beyt'in faziletine dair bölümde ise Sünnî kaynakların meseleyi ele alışından farklı olarak imâmet meselesi işlenmektedir. Bu kısımda Ehl-i beyt'in faziletine ilişkin aktarılan metinlerde Gadîr-i Hum hadisesi, sekaleyn hadisi, imama itaat ve Ali b. Ebî Tâlib'in imâmetinin ön planda olduğu görülmektedir.<sup>62</sup>

Tetkiklerimize göre eser üzerinde yapısal değişikliğe yol açan bu tasarruf, muhakkik el-Müeyyed'e aittir. Onun bu tercihinde ise bağlı bulunduğu Dâru't-takrîb müessesesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi uzun süre, İslâmî mezhepler arasında sorunları ortadan kaldırma ve mezhepler arası yakınlaşmayı tesis etme amacıyla olan bu kurumda görev yapmıştır. Merkezi Kahire'de yer alan Dâru't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye müessesesinin ilmî toplantılarına Yemen'den Zeydiyye mezhebini temsilen katılmıştır. Müeyyed'in söz konusu kurumun hedefleri doğrultusunda çeşitli çalışmalarda bulunması bizi bu kanaate sevk etmektedir. Muhtemelen el-Müeyyed, eserin ilk baskısında yer aldığı halde mensubu olduğu takrîb kurumunun prensipleri ile çeliştiği gerekçesiyle siyasî-kelimâ içerikli rivâyetleri eserin ikinci baskısına taşımak istememiş olmalıdır.<sup>63</sup> Dolayısıyla bu durum, eserin 1981 ve 1990 tarihli baskılarına yansımıştır.

### 2.3. *Emâlî'nin Kaynakları*

*Emâlî* adlı eser, fıkıh konularına göre tasnîf edilmiş olup Ehl-i beyt imam ve râvîlerinden gelen hadislerden oluşmaktadır. Hadislerin yanı sıra eserde yer yer Ehl-i beyt imamlarının kavil ve icthadları da yer almaktadır. Ancak çağdaşı olduğu Sünnî musanniflerin eserleri ile mukayese edildiğinde Ahmed b. İsâ'nın bu eseri, kaynakları bakımından nispeten daha dar bir çevre ile sınırlıdır. Bu sınırlılık, Ahmed b. İsâ'nın eserini, sadece Ehl-i beyt kanalıyla kendisine kadar

<sup>62</sup> Ahmed b. İsâ, *Kitâbu'l-'ulûm*, 4: 312-313.

<sup>63</sup> Bkz. Müeyyed, "Mukaddime", 11-12.

ulaşan bir râvî grubundan aldığı hadislerden oluşturma amacından kaynaklanmaktadır. Burada müellifin hadis ahz ve tahammülü bakımından önemli bir zaman dilimi ve son derece münbit bir coğrafyada yaşadığı göz önüne alındığında onun imlâ ettirdiği hadisleri neden sadece Ehl-i beyt dairesi ile sınırlı tuttuğu sorusu gündeme gelebilir. Başta oğulları Ali, Muhammed ve talebesi Muhammed b. Mansûr olmak üzere imlâ ettirdiği rivâyet seçkisi içerisinde Sünnî râvilerce nakledilen hadisler yer almamaktadır.

Madelung'a göre Ahmed b. İsâ'nın Sünnî muhaddis ve râvî kitlesi ile etkileşim içerisinde olmamasının tek nedeni, onun Zeydî gelenek içerisinde görüşlerini benimsediği Cârûdî ekole mensup olmasıdır. Bu yüzden babasının aksine o, sadece Ehl-i beyt kaynaklı hadisleri hüccet kabul etmek suretiyle katı bir (Zeydî-Cârûdî) bakış açısına sahiptir. Babası İsâ b. Zeyd ise ılımlı (Zeydî-Betriyye) çizgiye paralel olarak daha geniş ölçekte Müslüman topluluğu tarafından nakledilen hadisleri kabul etmekteydi.<sup>64</sup>

Biz, Ahmed b. İsâ'nın Ehl-i beyt harici herhangi bir kimseden hadis rivâyet etmemesini, onun Cârûdî görüşlere yakınlık duymasının tabii bir neticesi olarak yorumlamayı tutarlı bir değerlendirme olarak kabul etmekle birlikte, dönemin sosyal ve siyâsî koşullarını göz ardı etmesi bakımından bunun çelişki arz eden bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Ahmed b. İsâ'nın içinde bulunduğu durum ile siyâsî idarenin tahkim ettiği koşullar, onun ve Ehl-i beyt menşeli diğer âlimlerin ilmî faaliyet alanını sınırlandırmıştır. Abbasî iktidarının Ali ahfadına yönelik takip ettiği katı politika, Ahmed b. İsâ gibi birçok ulemanın ilmî bakımdan etkileşim sahasının daralmasına sebep olmuştur. Başvurduğu isyan hareketi sonrası ortaya çıkan gelişmeler, onun siyâsî otorite tarafından vefatına kadar kontrol altında tutulmasına neden olmuştur.

Ahmed b. İsâ, her ne kadar rivâyet kültürü ve ilmî etkileşim bakımından önemli bir zaman dilimi ve ayrıcalıklı ilim merkezlerinde yaşamış olsa da devlet politikası haline getirilen siyâsî baskılar sebebiyle ilim meclislerinden uzak mücerret bir yaşam sürmek zorunda kalmıştır. Bu nedenle Sünnî muhaddislerle kıyaslandığında hoca-talebe ağı bakımından az sayıda kimse ile etkileşim içerisinde olmuştur. Bu da Zeydî gelenek içerisinde, Ehl-i beyt haricinde kalan oluşum ve kültür havzası ile münasebet kurmasını zorlaştırmıştır. Özellikle hadis

<sup>64</sup> Madelung, "Ahmad b. Isa b. Zayd", 12: 48-49.

ahz ve tahammülüne yönelik seyahatleri, oldukça sınırlı düzeyde kalmış ve çoğu zaman döneminin önde gelen muhaddisleri ile mülâkî olma imkânı bulamamıştır. Böylece farklı kültür ve geleneklere mensup muhaddisleri tanıma ve onlardan rivâyette bulunma fırsatını elde edememiştir. Bu bağlamda Ahmed b. İsâ'nın hadis naklinde Ehl-i beyt kökenli imam ve râvî grubunu öncelemesinin içinde bulunduğu şartların ortaya çıkardığı zaruri bir durum olarak mütalaa edilmesi daha isabetli olacaktır.

#### 2.4. Sened Yapısı

*Emâlf*'nin oluşumunda Ahmed b. İsâ kanalıyla aktarılan rivâyet veya kavillerde Ehl-i beyt dışı herhangi bir tarik ya da râvî bulunmamaktadır. Eserde aktarılan tüm rivâyet, ictihad ve görüşler Ehl-i beyt imam ve ulemasına dayandırılmaktadır. Bu manada *Emâlf*'de yer alan rivâyetlerin büyük bir kısmının benzer bir isnâd şemasına sahip olduğu söylenebilir. Bunların cüzî bir kısmı, farklı senedlerle nakledilmiş olsa da râvî grubu yine Ehl-i beyt ulemâsından oluşmaktadır.<sup>65</sup> Buna göre eserde kullanılan en yaygın isnad şeması şu şekildedir:

Hiz. Peygamber



Hiz. Ali (ö. 40/661)



Hiz. Hüseyin (ö. 61/680)



Zeynelâbidîn (ö. 94/712)



Zeyd b. Ali (ö. 122/740)



Amr b. Hâlid (ö. 150/767)



Huseyn b. Ulvân (ö. 210/826)

<sup>65</sup> Eserdeki tüm isnad şemaları için bkz. Tanrıverdi, *Zeydi Muhaddis Ahmed b. İsâ'nın Emâlî Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnif Metodu*, 125-127, 276.



Ahmed b. İsâ (ö. 247/861)



Muhammed b. Mansûr (ö. 290/903)

### 2.5. Rivâyetinde Muhammed b. Mansûr'un Rolü

*Emâlf*'yi derleyen Muhammed b. Mansûr, Ahmed b. İsâ'dan aldığı hadisleri bir araya getirmekle beraber, farklı senedlerle elde ettiği rivâyetleri de esere ilave etmiştir. Bu manada *Emâlf*'nin salt Ehl-i beyt imam ve râvîleri kanalıyla Ahmed b. İsâ'ya kadar ulaşan rivâyetleri içermediği söylenebilir. Zira Muhammed b. Mansûr, eserin ilgili bâb başlıkları altında meselelere dair Ehl-i beyt merkezli imam ve râvî grubunun dışında kalan birçok farklı râvî grubundan müteşekkil isnadlarla hadis ve görüş rivâyet etmiştir. Söz konusu senedler içerisinde, Sünnî hadis külliyyatında kendisine önem atfedilen râvîlerin bulunduğunu da belirtmemiz yerinde olacaktır. Bahse konu rivâyetlerin esere girmesinde Muhammed b. Mansûr'un önemli ölçüde rol oynadığı görülmektedir.

Ancak hemen belirtmelidir ki Murâdî'nin *Emâlf*'ye dahil ettiği söz konusu rivâyet malzemesi, hocası Ahmed b. İsâ'nın nakil ve ictihadlarını teyit ve itmâm edici husussiyete sahip bir seçkiden ibarettir. Bu noktada Murâdî'nin *Emâlf*'ye katkı ve tesir düzeyinin tespit edilmesi gerekmektedir. Acaba Murâdî'nin esere olan tesiri sadece hocası Ahmed b. İsâ'nın hadis ve görüşlerini destekleyici rivâyet ve kavillere yer vermesi ile sınırlı mıdır? Eserin câmii Murâdî, mevcut düzeni Ahmed b. İsâ'nın direktifleri doğrultusunda mı oluşturdu yoksa eserin tertibini bizzat kendisi mi gerçekleştirdi?

*Emâlf*'nin Ahmed b. İsâ'ya aidiyeti hususunda herhangi bir görüş farklılığı bulunmamaktadır. Fakat eserin tasnîfinin kime ait olduğu konusunda kaynaklarda net bir veri bulunmamaktadır. Her ne kadar Zeydî kaynaklar, eserin Ahmed b. İsâ'ya ait olduğunu beyan etmekteyse de bu aidiyetin iç yüzü ve keyfiyeti hakkında detaylı bir malumat bulunmamaktadır. Bu durum, *Emâlf*'nin bugünkü halinde Muhammed b. Mansûr'un katkısının ne düzeyde olduğuna ilişkin bir muğlaklık ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan *Ra'bu's-Sad'* dışında eserin herhangi bir şerhi bulunmamakta ve mevcut baskılarının hiçbirinde bu konuya dair bir tafsilat yer almamaktadır. Bununla beraber görebildiğimiz kadarıyla *Emâlf*, şimdiye kadar herhangi bir akademik araştırmaya da konu

edilmemiştir. Bu durum, Murâdî'nin *Emâli* üzerindeki tesirinin düzeyini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır.

Bu konuyu aydınlatacak en geçerli argüman, Muhammed b. Mansûr'un Zeydî gelenek içerisinde ılımlı bir kol olan Betriyye'nin tutumunu benimsemiş olmasıdır. Ahmed b. İsâ'nın aksine daha esnek ve Sünnî kesime daha müsamahakar bir yaklaşımı benimseyen Murâdî, siyasî iktidara muhalif yönünü gizli tutmuştur. Böylece yaşadığı zaman dilimi boyunca başta Kûfe olmak üzere Irak'ın kültür havzasının ilmî mirasını tevarüs etmiştir. Dahası mevcut iktidara muhalif olmasına rağmen Abbasî yönetimine karşı başlatılan hiçbir kıyam hareketi içerisinde fiilen yer almamış olması, Irak bölgesinde yönetimle 'zâhiren' iyi ilişkiler içerisinde olmasını sağlamıştır. Lehinde gelişen hâkim siyasî ve ilmî atmosferi fırsata dönüştürmüş ve gelenek içerisinde benimsediği Betrî yönelim sayesinde bir yandan siyasî takibatından uzak kalırken bir yandan da başta Ahmed b. İsâ olmak üzere Kâsım er-Ressî, Abdullâh b. Mûsâ ve Hasan b. Yahyâ gibi Zeydî geleneğin en faal isimleri ile görüşme imkanı elde etmiştir. Böylece hem Zeydî geleneğin hadis mirasını hem de Ehl-i beyt dairesi dışında kalan çeşitli unsurların, özellikle de Sünnî kesimin çeşitli rivâyetlerini *Emâli* adlı esere yansıtmıştır. Bu durum, Zeydiyye'ye ait mevsuk ilk hadis derlemesinin, Murâdî'nin katkılarıyla birlikte kendi dönemi için orijinal bir senteze kavuştuğu anlamına gelmektedir.

Buradan hareketle eserin tertîbi, kitap ve bâb başlıklarının tanzimi gibi genel çerçevenin Ahmed b. İsâ tarafından belirlendiği görülmektedir. Buna mukabil bâb başlıkları altına yerleştirilen görüş ve ictihadlardan oluşan merviyatın seçkinde ise Murâdî'nin rol oynadığı anlaşılmaktadır. Özetle eserin tasnîfinin ana hatlarının Ahmed b. İsâ tarafından gerçekleştirildiği, iç düzenindeki teknik ayrıntılar ve bazı bâb başlıklarının ilavesi ile çeşitli konulara dair Ehl-i beyt dışı tarîk ve râvîler kanalıyla naklettiği hadis ve görüş seçkilerinin esere girmesini de kapsayan geniş bir tasarrufun Murâdî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

### 3. *Emâli*'nin Tasnîf Metodu

Ahmed b. İsâ'nın yaşadığı zaman dilimi, hadis tasnîf hareketinin en yoğun dönemine denk düşmektedir. *Emâli* adlı eserin ortaya çıktığı evre ise tasnîf faaliyetleri içerisinde sünen türünün oldukça meşhûr olduğu bir döneme tekabül etmektedir. Dolayısıyla şekil ve muhteva açısından *Emâli*'nin sünen türü bir özellik arz ettiği görülmektedir. Buradan hareketle, sünen edebiyatının tasnîf

sistemini etkileyen sâiklerin Emâlî'nin tertibi ve tasnîf düzeni üzerinde de etkili olduğu söylenebilir.

Sünen literatürünün tasnîf düzenine etki eden faktörlerin başında ise, fıkha dair konuların rivâyetlerle ortaya konulma düşüncesi gelmektedir. Bunun yanı sıra Ehl-i Hadis ile Ehl-i Rey arasındaki ihtilaflar ve bu tartışmalar ekseninde Ehl-i Hadis temsilcilerinin mevcut rivâyet malzemesini anlamaya dayalı bir çabadan ziyade eldeki metnin nakline odaklanmış olmaları da sürece hız kazandıran amiller arasında yer almaktadır. Öte yandan sünen adı verilen hadis eserleri, fıkhu'l-hadis kaynakları durumundadırlar.<sup>66</sup> Bu bakımdan sünenler, fikhî konular esas alınarak rivâyet malzemesinin sınıflandırılmasına elverişli bir tasnîf yöntemi olarak sıklıkla tercih edilmiştir. Bu tür eserler, fıkıh ilminin altyapı ve sistemini kullanarak hadisleri bâblar halinde tasnîf etmiştir. III. (IX.) yüzyılın ilk yarısına ait bir metin olarak ortaya çıkan *Emâlî* de tıpkı sünenlerdeki gibi hadislerin fıkıh konularına göre tasnîf edildiği bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eserin tasnîf sistemine tesir eden umûmî sâiklerin yanı sıra özelde, Şii ve Sünnî câmia arasındaki ihtilafın ortadan kaldırılmasına katkı sağlama düşüncesinin de *Emâlî*'nin tertibini etkileyen önemli bir faktör olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum eserin tasnîfi, muhtevası ve teknik özellikleri üzerinde önemli bir değişiklik meydana getirmiştir. *Emâlî*, Zeydî geleneğin diğer meşhur eserleri ile mukayese edildiğinde, Sünnî kesimin değer atfettiği pek çok fakih ve muhaddisin rivâyet ve görüşlerini ihtiva etmesi bakımından tebârüz etmektedir. Özellikle Muhammed b. Mansûr'un ilave ve tasarrufları ile birlikte eser, gerek şekil gerek içerik bakımından yeni bir görünüm kazanmıştır. Murâdî, Ehl-i beyt silsilesi dışındaki kanallardan elde ettiği hadis ve görüşleri esere ilave etmek ve kitâb başlıklarına birtakım yeni alt başlıklar eklemek suretiyle *Emâlî*'ye ilk tertibinden farklı bir görünüm kazandırmıştır. Zeydî geleneğe ait muteber ve mevsuk ilk hadis eserinin her iki kesimin de rivâyet ve görüşlerini yansıtan bir muhtevaya sahip oluşu, onu aynı zaman diliminde tasnîf edilen diğer eserlerden farklı kılmaktadır.

### 3.1. Bölüm ve Bâb Başlıkları

*Emâlî* de bölümler için ağırlıklı olarak "kitâb" kavramı kullanılmıştır. Bununla birlikte eserin bazı bölümler "ebvâb" şeklinde, bazıları ise hem kitâb

---

<sup>66</sup> Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 199.

hem ebvâb şeklinde adlandırılmıştır. Örneğin dört bâbtan oluşan *kitâbu'n-nikâh* başlığından sonra iki bâbtan oluşan *ebvâbu'n-nikâh* başlığı yer almaktadır.<sup>67</sup> Benzer şekilde bir bâbtan oluşan *ebvâbu'd-diyât*'tan sonra beş bâbtan oluşan *ebvâb min diyât* başlığı yer almış ve onu da yine beş bâbtan oluşan *mesâil min diyât* başlığı takip etmiştir.<sup>68</sup> Burada 'ebvâb' şeklindeki başlıkların, eserin bazı kısımlarında kitâb başlıkları ile bâb başlıkları arasında bir sınıflandırma amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda *Emâlî*'deki ebvâb'ların, ana başlığı temsil etmediği yerlerde kitab ve bâb hiyerarşisi içerisinde bir nevî ara başlık şeklinde düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan 1981 baskısında sünen geleneğine uyularak ilk başlık *kitâbu't-tahâre* olarak belirlenmiş, 1990 baskısında ise bu başlık *ebvâbu'l-vudû'* şeklinde verilmiştir.

Hadis musanniflerinin konu bütünlüğü esasına göre seçip bir araya getirdikleri rivâyetlerden oluşan kümeyi temsil eden bâb başlıkları, tasnîf yönteminin bir parçasıdır. Çünkü bu başlıklar, ihtiva ettikleri rivâyetlerin muhtevasına ilişkin önemli bir gösterge ve bir tür tespit aracı işlevine sahiptirler.<sup>69</sup> Zira bazı musannifler, tasnîfini gerçekleştirdiği hadislerden elde ettiği görüş, delil ya da hükümleri, ilgili konu başlığına yansıtmaktadırlar. Bu bağlamda bâb başlıkları, hadislerin musannifler tarafından yorumlanıp değerlendirilmesine bağlı olarak oluşturulan başlıklardır.

*Emâlî*, kitâb veya ebvâb unvanıyla anılan 15 bölüme ayrılmıştır. Bu taksîmât içerisinde eser, 467 konu başlığına bölünmüştür. En çok bâb başlığının bulunduğu bölüm 138 bâb ile *ebvâbu's-salât* iken, en az bâb başlığı ihtiva eden bölümler 3'er bâb başlığı ile *kitabu tahrîmi'l-müskir* ve *kitabu's-sayd* bölümleridir.

### 3.2. Bâb Başlıklarının İnşası

#### 3.2.1.. Mücmel Başlıklar

*Emâlî*'deki bâb başlıklarının büyük bir kısmı şekil bakımından bu gruba dahil edilebilir. Bu başlıklarda, herhangi bir hüküm ifadesi yer almamaktadır. Tafsîlat içermeyen bu başlıklar, muhtevastaki hadislerin ne tür bir konu örüntüsüne sahip olduğunu icmâlen ifade ederler. Mücmel başlıklarda konu adı

<sup>67</sup> Ahmed b. İsâ, *Emâlî*, 2: 859, 907.

<sup>68</sup> Ahmed b. İsâ, *Emâlî*, 3: 1455, 1458, 1479.

<sup>69</sup> Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 325.



تحريم, تحليل, كره, استحباب, السنن, الواجب, فرض, kalıpları ile bu kalıpların türevleri kullanılmıştır. Tespitlerimize göre eserde yaklaşık kırk adet hüküm ifade eden konu başlığı bulunmaktadır.<sup>74</sup>

### 3.2.5. Hadis İçeren Başlıklar

*Emâli*'de de bu yöntemin istimal edildiği ve hadis veya görüşlerin bazı bâblarda doğrudan başlık olarak kullanıldığı görülmektedir. Bazı başlıklarda rivayet metninin tamamına yer verilirken bazı başlıklarda ise metnin bir kısmı kullanılmıştır. Örnek olarak eserin salât bölümünde yer alan باب من قال: لا يؤم المتيمم (sav) ait bir haberin konu başlığı yapıldığı görülmektedir. Söz konusu rivâyette, teyemmüm yapan bir kimsenin su ile abdest alanlara imâmlık yapamayacağı bildirilmiş ve bu ifade doğrudan başlık haline getirilmiştir.<sup>75</sup>

### 3.2.6. Bir Görüşten Bahseden Başlıklar

Eserdeki bazı bâb başlıkları görüş içermektedir. Görüşlerin konu başlığı yapılmasında herhangi bir fikhî pratiğin Zeydiyye özelindeki durumunun ortaya konulması amaçlanmış olabileceği gibi ilgili meseleye dair gündemdeki farklı görüşlere cevap verme maksadı da etkili olmuş olabilir. Bu tür başlıklarda genellikle باب من كره (şunu mekrûh görenlerin bâbı), باب من رخص (şuna ruhsat verenlerin bâbı), باب من قال (şöyle söyleyenlerin bâbı), رأى باب من (şöyle görenlerin bâbı) gibi kalıplar kullanılmıştır.

### 3.2.7. İsimsiz Başlıklar

Bu başlıklar, diğer bâbların aksine, içeriğindeki rivâyet malzemesinin muhtevasına ilişkin sarih bir değerlendirme içermemektedir. Eserde az miktarda bulunan bu başlıklar, ehâdis, mesâil veya ebvâb şeklinde isimlendirilmiştir. Bu bakımdan ait olduğu bölüm başlığı dışında içeriği hakkında özel bir kayda sahip değildir. Söz konusu başlıklar, büyü' ve diyât bölümlerinde ikişer; nikâh ve sayd bölümlerinde de birer adet olmak üzere toplamda altı adettir. Bunlar eserde

<sup>74</sup> Ahmed b. İsâ, *Emâli*, 1: 70, 73, 98, 123, 129 vd.

<sup>75</sup> Ahmed b. İsâ, *Emâli*, 1: 454.

أبواب الصيد ve أبواب من نكاح, أحاديث مختلطة في البيوع, أبواب من الديات, مسائل من الديات  
şeklinde yer almaktadır.<sup>76</sup>

### 3.3. *Emâli*'deki Rivâyetlerin Mukayesesi

Burada *Emâli*'deki rivâyet malzemesi, bazı Sünnî hadis mecmuaları ile mukayese edilecek; bu sayede *Emâli*'deki rivâyetlerin Sünnî hadis kaynaklarında yer alıp almadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece Zeydî oluşumun kendisine büyük bir kıymet atfettiği bu eserin ihtiva ettiği rivâyetlerin Sünnî hadis literatürünün önde gelen eserlerinde ne oranda yer aldığı somut verilerle ortaya çıkarılmış olacaktır.

Sünnî hadis külliyyatının III. (IX.) asırdaki meşhur örnekleri ile bu eserlerin muasırı olan *Emâli* arasında, rivâyet metinleri bakımından nasıl bir bağ söz konusudur? Çağdaşı olan Sünnî eserlere göre farklı bir isnad ağına sahip olan *Emâli*, ihtiva ettiği rivâyet metni ve sahabî râvîsi bakımından Sünnî hadis mecmuaları ile ne düzeyde bir benzerlik arz etmektedir? *Emâli*'deki hadisler, Sünnî hadis literatürü içerisinde en yüksek oranda hangi eserde bulunmaktadır? *Emâli*'deki rivâyetlerin Sünnî hadis edebiyatının mahsüllerindeki karşılığı nedir? Şayet varsa bu müşterek rivâyetlerde eksik yada ziyade kısımlar bulunmakta mıdır? Mukayeselerde bu gibi sorulara cevap aranacaktır. *Emâli* rivâyetleri ile mukayesede kullanılacak olan hadis mecmuaları şunlardır:

1. İmâm Mâlik (ö. 179/795); *Muvatta'*
2. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819); *Müsned*
3. Abdurrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826); *Musannef*
4. İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849); *Musannef*
5. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855); *Müsned*
6. Dârimî (ö. 255/869); *Sünen*
7. Buhârî (ö. 256/870); *el-Câmiu's-Sahîh*

<sup>76</sup> Ahmed b. İsâ, *Emâli*, 2: 1007, 1270, 1306, 3: 1458, 1479, 1595.

8. Müslim (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahih*
9. İbn Mâce (ö. 273/887); *Sünen*
10. Ebû Dâvûd (ö. 275/889); *Sünen*
11. Tirmizî (ö. 279/892); *Sünen*
12. Nesâî (ö. 303/915); *Sünen*
13. İbn Huzeyme (ö. 311/924); *Sahih*
14. İbn Hibbân (ö. 354/965); *Sahih*
15. Taberânî (ö. 360/971); *Mu'cemü'l-kebir, Mu'cemü'l-evsat, Mu'cemü's-sağır*
16. Darakutnî (ö. 385/995); *Sünen*
17. Beyhakî (ö. 458/1066); *Sünen*

Ayrıca *Emâlî*'de yaklaşık 2800 rivâyet bulunmaktadır. Eserdeki tüm rivâyetlerin mukayesesini yapmak çalışmanın hacmini artıracığından söz konusu karşılaştırma, *Emâlî*'den örneklem olarak seçilen tahâret bölümü üzerinden gerçekleştirilecektir. Tahâret bölümü, 198 rivâyet içermekte olup yukarıda ifade ettiğimiz tespitleri somut olarak yansıtacak bir temsil kabiliyetine sahiptir. Benzerlik mukayesesinin sadece bir bölüm üzerinden yürütülmesi, eserin tamamı için kesin veriler anlamına gelmese de aradaki rivâyet benzerliğinin genel bir fotoğrafına ulaşmak bakımından oldukça önemli ipuçları sunacaktır.

Mukayeseye tabi tutulan eserler arasında, *Emâlî* ile aynı sahâbiden nakledilen rivâyet oranının en yüksek olduğu eserler, % 6,0 benzerlik oranı ile *Müsned* (Ahmed b. Hanbel) % 5,0 ile *Sünen* (Beyhakî) adlı eserlerdir. Söz konusu eserler arasında aynı sahâbiden aktarılan rivâyet oranının en düşük olduğu eserler ise % 0,0 ile *Muvatta'* (İmam Mâlik) ve % 0,5 benzerlik oranı ile *Sünen* (Dârimî) adlı eserlerdir.

Bu durum, *Emâlî*'nin isnad haritasında yer alan sahâbî râvînin Hz. Ali ile sınırlı tutulmasıyla yakından ilgilidir. Dolayısıyla Hz. Ali'nin *Emâlî*'deki bu konumu, rivâyetlerin Sünnî hadis kaynaklarındaki versiyonlarının farklı

sahâbîlerden nakledilen hadislere tekabül ettiğini göstermektedir. Nitekim onlar da esere Muhammed b. Mansûr'un ilave ettiği hadislerin senedlerinde yer almaktadırlar. Öyle ki farklı sahâbîlerden nakledilen rivâyetlerin oranının en yüksek olduğu eserler, % 50,5 ile *Müsned* (Ahmed b. Hanbel) ve % 44,4 ile *Mu'cem* (Taberânî) adlı eserlerdir. Farklı sahâbîlerden nakledilen rivâyetlerin oranının en düşük olduğu eserler ise % 22 *Muvatta'* (İmam Mâlik) ve % 11,6 benzerlik oranı ile *Müsned* (Tayâlisî) adlı eserlerdir.

Mukayese sonuçlarından biri de *Emâlî* metinleri ile Sünnî hadis metinleri arasında aynı lafızlarla rivâyet edilen hadislerin oranının oldukça az oluşudur. Buradan söz konusu hadis metinlerinin kısmen aynı lafızlarla aktarıldığı görülmekle birlikte daha çok birbirinden farklı ya da benzer lafızlarla nakledilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Emâlî* ile aynı lafızlarla nakledilen rivâyet oranının en yüksek olduğu eser % 8,5 ile *Müsned* (Ahmed b. Hanbel) ve % 7,5 ile *Mu'cem* (Taberânî) adlı eserlerdir. Hadislerin aynı lafızlar kullanılarak aktarıldığı rivâyet oranının en düşük olduğu eserler ise % 0,5 benzerlik oranı ile *Müsned* (Tayâlisî), *Sahîhayn* (Buhârî-Müslim) ve *Sahîh* (İbn Hıbbân) adlı eserlerdir.

Bu durum, *Emâlî* metinlerinin aynı lafızlarla Sünnî literatürde kısmen yer almakla beraber daha ziyade rivâyet malzemesinin farklı ve benzer lafızlarla eserlerde yer aldığına işaret etmektedir. Öyle ki benzer ya da farklı lafızlarla nakledilen rivâyet oranının en yüksek olduğu eserler, % 47,9 ile *Müsned* (Ahmed b. Hanbel) ve % 44,4 ile *Sünen* (Beyhakî) adlı eserlerdir. *Emâlî* metinleri ile benzer ya da farklı lafızlarla nakledilen rivâyet oranının en düşük olduğu eserler ise % 9,5 benzerlik oranı ile *Muvatta'* (İmam Mâlik) ve % 12,6 benzerlik oranı ile *Müsned* (Tayâlisî) adlı eserlerdir.

Özetle *Emâlî* adlı eserde yer alan rivâyet metinleri ve sahâbî râvîleri, Sünnî hadis literatürünün önde gelen eserleri ile değişen oranlarda benzerlik taşımaktadır. Bu benzerliğin en yüksek orana sahip olduğu eserin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i*, en düşük orana sahip olduğu eserin ise İmam Mâlik'in *Muvatta'* olduğu görülmüştür. Mukayeseye tabi tutulan eserler ile *Emâlî* de tercih edilen sened şemasınının birbirinden farklı oluşu, söz konusu benzerliğin isnad açısından çok metinler üzerinde benzeştiğini göstermiştir. Özellikle Muhammed b. Mansûr'un ilave ettiği hadislerin Sünnî hadis kaynaklarındaki rivâyet malzemesi ile örtüşmesi, *Emâlî*'nin kendi sınıfında incelenmeye değer bir eser olduğunu göstermektedir.

### Sonuç

Zeydiyye başta Zeyd b. Ali olmak üzere gelenek içerisinde çok sayıda önemli şahsiyet yetiştirmiştir. Bunlardan biri de hiç şüphesiz Ahmed b. İsâ'dır. Yaşadığı zaman dilimi ve coğrafya göz önüne alındığında, Ahmed b. İsâ'nın 186/802'de başvurduğu başarısız isyan hareketinden sonra politik bir sessizliğe büründüğü görülmektedir. Aleyhinde gelişen siyasî ve sosyal şartlar, onu uzun bir müddet saklanmaya itmiştir. Bu bakımdan onun Sünnî câmiadan kendisiyle çağdaş olan birçok meşhur isimle herhangi bir irtibat kurmadığı görülmektedir. İncelediğimiz kadarıyla biz bu durumun, Halîfe Harun Reşid (170/786-193/809) döneminde 186/802'de başvurduğu isyan sonrası, Abbasî bürokrasisinin aleyhinde başlattığı sıkı takibatla yakından ilgili olduğunu düşünüyoruz.

Eser, başta Ali b. Ebî Tâlib'ten olmak üzere Ehl-i beyt kültürünün önde gelen imam ve râvîlerinden çeşitli hadis ve görüşler ihtiva etmektedir. Ahmed b. İsâ'nın içinde yer aldığı sened zincirinde Ehl-i beyt haricinde herhangi bir isme rastlanmamaktadır. Bu durum kısmen Ahmed b. İsâ'nın, Zeydî gelenek içerisinde benimsediği Cârûdî çizgi ile ilgilidir. Zira Betriyye'nin aksine Cârûdiyye sadece Ehl-i Beyt kaynaklı hadis ve görüşleri incelemektedir. Ancak biz bu durumun daha ziyade başarısız isyan hareketi sonrası Ahmed b. İsâ'nın içinde bulunduğu siyasî ve sosyal şartların tabii bir neticesi olarak mütalaa etmekteyiz. Talebesi Murâdî'nin esere ilave ettiği rivâyet ve görüşlerde ise ağırlıklı olarak Ehl-i beyt merkezli imam ve râvî grubu yer almakla beraber bu çatı dışından özellikle Sünnî kesimin de değer atfettiği çeşitli isimler bulunmaktadır. Bu durum, Murâdî'nin aktif olarak yönetim aleyhinde herhangi bir ayaklanmaya katılmamış olmasıyla yakından ilgilidir. O bu sayede mevcut yönetimin baskısından uzak kalarak Zeydiyye dışındaki kesimlerle de kısmen daha yakın bir ilişki kurabilmiştir. Bu bakımdan *Emâlî*; aynı veya benzer içerikli rivâyetleri, birbirinden farklı ilmî geleneklerin benimsediği sened yapıları üzerinden ortaya koymaktadır. Bu durum *Emâlî*'nin, çeşitli ilmî ve kültürel havzaların kendilerinden izler bulabileceği, farklı kanallar üzerinden ortak referanslar elde edebilecekleri önemli bir malzemeye sahip olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada *Emâlî*'nin ihtiva ettiği rivâyet malzemesinin Sünnî hadis literatürünün meşhur örneklerinde de kısmen yer aldığı görülmüştür. *Emâlî*'de yer alan rivâyet malzemesi ile sahabî râvîlerin bir kısmının Sünnî kaynaklarda da yer almış olması eseri ayrıcalıklı kılmaktadır. Söz konusu ortak noktaların en fazla

olduğu eser, % 56,5 benzerlik oranı ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i iken bahse konu müşterek hususların en az yer aldığı eserin ise % 11,1 ile İmam Mâlik'in *Muvatta*'ı olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak Sünnî camianın dışında, günümüze kadar varlığını sürdürmüş bir fırkanın önde gelen muhaddislerinden Ahmed b. İsâ'yı ve Zeydiyye'nin oluşum dönemine ait temel eserlerden biri olan *Emâlf*'nin incelemesini ele alan bu çalışmanın Zeydî hadis kültürüne ilişkin kendisinden sonraki çalışmalara katkı sağlayacağını umuyoruz.

### Kaynakça

- A. K. Kazi, "Zeydî Fıkhının Gelişimine Dair Notlar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Kadir Demirci, 1/1 (2014): 183-189.
- Ahmed b. İsâ, Ebû Abdillâh ibn Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 247/861). *Kitâbu ra'bi's-sad'*. thk. Ali b. İsmâ'îl el-Müeyyed. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1410/1990.
- Ahmed b. İsâ, Ebû Abdillâh ibn Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 247/861). *Kitâbu ra'bi's-sad'*. thk. Ali b. İsmâ'îl el-Müeyyed. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-mahacceti'l-beydâ, 1428/2007.
- Ahmed b. İsâ, Ebû Abdillâh ibn Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 247/861). *Kitâbu'l-'Ulûm*. der. Muhammed b. Mansûr el-Murâdî. yyy: yy, 1401/1981.
- Brockelmann, Carl. *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*. Arapça'ya çev. Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ty.
- Ca'fer Sübhânî. *Bühûs fi'l-milel ve'n-nihal dirâsetü mevzû'ıyyeti mukâreneti limezâhibi'l-İslâmiyye*. 2. Baskı. Kum: Müessesetü İmâm es-Sâdık, 1428/2007.
- Demirci, Kadir. *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2005.

- Ebû Abdillâh el-Alevî, Muhammed b. Ali b. Hasan el-Kûfi, (ö. 445/1053). *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye*. thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî. Sa'de: Müessesetü'l-mustafâ es-sekâfiyye, 2014.
- Ebû Ca'fer et-Tûsî, Muhammed b. Hasan (ö. 460/1068). *Ricâlü't-Tûsî*. thk. Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, ty.
- Ebû Nasr el-Buhârî, Sehl b. Abdullah b. Dâvûd (ö. 341/952). *Sirru's-Silsileti'l-Aleviyye*. thk. Seyyid Muhammed Sâdik. Necef: Mektebetu'l-Haydariyye, 1962.
- Ebû'l-Abbas el-Hasenî, Ahmed b. İbrahîm (ö. 353/964). *el-Mesâbîh*. thk. Abdullah b. Ahmed el-Havsî. Amman: Muessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Emîn, Ebû Muhammed b. Abdilkerîm b. Ali b. Muhsin el-Âmilî (ö. 1952). *A'yânu'ş-Şîa*. thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dâru't-ta'âruf, 1983.
- Fadîle Abdulemir eş-Şâmî. *Târîhu'l-firkati'z-Zeydiyye*. Necef: Matbaatü'l-âdâb, 1974.
- Fahrüddîn Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210). *Şeceratü'l-mübâreke fi ensâbi't-tâlibiyye*. thk. Seyyid Mehdî Recâî. Kum: Mektebetu Âyetullahi'l-Uzmâ, 1419.
- Gökalp, Yusuf. *Şîi Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö. 463/1071). *Târîhu medîneti's-selâm*. thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdillâh el-Cürcânî, (ö. 365/976). *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvez. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdirrahmân b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938). *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1952.

- İbn Ebi'r-Ricāl, Ahmed b. Sālîh b. Muhammed b. Ali (ö. 1092/1681). *Matlau'l-budûr ve mecma'u'l-buhûr fî terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*. thk. Abdurrakîb Muhammed Hucr. Yemen: Merkezü Ehli'l-Beyt, 2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1064). *Cemheretü ensâbi'l-Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5. Baskı. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ty.
- İbn 'Inebe, Ebû'l-Abbâs Cemâlüddîn Ahmed b. Ali (ö. 828/1424). *Umdetü't-tâlib fî nesebi âli Ebî Tâlib*. Riyad: Mektebetü't-tevbe, 2003.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Hâşimî (ö. 230/845). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed (ö. 840/1436). *el-'avâsım ve'l-kavâsım fî'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Ali b. el-Huseyn b. Muhammed (ö. 356/967). *Mekâtilü't-tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1998.
- Madelung, Wilferd. "Abu'l-Jârüd Hamdânî," *Encyclopaedia Iranica*. ed. Ehsan Yarshater. London: yy, 1985), 1: 327-328.
- Mahallî, Husameddîn Hamîd b. Ahmed b. Muhammed (ö. 652/1254). *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkıbı eimmeti'z-Zeydiyye*. thk. Murtaza el-Mahatvarî. San'a: Mektebetü Bedr, 1423/2002.
- Mahatvarî, Murtazâ b. Zeyd el-Hasenî (ö. 2015). *ez-Zeydiyye*. San'a: Mektebetü Bedr, 2014.
- Muhammed b. Mansûr, Ebû Ca'fer el-Kûfî (ö. 290/903). *Kitâbu'z-zikr*. thk. Yahya Sâlim İzzân. San'a: Mektebetü Bedr, 1417/1997.
- Mus'ab ez-Zübeyrî, Ebû Abdillâh (ö. 236/851). *Kitâbu nes Ebû Kurayş*. thk. Evariste Lévi Provençal. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1982.
- Müeyyedî, Ebû'l-Huseyn Mecdüddîn b. Mansûr (ö. 2007). *et-Tuhef şerhu'z-zülef*. 3. Baskı. San'a: Mektebetü Bedr, 1417/1997.

- Müeyyedî, Ebû'l-Huseyn Meccüddin b. Mansûr (ö. 2007). *Levâmi' u'l-Envâr*. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1993.
- Nâtık Billhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Huseyn el-Hârûnî (ö. 424/1033). *el-İfâde fî târîhi'l-cimmeti's-sâde*. 4. Baskı. Sa'de: Mektebetu Ehli'l-Beyt, 2014.
- Nâtık Billhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Huseyn el-Hârûnî (ö. 424/1033). *Teysîru'l-metâlib fî Emâlî Ebî Tâlib*. thk. Abdullâh b. Hammûd el-İzzî. San'a: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- Nessâbî, Ahmed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Sirâcu'l-ensâb*. thk. Mehdî Recâî. Kum: Kütübhâne-i Umûmî Âyetullahi'l-Uzmâ Mar'âşî, 1409/1998.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Princeton University. "Library Catalog". Erişim: 2 Şubat 2018  
<http://arks.princeton.edu/ark:/88435/8p58pf23k>
- Safedî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn (ö. 764/1363). *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûd- Türkî Mustafâ. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Seyyid Ahmed Huseynî. *Müellefâtü'z-Zeydiyye*. Kum: Mektebetu Âyetullâhi'l-Uzma, 1413.
- Sezgin, Fuâd (ö. 2018). *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. Arapça'ya çev. Fehmî Ebû'l-Fadl. Kahire: Câmî'atü'l-İslâmî, 1991.
- Tanrıverdi, Mustafa. *Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsâ'nın Emâlî Adlı Eserinin Kaynakları ve Tasnîf Metodu*. Doktora Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2019.
- Tefrişî, Mustafa b. el-Huseyn (ö. 1030/1621). *Nakdü'r-Ricâl*. thk. Heyet. Kum: Müessesetu Âli'l-Beyt li İhyai't-Türâs, 1318.
- 'Ucrî, Ali b. Muhammed. *Miftâhu's-sâde*. San'a: Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003.

- ‘Umerî, Ali b. Muhammed b. Ali el-‘Alevî (ö. 443/105’den sonra). *el-Mecdî fi ensâbi’t-tâlibîn*. thk. Ahmed Mehdevî ed-Dâmiğânî. Kum: Mektebetu Âyetullâhi’l-Uzma, 1380.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu’tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali’den Kâsım er-Ressî’nin Ölümüne Kadar*. İstanbul, İsam Yayınları, 2010.
- Vecîh, Abdusselâm b. Abbâs. *A’lâmu’l-müellifîne’z-Zeydiyye*. Amman: Muessesetu’l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999.
- Vecîh, Abdusselâm b. Abbâs. *Masâdiru’t-türâs fi’l-mektebeti’l-hâssati fi’l-Yemen*. San’a: Muessesetü İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Vezîr, Sârimuddîn İbrâhîm b. Muhammed (ö. 914/1508). *el-Felekü’l-devvâr fi ‘ulûmi’l-hadîs ve’l-fikhı ve’l-âsâr*. thk. Muhammed Yahya Sâlim İzzan. San ‘a, Sa’de: Mektebetü’t-türâsi’l-İslâmî, Dâru’t-türâsi’l-Yemenî, 1415/1994.
- Wilferd Madelung, “Ahmad b. ‘Isā b. Zayd”, *The Encyclopaedia of Islam*. 12: 48-49. Leiden: E. J. Brill Press, 2004.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed (ö. 748/1348). *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed (ö. 748/1348). *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed (ö. 748/1348). *Mîzânü’l-i’tidâl fi nağdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, ty.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali ed-Dımaşkî, (ö.1976). *el-A’lam kâmûsu terâcimi li eşhuri’r-ricâlî ve’n-nisâi mine’l-‘Arabi ve’l-müsta’rabîn ve’l-müsteşrikîn*. 15. Baskı. Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-Malâyîn, 2002.

## Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

### Dergimize İlişkin Genel Hususlar

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 edilir. 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 tercüme, 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, açık erişimle ücretsiz olarak yayımlanır. Dergimize yayımlanan bütün makalelere [dergipark.gov.tr/esoguifd](http://dergipark.gov.tr/esoguifd) adresinden erişilebilmektedir.

Dergimizde yayımlatmak 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.

### Yayın İlkeleri

*Eskişehir Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.

*Eskişehir Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.

*Eskişehir Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.

*Eskişehir Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.

### Makale Gönderim Şartları

Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.

Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca hazırlanan çalışmalar incelemeye alınır.

### The Publication Principles

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* accepts academic studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* publish academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.

Publication language of *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology* is Turkish. But there can be English, German, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.

### Article Submission Terms

PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to *Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*.

In the case of book review only the studies which written by someone who has doctorate degree are examined.

## YAYIN İLKELERİ VE MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

<p><i>Eskişehir Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 15 Mart tarihli sayı için 15 Eylül - 10 Ocak; 15 Eylül tarihli sayı için ise 15 Mart - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi'</i>ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.</p> <p>Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 9.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.</p> <p>Başvuru esnasında 100-150 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir.</p> <p>Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile, metin kısmı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> is published as printed and online twice a year on 15 March and on 15 September. Articles are accepted between 15 September and 10 January for the issue of 15 March and between 15 March and 10 July for the issue of 15 September.</p> <p>In the first page of study sent to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i>, there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.</p> <p>For the articles and translation studies, the upper limit are 9.000 words, for other studies, the limit is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.</p> <p>During submission, 100-150 words Turkish and English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, a 750 words Turkish and English extended summaries are required.</p> <p>Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; on the other hand footnotes should written as 10 pt. and single line pitch.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: <a href="http://www.isnadsistemi.org">www.isnadsistemi.org</a> <i>Eskişehir Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> ticari kullanım hariç olmak üzere anında açık erişimdir.</p> <p>Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, <i>Eskişehir Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne devredilmiş sayılır.</p> <p>Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.</p> <p>Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden bir adet matbu nüsha gönderilir.</p>	<p>In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used: <a href="http://www.isnadsitemi.org">www.isnadsitemi.org</a> <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> is immediate open access except for commercial use.</p> <p>Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i>.</p> <p>Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.</p> <p>One printed copy of the manuscripts are sent to the authors.</p>
<p><b>Makale Değerlendirme Süreci Ön İnceleme ve İntihal Taraması</b></p> <p>Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'den az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.</p>	<p><b>Article Evaluation Process Preliminary Examination and Plagiarism Screening</b></p> <p>The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Plagiarism similarity rate to be less than %20 condition required. This review is completed in max. 10 days.</p>
<p><b>Alan Editörü İncelemesi</b></p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve</p>	<p><b>Section Editor Review</b></p> <p>The study which was carried out Preliminary Examination is examined by the related section</p>

## YAYIN İLKELERİ VE MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.
<b>Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)</b>	<b>Referee Process (Academic Evaluation)</b>
Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.	The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind review.
Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.	The referee is required to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form.
Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir.	The author can express his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality.
Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.	The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee.
Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir.	

<p>Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir.</p>	<p>The studies can be published at least two positive decisions.</p>
<p>Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz.</p>	<p>Translated articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published.</p>
<p>Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.</p>	<p>The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.</p>
<p><b>Tashih Aşaması</b></p>	<p><b>Correction Phase</b></p>
<p>Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.</p>	<p>In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.</p>
<p><b>Alan Editörü Kontrolü</b></p>	<p><b>Section Editor Control</b></p>
<p>Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.</p>	<p>The field editor checks whether the author makes the requested corrections in the text. The inspection process is completed within a max. of 5 days.</p>
<p><b>Hakem Kontrolü</b></p>	<p><b>Referee Control</b></p>
<p>Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder.</p>	<p>The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text.</p>

## YAYIN İLKELERİ VE MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.	The inspection process is completed within a max. of 7 days.
<b>Ayrıntılı Özet Hazırlanması</b> Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.	<b>Preparing Extended Summary</b> At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.
<b>Türkçe Dil Kontrolü</b> Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik İngilizce ayrıntılı özet eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	<b>Turkish Language Control</b> The works which are passed through the referees and which have added an extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.
<b>İngilizce Dil Kontrolü</b> Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	<b>English Language Control</b> The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a max. of 15 days.
<b>Yayın Kurulu İncelemesi</b> Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi	<b>Editorial Board Review</b> The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the

THE PUBLICATION PRINCIPLES AND REVIEW PROCESS

hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.	Board shall decide by majority vote.
<b>Dizgi ve Mizanpaj Aşaması</b> Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.	<b>Typesetting and Layout</b> The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by making typesetting and layout of the works.
<b>İndekslere Veri Gönderimi</b> Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.	<b>Data Transmission to the Indexes</b> The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to Indexes in 15 days.