

**HİTİT ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110

2019/2 Cilt: 18 Sayı: 36

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY**  
**OF**  
**HİTİT UNIVERSITY**

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110

2019/2 Volume:18 Issue: 36

HİTİT ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110  
2019/2 Cilt: 18, Sayı: 36

JOURNAL OF DIVINITY  
FACULTY OF HITIT  
UNIVERSITY

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110  
2019/2 Volume:18, Issue: 36

**Dergi Eski Adı**

Gazi Üniversitesi  
Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi

**Yayımlanan Sayılar**

Yıl 2002, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2006, Cilt 5, Sayı 10  
Önceki ISSN: 1303-7757

**Previous Title**

Founded in 2002 as Gazi University  
Journal of Divinity Faculty of Çorum

**Year Range of Publication with Former Title**

2002, Volume 1, Issue 1–2006, Volume 5, Issue 10  
Former ISSN: 1303-7757

**Baskı | Printing**



Ostim OSB Mahallesi 1256. Cadde No: 11 06370 Yenimahalle / ANKARA  
Tel: 0312 354 91 31 (pbx) Faks: 0312 354 91 32 e-posta: bilgi@tdv.com.tr

**Yazışma Adresi | Contact Address**

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM

**Tel:** 0090 364 2346358 **Fax:** 0090 364 2346357

ilafdergi@hitit.edu.tr | www.dergipark.org.tr/hititilahiyyat

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi çift taraflı kör hakemlik sisteminin kullanıldığı bilimsel bir süreli yayın organıdır. Haziran ve Aralık ayları olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır

Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty. Referee names are kept strictly confidential.

**Dizinlenme Bilgileri | Abstracting and Indexing**



ESCI: Emerging Sources Citation Index



ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı  
TURKISH NATIONAL DATABASE  
Social Science and Humanities Database

**EBSCO**

EBSCO Uluslararası Din Alan İndeksi  
EBSCO Humanities Source Ultimate



Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

Creative Commons Atf-GayriTicari-AynıLisanslaPaylaş 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

**Journal of Divinity Faculty of Hitit University is licensed by**

**Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY NC ND) licence.**

HİTİT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110  
2019/2 Cilt: 18, Sayı: 36

JOURNAL OF DIVINITY  
FACULTY OF HITIT  
UNIVERSITY

ISSN 2651-3978 | e-ISSN 2636-8110  
2019/2 Volume:18, Issue: 36

Hitit Üniversitesi Adına Sahibi | Owner on behalf of Hitit University

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK

Editör | Editor

Doç. Dr. İsmail BULUT

Uluslararası Editör | International Editor

Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU

Alan Editörleri | Field Editors

Öğr. Gör. Dr. Murat YILMAZ	Arş. Gör. İlhami ÇITIR
Öğr. Gör. Sema DİNÇ	Arş. Gör. Muhammet Fatih KİRENCİ
Arş. Gör. Abdullah Sıtkı İLHAN	Arş. Gör. Muharrem Samet BİLGİN
Arş. Gör. Ersin KABAKCI	Arş. Gör. Mustafa ERZEN
Arş. Gör. Fahrettin HALİLOĞLU	Arş. Gör. Osman AYDIN
Arş. Gör. Hafzullah GENÇ	Arş. Gör. Ömer DİNÇ
Arş. Gör. Hüseyin Taha TOPALOĞLU	Arş. Gör. Yunus ÖZTÜRK

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Hesna Serra AKSEL

Öğr. Gör. Şahin BAL

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK	Prof. Dr. Şaban HAKLI
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ	Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN
Prof. Dr. Kadir GÜRLER	Doç. Dr. Macit YILMAZ
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ	Dr. Öğr. Üyesi. Şahabettin ERGÜVEN
Prof. Dr. Selim TÜRCAN	Dr. Öğr. Üyesi. Abdulkadir TANIŞ

Danışma Kurulu | Advisory Board

- Prof. Dr. Ferit USLU | ferituslu@hotmail.com | Osman Gazi Üniversitesi  
Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN | yunusa@erciyes.edu.tr | Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK | hibrahimsimsek@hotmail.com | Hitit Üniversitesi  
Prof. Dr. Hasan ONAT | onat@divinity.ankara.edu.tr | Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Hilmi DEMİR | hilmidemir@hitit.edu.tr | Hitit Üniversitesi  
Prof. Dr. İbrahim SİRKECİ | sirkeci@gmail.com | Regent's University  
Prof. Dr. Jules JANSSENS | jules.janssens@kuleuven.be | Catholic University of Leuven  
Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR | kasifokur@hotmail.com | Hitit Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER | recberGankara.edu.tr- | Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Nebi MEHDİYEV | nebimehdiyev@hotmail.com | Trakya Üniversitesi  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ | altas68@gmail.com | Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ | sigunduz@gmail.com | İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Yahya MICHOT | ymichot@hartsem.edu | Hartford Seminary  
Doç. Dr. Conor CUNNINGHAM | conor.cunningham@nottingham.ac.uk | University of Nottingham  
Doç. Dr. Halit ÖZKAN | halitozkan@sehir.edu.tr | Şehir Üniversitesi



İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

**John Dewey'in Natüralistik Din Anlayışı**

John Dewey's Naturalistic Conception of Religion

İlhami Çıtır | Abdulkadir Tanış ..... 337-362

**İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler**

The Measures Taken to Assure Economic Stability in the First Period of Islam

Cemil Liv ..... 363-398

**Eski Anadolu Türkçesi Kur'an Tercümelerinde Esmâ-i Hüsnâ'yı Karşıllayan Söz Varlığı**

The Vocabulary Corresponding to Most Beautiful Names of God in the  
Translations Of Qur'an in Old Anatolian Turkish Period

Erol Kuyma ..... 399-438

**William Alston'da İlâhî Bilginin Doğası ve Zaman**

William Alston on the Nature of Divine Knowledge and Time

Abdulkadir Tanış ..... 439-464

**Zemahşeri'nin 'Ruûsu'l-Mesâil' İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi**

The Analysis of the Zamakhsheri's Controversial Work Called 'Ruus al-Mashail'

Abdulkadir Tekin ..... 465-496

**Harfler ve Varlık Sefer Yetzirah ve İbn-i Arabi Arasında Karşılaştırmalı Bir Çalışma**

Letters and Existence: A Comparative Study between Sefer Yetzirah and Ibn Arabi

Malek Abdul Qader ..... 499-524

**İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları**

The Early Period Hadith Sources of Ibadiyya Sect

Ahmet Özdemir ..... 525-556

---

## **Kutsal Aptallık ve Aptallar Festivali - Orta Çağ'da Bir Dini Festivalin Betimsel Analizi -**

Sacred Folly and Feast of Fools -Descriptive Analysis of a Religious Festival in the Middle Ages-  
Süleyman Turan..... 557-582

## **Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)**

The Concern and Possibility of Allah's Power related to Human Actions  
(A Study within the Framework of the Evil Problem)  
Seyithan Can..... 583-608

## **Tefsir, Siyer, Tarih ve Kur'ân'ın Kaynaklığı Üzerine**

On the Tafsir, Sirah, History and the Source Value of the Qur'an  
Selim Türcan ..... 609-636

## **Milli Tarihin Yeniden İnşa Sürecinde Sabitler ve Değişkenler: Bağımsızlık Öncesi ve Sonrası Azerbaycan Tarihçiliğinde Osmanlı İmajı**

Constants and Variables in the Reconstruction Process of National History: Mutual Analysis  
of Ottoman Image in pre and post-Independence Period of Azerbaijan History  
(within the framework of history textbooks)  
Elnura Azizova..... 637-670

## **ÇEVİRİ MAKALELERİ | TRANSLATION ARTICLES**

### **İslam Psikolojisinde Gelenekler, Paradigmalar ve Temel Kavramlar**

Traditions, Paradigms and Basic Concepts in Islamic Psychology  
Nevzat Gencer..... 671-684

### **İlk İslâm Âlimlerine Göre Megazî ile Hadis Arasındaki İlişki**

The Relationship between Maghazi and Hadith in Early Islamic Scholarship  
Kevser Özdoğan ..... 685-706

## **KİTAP TANITIMI | BOOK REVIEW**

### **Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî(ö. 597/1201) "Saydu'l-Hâtır"**

(Thk. Hâmid Ahmad et-Ṭâhir. Kahire: Dâru-l- Fecr li't-türâs, 2013)  
Mohammad Jaber Thalgi..... 707-713

---

## Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin 18. Cilt, 36. sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz.

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, bilimsel araştırmaları uluslararası ilim dünyasına ulaştırma ve araştırmacılara nitelikli yayın yapma konusunda katkı sağlama hedefi doğrultusunda özverili ekibi ve dinamik sistemi ile yoluna devam etmektedir.

Birçok Uluslararası dizinde yer alan Dergimiz, 2018 yılından itibaren ICI Journals Master List (Index Copernicus) veri tabanında da dizinlenmeye başlamıştır.

36. sayı için gönderilen 43 makale; Yayın Kurulu ön incelemesi, yazım ve intihal değerlendirmesi, hakem değerlendirme süreci aşamalarından geçirilerek, Yayın Süreçlerinin sonucunda -Yayın Kurulu nihai kararı ile- 14 araştırma yazısı yayımlanmaya uygun görülmüştür. İki makale etik ilkelerin ihlali gerekçesiyle reddedilmiştir.

Makalelerin sıralaması Yayın Kurulunun ön inceleme sırasında verdiği puanlar göz önünde bulundurularak Yayın Kurulu tarafından yapılmıştır.

Dergimize gönderilen yazıların daha hızlı, şeffaf ve objektif şekilde değerlendirilerek makalelerin niteliklerine katkı sağlamak amacıyla yayım süreçlerinde bazı yenilikler yaparak 36. sayısında uyguladık.

- Dergimizde yayınlanacak çalışmalarda belirli akademik standartları ve bütünlüğü yakalamak için Öz, Abstract, Summary kısımlarının ve makalenin genelinin yapısal formatını oluşturmada katkı sağlayacak bilgiler web sayfamıza konuldu.
- Akademik araştırma yöntem ve teknikleri göz önünde bulundurularak kapsamlı bir Hakem değerlendirme formu oluşturuldu.

Dergimize özgü uyguladığımız ve yürüttüğümüz süreçlerle ilgili, Hakemler başta olmak üzere, yazarlar ve diğer paydaşlarımızdan gelen olumlu geri bildirimler, çalışmalarımızda önemli motivasyon sağlamaktadır. Bu nedenle yazarlara, hakem/panelistlere, dergimizin yayım serüveninde emeği olan, katkı sağlayan ve takip eden tüm paydaşlarımıza teşekkür ediyoruz.

Sürekli iyileştirmeyi hedefleyen dergimizin tüm ekibine gösterdikleri üstün gayretleri nedeniyle teşekkür ediyorum.

37. sayıda görüşmek üzere...

**Doç. Dr. İsmail BULUT**

Editör





---

## Dear researchers

We are happy to announce the publication of our journal, volume 18/issue 36.

Journal of Divinity Faculty of Hitit University continues to pursue its goals, with the dedicated teams and the dynamic publication processes, in order to contribute to researchers for the publication of qualified academic works and to convey these works to international research community.

Our journal, which has been listed in many international indexes, began to be listed in 2018 ICI Journals Master List (Index Copernicus).

43 articles submitted for the issue 36 have been processed through pre-review of the editorial board, checking of typing and citations, double blind peer review. Then, 14 articles have been published by the final decision of the editorial board. Two submissions have been rejected because of ethical violations.

To process the submissions faster and in a transparent and objective way and to contribute to the quality of the articles, we made some changes in our submission and consideration processes and applied them in the issue 36:

- In order to reach to certain academic standards and coherency, we added new guidelines about the formats of the article, abstract and summary, to the Article Submission and Author Guidelines pages.
- By considering the academic research methods, we created a more extensive peer-review form.

The encouraging feedbacks from researchers and reviewers about the revisions of the submission and decision processes increase our motivation for the work we do. We thank the researchers, reviewers and to everyone who contribute to the publication of the issue.

We also like to our journal teams for the enormous effort they put into the publication of our journal.

We look forward to seeing your work in our next issue, 37.

**Assoc. Prof. İsmail BULUT**  
Editor in Chief



## JOHN DEWEY'İN NATÜRALİSTİK DİN ANLAYIŞI JOHN DEWEY'S NATURALISTIC CONCEPTION OF RELIGION

### İLHAMİ ÇİTİR

Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri

Res. Asst. Hitit University Divinity Faculty,  
Philosophy and Religious Studies

[ilhamicitir@hitit.edu.tr](mailto:ilhamicitir@hitit.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-6260-0862>

### ABDULKADİR TANIŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri

Asst. Prof. Hitit University Divinity Faculty,  
Philosophy and Religious Studies

[abdulkadirtanis@hitit.edu.tr](mailto:abdulkadirtanis@hitit.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-5564-7384>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
25 Haziran 2019	25 June 2019
Kabul Tarihi	Accepted
9 Ekim 2019	9 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.581966">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.581966</a>	

### ATIF/CITE AS

Çitir, İlhami, Tanış, Abdulkadir, "John Dewey'in Naturalistik Din Anlayışı - John Dewey's Naturalistic Conception of Religion", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019):337-362

### İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



## John Dewey'in Natüralistik Din Anlayışı John Dewey's Naturalistic Conception of Religion

### Abstract

One of the leading figures in pragmatism, John Dewey expresses his views on religion in his *A Common Faith*. From a naturalistic perspective, he builds his views about religion on the distinction which he has made between religion and religious. The religion refers to a particular body of beliefs or practices of a religion or the institutional structure formed around these beliefs and practices. In contrast, the religious means an attitude that can be adopted towards all human ideal ends in the life. Basically, his view is the rejection of historical religions, institutions or teachings that identify the religious with supernatural, and thus is to liberate the religious elements of experience from encumbrances such beliefs, dogmas which come from historical religions. Therefore, he argues that religious experience should be interpreted within the contingent conditions of the natural world without referring to the supernatural. In this study, Dewey's claims on religion will be analyzed critically. For this purpose, his views on religion will be presented descriptively in detail and then their value will be discussed. Firstly, we will claim that Dewey cannot be considered as a theist or realist when his views on religion and God are compared with traditional theist and realist approaches. Secondly, although his views cannot be considered in a realist or theist approach, we will argue that he also has not a purely anti-realist or atheist point of view, but rather he adopts a middle way.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Pragmatism, Naturalistic Conception of Religion, Concept of God, John Dewey.

### Summary

John Dewey, a prominent figure in pragmatism, makes important claims on religion and God in his *A Common Faith*. Dewey's views on the subject are based on the distinction between "religion" as a substantive noun and "religious" as an adjective which points to the quality of experience. According to the distinction, while religion refers to beliefs, practices and institutions, religious designates an attitude that can be adopted towards whole existence, objects and ideal ends. So it is possible to express religious as a modus of experience. Dewey's basic thesis is to leave aside any religion or institutional structure that base on supernatural and to evaluate the religious quality of experience within the contingent conditions of the natural world. According to him, when historical religions or institutions are rejected, the

value of religious experience will be understood more appropriately since it will liberate from encumbrances such beliefs, doctrines and dogmas which come from historical religions. He argues that the identification of religion with belief in supernatural will inevitably lead to a distinction between religious and secular. When religion is confined in a particular compartment, this leads to the division mind and energy of religious person. As a result, religious believer will not use his energy for social ends and ideals since he gives priority to supernatural.

Dewey links the religious quality of experience with its function and asserts that this function is a permanent and profound harmony of the self, both among its components and with the world. According to him, the permanent and profound harmony of the self, both among its components and with the world, is essentially an ideal because it requires the self to extend beyond itself and the real world. Therefore, it is possible to say that religious is basically ideal. In contrast to a constant and determined the realm of existence, the ideal means potentials or possibilities that do not exist in fact. The foundation for enhancing one's ideals is the imagination power which human beings have. Based on this, Dewey defines God as "the unity of all ideal ends arousing us to desire and actions." When we recall that the source of ideal ends is imagination, the idea of God will be the product of imagination.

This brings us to the most controversial point in Dewey's thought of religion or God. For his claim that the idea of God is a product of human imagination led to many his commentators to interpret his views in an atheistic or secular way. Firstly, it should be expressed obviously that he rejects traditional realist approaches for he does not accept the idea of God as a fixed or constant entity beyond the physical and social world, independent of human ends and ideals. Considering that traditional theistic view bases on such a realist approach, it can readily be said that Dewey will not adopt a theistic idea of God. Indeed, he repeatedly states that approaches that identify the religion with supernatural must be rejected. Secondly, as we have stated, many commentators who consider these claims interpret his views in a completely naturalistic or secular way, placing him in an anti-realist or atheistic position. However, it is possible to say that these comments fail for a few reasons. First, Dewey expresses that his goal is not merely to provide a purely naturalistic explanation of religious experience or to deny its importance for life. Second, if his goal is to provide a purely naturalistic explanation of religious experience, then why does he continue to employ religious concepts such as God or Divine? Third, he is well aware that his views may be misunderstood: "The

view I have advanced is sometimes treated as if the identification of the divine with ideal ends left the ideal wholly without roots in existence and without support from existence." And he emphasizes strongly that the identification of God with the possibilities within nature, rather than a realm of entity beyond nature, does not mean that God is an idea that exists only in human imagination. Given these reasons, although his views cannot be considered in a realist or theist approach, it can be argued that he also has not a purely anti-realist or atheist point of view, but rather he adopts a middle way.

### Öz

Pragmatizmin önde gelen isimlerinden biri olan John Dewey, *Ortak Bir İman* adlı eserinde din hakkındaki görüşlerini detaylıca ifade etmiştir. Temel olarak natüralistik bir bakış açısından hareketle dini ele alan Dewey, konu hakkındaki görüşlerini din ve dinsel arasında öngördüğü ayrıma dayandırmaktadır. Burada din, bir dinin belirli inanç veya pratikler kümesini ya da bu inanç ve pratikler etrafında şekillenmiş olan kurumsal yapıyı dile getirmektedir. Buna karşın, dinsel, yaşamdaki bütün insani ideal amaçlara yönelik benimsenebilecek bir tutumu ifade etmektedir. Onun ileri sürdüğü görüşün özü, dinî olanı daha ziyade doğaüstüyle özdeş gören tarihsel din, kurum veya öğretilerin reddedilmesi, bu sayede tecrübedeki dinsel öğelerin, tarihsel dinlerin getirdiği inanç, dogma vb. öğelerin yükünden özgürlüğe kavuşturulmasıdır. Dolayısıyla, o, doğaüstüne başvurulmadan dinî tecrübenin doğal dünyanın olumsal koşulları içerisinde yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Bu çalışmada, Dewey'in din konusundaki iddiaları eleştirel bir bakışla analiz edilecektir. Bunun için öncelikle onun din konusundaki görüşleri betimsel olarak detaylı bir şekilde ortaya konulacak ve daha sonra bunların değeri tartışılacaktır. İlk olarak, din ve Tanrı konusundaki görüşleri geleneksel teist ve realist anlayışlarla karşılaştırıldığında Dewey'in bir teist veya realist olarak değerlendirilemeyeceği ifade edilecektir. İkinci olarak, görüşleri her ne kadar geleneksel realist veya teist anlayışlar bağlamında yorumlanmaya müsait olmasa da, onun tam anlamıyla anti-realist veya ateist bir bakış açısına sahip olmadığı daha ziyade orta yolcu bir noktada durduğu iddia edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Pragmatizm, Natüralistik Din Anlayışı, Tanrı Tasavvuru, John Dewey.

## GİRİŞ

Pragmatizmin din anlayışı, genellikle söz konusu gelenek içinde önemli bir filozof olarak değerlendirilen William James'in (1842-1910) görüşleri (özellikle, onun *The Will to Believe* (İnanma İradesi)<sup>1</sup> makalesi) üzerinden ele alınmaktadır. Buna karşın, pragmatizm felsefesi içerisinde birçok farklı ismin ve bunların din konusunda önemli görüşlerinin olduğunu göz önüne aldığımızda, pragmatizmin din anlayışının sadece James'in görüşleriyle sınırlandırılmayacağı açıktır. Nitekim James ile birlikte pragmatizmin kurucu isimlerinden biri olarak görülen John Dewey (1859-1952), özellikle *A Common Faith* (Ortak Bir İman)<sup>2</sup> kitabında din konusunda son derece önemli görüşler ortaya koymuştur.

Tabi burada pragmatist geleneğe mensup olan filozofların din konusunda aynı görüşleri paylaşmadıklarının altını çizmek gerekir. Örneğin James, din anlayışını, psikolojik bir yöntem kullanarak bireyin yaşamış olduğu mistik/dinî tecrübelerin anlamı ve içeriği üzerinden inşa etmektedir.<sup>3</sup> Bunun aksine Dewey, din anlayışını, sosyolojik/antropolojik bir yöntem kullanarak dinî tecrübenin sosyal boyutu ve anlamına dayandırmaktadır. Dolayısıyla James, dinin gerçekliğini bireyin yaşamış olduğu tecrübe üzerinden temellendirerek din anlayışında *bireysel* boyutu ön plana çıkarırken, Dewey, dinin gerçekliğini bireyler arası ilişkilere dayalı tecrübe üzerinden temellendirerek dinin *sosyal* boyutunu vurgulamaktadır.<sup>4</sup>

John Dewey, din anlayışını ortaya koyarken natüralistik bir metot benimsemekte ve bu metodun, doğaüstüne dayalı herhangi bir metafizik görüşe

<sup>1</sup> William James, "The Will to Believe", *Pragmatism and Other Writings*, ed. Giles Gunn (New York: Penguin Books, 2000), 198-218.

<sup>2</sup> John Dewey, *A Common Faith*, 2. Basım (New Haven: Yale University Press, 2013).

<sup>3</sup> William James'in din konusundaki görüşleri için "The Will to Believe" makalesine ek olarak şu çalışmalarına bakılabilir: *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, trc. Tahir Karakaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015); *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, trc. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017). Konu hakkında Türkçe bir çalışma için bk. Abdulkadir Tanış, "İnanma İradesi: William James'in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016): 179-202.

<sup>4</sup> James ve Dewey'in yaklaşımlarındaki bu farklılığın önemli kaynaklarından biri James'in öncellerinin İngiliz empiristleri iken, Dewey'in felsefesinin bütün alanlarında Hegel'in büyük etkisinde olmasıdır. Dewey'in görüşlerinin Hegelci arka-planı çalışmamızın bağlamı dışında tutulmuş olmakla birlikte onun sosyal üzerindeki vurgusunun sadece dinin *sosyolojik bir fenomen* olarak incelenmesine değil, aksine varlık, bilgi ve değer doğasının anlaşılmasında sosyal *felsefi/ontolojik bir kategori* olarak değerlendirmesine dayandığını belirtmek önemlidir. Konu hakkında Dewey'in ayrıntılı görüşleri için bk. John Dewey, "The Inclusive Philosophic Idea", *The Later Works of John Dewey, Volume 3: 1927-1928, Essays*, ed. Jo Ann Bodyston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984), 41-54.

başvurmaksızın dinî tecrübeyi açıklamanın tek yolu olduğunu iddia etmektedir. O, tarihsel dinler ve onların ortaya çıkardığı kurumsal yapıların, dinî tecrübenin doğasını anlamının önünde bir engel olduğunu iddia ederek din ve dinsel kavramları arasında temel bir ayırım öngörmektedir. Bu ayırma göre, din, tarihsel dinler tarafından kurumsallaştırılmış inanç ve pratikleri ifade etmektedir. Bunun aksine dinsel ise, belirli bir içeriğe sahip olan inanç ve pratiklerden ziyade, yaşamdaki bütün insani amaç ve ideallere yönelik benimsebilecek bir tutumu ifade eden bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Kısaca ifade edilecek olursa birincisi, inancın nesnesiyle/maddesiyle, ikincisi formuyla/tarzıyla ilgilenmektedir. Dolayısıyla Dewey, dinî tecrübeyi kabul etmekle birlikte, bu tecrübenin doğaüstüne başvurmaksızın doğal ve sosyal tecrübe alanlarının bütün boyutlarında içkin bir şekilde bulunduğunu ileri sürmektedir.

Bu çalışmada, pragmatist felsefenin önde gelen isimlerinden biri olan John Dewey'in natüralistik din anlayışı eleştirel bir bakışla ortaya konulacaktır. Birinci kısımda, onun bilim, ahlak, sanat, siyaset, eğitim, din hakkındaki görüşlerinin temelini oluşturan natüralist felsefe anlayışı genel hatlarıyla ele alınacaktır. İkinci kısımda, bu natüralist görüş temelinde şekillenen din anlayışının önemli noktaları büyük ölçüde onun *A Common Faith* adlı eserinden yola çıkılarak işlenecektir. Üçüncü ve son kısımda ise, onun önerdiği alternatif yaklaşımın gücü ve değeri özellikle iki problem bağlamında tartışılacaktır. İlk olarak, onun teistik gelenekle karşılaştırıldığında nasıl bir din anlayışı savunduğu müzakere edilecek ve onun görüşünün önemli ölçüde teistik anlayıştan bir kopuşu ifade ettiği iddia edilecektir. İkinci olarak, onun görüşünün ne tür bir metafizik öngördüğü irdelenecek ve her ne kadar klasik bir realist olarak nitelendirilmesi zor olsa bile onun tam anlamıyla anti-realist bir görüşe sahip olmadığı daha ziyade orta yolcu bir pozisyon benimsediği ileri sürülecektir. Bunun yanında, diğer bazı eleştiriler de müzakere edilecektir.

## 1. DEWEY'İN NATÜRALİSTİK FELSEFESİ

Dewey metafizik, epistemoloji, ahlak, siyaset, din ve sanat gibi felsefenin en temel alanlarının yeniden inşa (*reconstruction*) edilmesinin zorunlu olduğunu iddia eder. Çünkü modern dönemde bilimsel gelişmelerin ortaya çıkardığı doğa anlayışıyla Batı dünyasının entelektüel ve ahlaki mirası arasında bir bölünme/çatallaşma (*bifurcation*) meydana gelmiş; bu durum felsefenin çözmesi gereken en temel problemin içeriğini belirlemiştir.<sup>5</sup> Bu problem;

<sup>5</sup> Dewey'in bu yeniden inşanın bilimsel ve tarihsel gerekçeleri ve kendisinin önerileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. John Dewey, *The Middle Works of Dewey, Volume 12: 1920, Essays, Reconstruction in Philosophy*, ed. Jo Ann Bodyston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981).



insanın amaç, ideal ve değerlere dair inançlarıyla içinde yaşadığı dünyanın doğasına dair bilgisi arasındaki bölünmenin aşılması, onlar arasındaki birlik (*unity*), süreklilik (*continuity*) ve ahengin (*harmony*) nasıl sağlanacağıdır.<sup>6</sup> Bu önemli nokta, aynı zamanda felsefenin başlıca alanlarındaki temel problemlerin de kaynağını teşkil etmiştir. Nitekim bu problem metafizikte ideal ve real, ruh ve beden, epistemolojide özne ve nesne, metot ve konu, ahlakta amaç ve araç, değer ve olgu, siyasette birey ve toplum, iyi ve hak, sanatta biçim ve içerik, form ve madde, din felsefesinde ise Tanrı ile doğa ve insan arasındaki bir bölünme şeklinde tezahür etmiştir.

Dewey, bu problemlerin çözümüne yönelik modern felsefedeki geleneksel yaklaşımları eleştirerek onlara karşı alternatif bir yaklaşım önerir. Ona göre söz konusu problemler bir ve aynı sürecin farklı unsurları arasındaki organik ve diyalektik etkileşimin (*transaction*) sürekliliğinde ortaya çıkan olumsal ve geçici bir bölünmeye işaret eder. Geleneksel görüşler bu problemleri çözmek yerine daha akut hale getirmişlerdir. Çünkü onlar analitik bir yaklaşımla insan ve doğayı birbirinden keskin bir şekilde tecrit (*isolation*) etmişler, onların her birine ilişkilerden yalıtılmış bir şekilde kendi kendine yeterli ontolojik bir öz atfetmişlerdir. Daha sonra düalist bir yaklaşımla onlar arasındaki karşıtlığı olumsal, geçici ve içsel bir karşıtlık yerine zorunlu/ontolojik, değişmez ve dışsal bir karşıtlığa dönüştürmüşlerdir. Sonuç olarak ise ontolojik olarak farklı olan iki taraf arasındaki ilişki problemini taraflardan birini sadece görünüş, fenomen, izlenim ya da başka bir aşağılayıcı sıfatla nitelendirerek çözmeye çalışmışlardır.<sup>7</sup> Nitekim bir taraf doğaya kendinde tam bir gerçeklik atfedip insan ve onun değer tecrübesini sadece bireysel zihnin sübjektif içeriklerine indirgemiş ya da daha ileri giderek onları doğaya dışarıdan dayatılan harici ve arızı şeyler olarak yorumlamıştır.<sup>8</sup> Diğer taraf ise değerlere doğadan bağımsız objektif bir gerçeklik alanı tahsis ederek onları doğayla ilişkilendiren bütün yaklaşımları onların soyluluğu ve değerinde bir aşınmaya sebep olmakla itham etmiştir.<sup>9</sup> Dewey her iki yaklaşımın da değerlerin doğal

<sup>6</sup> John Dewey, *The Later Works of John Dewey, Volume 1: 1925, Experience and Nature*, ed. Jo Ann Bodyston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981), 4; Dewey bu problemin modern felsefeye özgü olduğunda ısrar eder. Ona göre örneğin metafiziği ve fiziği arasında bir süreklilik olan Yunan felsefesinde böyle bir problem yoktur.

<sup>7</sup> John Dewey, *Experience and Nature*, 17; Dewey mutlak bir düalizmi varsayan bütün yaklaşımların kaçınılmaz bir şekilde monizmle ve hatta solipsizmle sonuçlanacağını iddia eder.

<sup>8</sup> Burada bu yaklaşımın da natüralizmin bir türü olduğuna işaret etmek Dewey'in natüralist yaklaşımının ayırt edici özelliğini görmek açısından oldukça önemlidir.

<sup>9</sup> John Dewey, *Experience and Nature*, 10.

dünyayla ilişkisini açıklamak yerine bölünmeyi daha mutlak hale getirdiklerini iddia etmiştir.

Dewey bu yaklaşımlara alternatif olarak felsefesinin bütününde natüralistik yaklaşımın bir türünü benimser ve felsefenin alt dalları hakkındaki görüşlerinin temelini oluşturan *Experience and Nature* (Tecrübe ve Doğa) adlı eserinde bu yaklaşımı “empirik natüralizm”, “natüralistik empirizm” veya “natüralistik hümanizm” olarak adlandırır.<sup>10</sup> Ona göre bu yaklaşım hem insan ve doğanın bir ve aynı sürecin organik parçaları olduğunu hem de her bir parçanın özgün ve başka bir şeyle ikame edilemez meşru yerinin olduğunu gösterebilecek tek yaklaşımdır. Başka bir deyişle bu yaklaşım ne parçalardan birini diğeriyle özdeşleştirme ne de birini diğeriinden mutlak şekilde tecrit etmeye başvurmaksızın her ikisinin kendi özdeşliklerini muhafaza ettikleri ilişkisel bir sürekliliği gösterebilecek tek yaklaşımdır.<sup>11</sup>

Bu noktada Dewey’in natüralizm ve empirizm kavramlarını birbirine sıfat olacak şekilde kullanması onun düşüncesi ve amacı hakkında oldukça açıklayıcıdır. Olumsuz bir şekilde ifade edersek empirik natüralizm doğayı insani amaçlar ve ideallere yabancı ve onlarla ilişkisi olmayan mekanistik ve materyalistik bir yapı olarak yorumlayan yaklaşımın indirgemeci olduğuna işaret eder. Dewey’e göre doğanın bir parçası olarak insan ve onun tecrübeleri sadece doğanın içinde gerçekleşmekle kalmaz, onlar aynı zamanda doğanın da tecrübeleridir. Dolayısıyla “dolaysız bir şekilde amaç, doğanın kendisini bütün kapsamıyla tanımlamakta meşru ve zorunlu bir düşüncedir. Çünkü insan doğayla süreklilik içindedir.”<sup>12</sup> Bu açıdan Dewey’e göre bilimsel tecrübe kadar sanatsal, dinsel ve ahlaki tecrübeler de içinde yaşadığımız dünyanın doğasının anlaşılmasında özsel unsurlardır.<sup>13</sup>

Natüralistik empirizm ise, insan ve onun değerlerinin kaynağını içinde yaşanılan doğal dünyadan tecrit edilmiş bir gerçeklik alanıyla açıklayan

<sup>10</sup> John Dewey, *Experience and Nature*, 10. Dewey, başka bir bağlamda ise “kültürel natüralizm” deyimini kullanır. Bk. John Dewey, *The Later Works of John Dewey, Volume 12: 1938, Logic: The Theory of Inquiry*, ed. Jo Ann Bodyston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986), 28.

<sup>11</sup> John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, 30.

<sup>12</sup> John Dewey, *The Later Works of John Dewey, Volume 4: 1929, The Quest of Certainty*, ed. Jo Ann Bodyston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984), 196.

<sup>13</sup> Santayana doğanın doğasını anlamakta insani ideal ve amaçları işin içine kattığı için Dewey’i gönülsüz bir natüralist olarak nitelendirmiştir. Santayana’nın görüşleri ve Dewey’in ona cevabı için bk. George Santayana, “Dewey’s Naturalistic Metaphysics”, *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, 1951, 252-253; John Dewey, “Half-Hearted Naturalism”, *The Later Works of John Dewey, Volume 3: 1927-1928, Essays*, ed. Jo Ann Bodyston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986), 73-81.

görüşlere karşı çıkar. Bunun yerine o, insanın ahlaki, dinsel ve sanatsal birtakım değer ve ideallere sahip olmasının onun içinde yaşadığı dünyanın doğası ve varoluşsal nitelikleriyle zorunlu bir ilişkisi olduğunu varsayar. Dewey'e göre dünyanın en temel niteliği onda müphem/değişim ve muhkem/düzenin içiçe geçmiş bir şekilde bulunmasıdır.<sup>14</sup> Dünyanın bu niteliği insanın bilişsel tecrübesini mümkün kıldığı gibi değer tecrübelerini de mümkün kılmaktadır. Değişim ve düzenden sadece birinin var olduğu bir dünyada insan tecrübesinin birikimsel bir sürekliliğinden bahsedilemeyeceği için insan ne doğaya dair bir bilinç ne de kendisine dair bir öz bilinç elde edecektir.

Dewey'in kısaca bahsettiğimiz bu düşünceleri dikkate alınacak olursa onun tecrübe kavramına geleneksel kullanımdan farklı bir anlam verdiği görülecektir. Ona göre tecrübe insanın doğal ve sosyal çevresiyle kurmuş olduğu bütün etkileşim tarzlarını/yollarını/metotlarını ifade eden genel bir kavramdır. İnsan doğal ve sosyal çevresinde bir eylemde bulunur ve bu eyleminin sonucu olarak onlar tarafından bir şeye maruz kalır. Tecrübe bu yapma ve maruz kalma arasındaki ilişkinin holistik, diyalektik, etkileşimsel, organik ve birikimsel sürekliliğinden oluşur. Dewey'in felsefenin alt dallarında benimsemiş olduğu natüralist yaklaşım onların her birini bu yapma ve maruz kalma arasındaki ilişki tarzlarından biri olarak yorumlamasına dayanır.<sup>15</sup> Dolayısıyla geleneksel yaklaşımlara karşı eleştirisi ise ilişkinin sürekliliğinde ortaya çıkan bozulmanın sebebini teşhis ve tedavi etmek için yapılması meşru olan zihinsel ve işlevsel ayrımları mutlak ve ontolojik ayrımlara dönüştürerek problemi içinden çıkılmaz hale getirmiş oldukları iddiasına dayanır.

Sonuç olarak Dewey natüralistik yaklaşımla bir taraftan insanın amaç ve ideallerine dair tecrübelerini gerekçelendirmek için doğal dünyaya aşkın olan bir gerçeklik dünyası olduğunu varsayan yaklaşımlara karşı değerlerin doğaya içkin bir temelini olduğunu göstermeye çalışır. Diğer taraftan doğaya insandan bağımsız bir öz atfeden yaklaşımlara karşı insani amaç ve idealin doğanın özsel ve indirgenemez bir parçası olduğunu göstermeye çalışır. Onun bütün felsefesi, insan ve doğa arasındaki bütün etkileşim tarzlarını ifade eden bir kavram olarak tecrübenin insan eylemlerinin doğallaştırılmış, doğanın ise insanileştirilmiş bir açıklamasını yapmak için tek metot olduğunu göstermeye yönelik bir çaba olarak görülebilir.

<sup>14</sup> John Dewey, *Experience and Nature*, 47.

<sup>15</sup> Dewey'in natüralizminin epistemoloji, ahlak, sanat ve din alanındaki tezahürleri hakkında kısa bir değerlendirme için bk. Richard M. Gale, "The Naturalism of John Dewey", *The Cambridge Companion to Dewey*, ed. Molly Cochran (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 68-76.

## 2. DEWEY'İN DİN KONUSUNDAKİ İDDİALARI

John Dewey *A Common Faith*'in girişinde, din konusunda insanlığın birbirine karşı iki kampa bölündüğünü belirtmektedir. Bu kamplardan birincisi, teistlerden deistlere kadar çeşitli açılardan farklı dogmalara sahip inanç gruplarını ifade eder. Bu grubu oluşturanların uzlaştığı temel nokta, doğaüstü bir varlığın ve doğanın ötesinde bir ölümsüzlüğün zorunlu var olduğuna dair inançtır. İkinci kamp ise, bilim ve insanlığın ilerlemesiyle birlikte doğaüstünün ve bütün dinlerin itibarını yitirdiğini iddia eder. Bu görüşün aşırı versiyonları, doğaüstünün saf dışı edilmesiyle birlikte sadece tarihsel dinlerin değil, onlarla birlikte dinsel bir doğaya sahip olan her şeyin de değerini yitirdiğini ifade eder. Dewey, aralarındaki bütün karşıtlıklara rağmen bu iki görüşün ortak bir öncüle dayandığını iddia eder. Buna göre, her iki görüş de din olgusunu doğaüstüyle özdeşleştirmiştir. Dewey, bu özdeşleştirmenin temeli ve sonuçlarını ele alarak doğaüstünden yalıtılmış olan tecrübenin dinsel boyutuna dair farklı bir düşünce ortaya koyacağını söyler. O, bu görüşün tecrübedeki dinsel boyutu reddetmek ya da değersizleştirmek yerine, onu doğaüstüyle özdeşleştiren anlayışların yüklerinden kurtararak özgürleştirileceğini ileri sürer.<sup>16</sup>

Dewey'in görüşünün temeli, tözsel bir isim olarak "din" (*religion*) ile tecrübenin niteliğine işaret eden bir sıfat olarak "dinsel" (*religious*) kavramları arasındaki ayrıma dayanır. Dewey, dinlerin inanç, ibadet ve ahlak esasları hakkındaki farklar gözetildiğinde, herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir din tanımının mümkün olmadığını iddia eder. Örneğin, dinlerdeki Tanrı inancı, Budizm'in nihai ve kişisel olmayan ilkesinden Greklerin hareket etmeyen hareket ettiricisine, Hıristiyanların kişisel ve sevgi Tanrı'sından, deizmin mükemmel yasa koyucusuna kadar büyük ölçüde çeşitlilik gösterir. Bu inançlar arasındaki fark ortadan kaldırıldığında, görünmeyen güçlere referans dışında ortada bir şey kalmaz.<sup>17</sup> Aynı durum, ibadetler ve ahlaki motivasyonlar için de söz konusudur. Bu durumda, herkesin üzerinde anlaşabileceği bir din tanımının olmadığını daha ziyade bir dinler çokluğunun olduğunu ifade etmek gerekir.<sup>18</sup>

Dinlerin bu çokluğu ve farklılığı karşısında belirli bir dini önermediğini söyleyen Dewey, aksine dinsel olarak adlandırılan unsurlar ve bakış açılarının özgürleştirilmesi gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Çünkü tarihten gelen belirli inançlar ve kurumsal pratikler tecrübedeki dinsel unsurları özgürleştirmek yerine onların kendilerini ifade etmelerinin önündeki birer engeldir. Nitekim çağdaş yaşamda dinin belirleyici bir faktör olma özelliğini

<sup>16</sup> Dewey, *A Common Faith*, 1-2.

<sup>17</sup> Dewey, *A Common Faith*, 3-4.

<sup>18</sup> Dewey, *A Common Faith*, 4-5.

büyük ölçüde kaybetmesinin sebeplerinden biri, tarihten getirdiği yüklerden dolayı tecrübedeki dinsel niteliğin şimdiki entelektüel ve ahlaki koşullara uygun ifade tarzlarının üretilmemesidir.<sup>19</sup> O zaman bu durumda bir isim olarak din ile bir sıfat olarak dinsel arasındaki farkı nasıl ortaya koyabiliriz?

Aslında yukarıda işaret edilen noktalar din ile dinsel arasındaki ayırımın netleştirilmesi konusunda yardımcı olabilir. Bu noktalardan hareketle Dewey din ile dinsel arasındaki ayırımı daha açık bir şekilde şöyle ifade eder:

...Bir din... genellikle özel bir inanç kümesine ve zayıf ya da güçlü kurumsal düzenlemenin bir türüne sahip olan pratiklere işaret eder. Tersine, sıfat olan "dinsel", kurumsal ya da bir inanç sistemi olarak belirlenebilir bir varlık türünden bir şeye de lalet etmez. O, bir kişinin bu ya da şu tarihsel din ya da var olan kiliseye işaret edebildiği gibi belirli bir şekilde işaret edebileceği bir şey anlamına gelmez. Çünkü o, *kendi başına var olabilecek ya da varlığın belirli ve ayırt edici formu içinde düzenlenebilecek bir şeyi göstermez. O, bütün nesnelere ve bütün önerilen amaç ve ideallere doğru alınabilecek tutumları gösterir.*<sup>20</sup> (Vurgular bize ait)

Buradan anlaşılacağı üzere, din, var olan belirli dini inanç, pratik veya kurumları ifade ederken, dinsel ise belirli bir varlık alanından ziyade varlığın bütününe yönelik benimsenebilecek tutumları dile getirir.

Dewey, din ile dinsel olan arasında bir ayırım yaptıktan sonra, dinsel tecrübeyle kastettiği şeyi dinsel tecrübe konusundaki diğer anlayışlardan da ayırt etmeye çalışır. İlk olarak, o, dinsel tecrübenin ona özsel olarak ait olmayan yüklerden kurtarılması gerektiği düşüncesini, özellikle özgürlükçü çevrelerce savunulan, belirli inanç ve pratiklerin tarihsel ve geleneksel unsurlardan arındırılarak özgür bir şekilde yaşanması gerektiğini iddia eden yaklaşımdan ayırmaktadır. Çünkü onlar dinsel tecrübeyi belirli bir tecrübe alanıyla sınırlandırarak onu bilimsel, estetik, sanatsal, ahlaki ve politik tecrübe türlerinden

<sup>19</sup> Dewey, *A Common Faith*, 7-8.

<sup>20</sup> Dewey, *A Common Faith*, 9.

tecrit ederler. Oysa Dewey'a göre, dinsel, tecrübenin bir sıfatı olarak kabul edildiğinde bütün tecrübe alanlarına ait olabilecek bir şeye işaret eder.<sup>21</sup>

İkinci olarak, burada Dewey'in ileri sürdüğü dinsel tecrübe, Tanrı'nın varlığına dair geleneksel delillerin yetersizliği sebebiyle alternatif bir delil olarak dini tecrübeyi ön plana çıkaran bir yaklaşım anlamına gelmemektedir. Zira o, belirli bir Tanrı'yı gerekçelendiren bir araç olarak dini tecrübenin kullanılmasını eleştirir.<sup>22</sup> Onun eleştirdiği nokta, yaşanan dini tecrübenin gerçek olup olmadığı değil, bilakis söz konusu tecrübeye belirli bir dinin inançlarını yüklemektir. Çünkü bu tecrübeyi yaşayan kişi, onu sahip olduğu belirli inançlar zemininde yorumlayarak inançlarını bu tecrübe üzerinden kanıtlamaya çalışır. Halbuki burada kanıtlanan şey, yaşamda bir uyumu ve dengeyi sağlamaya yönelik kompleks koşulların varlığıdır. Bu koşullara dair herhangi bir yorum tecrübenin kendisinden değil, kişinin ait olduğu kültürden elde edilir. Burada belirleyici faktör kişinin sahip olduğu din öğretisidir. Dewey kendi amacının, dinsel tecrübenin yaşamdaki önemini inkâr etmek olmadığı gibi, onun salt bir natüralistik açıklamasını yapmak olmadığını da belirtir.<sup>23</sup> Bunun aksine, onun amacı, dinsel tecrübe sadece belli bir alana mahsus bir şey olmaktan çıkarıldığında ortaya çıkan sonucu görmektir. Bu anlamda düşünüldüğünde, tecrübenin dinsel niteliğini onun gördüğü işlevle ilişkilendiren Dewey, tecrübedeki dinsel niteliği, "yaşam ve onun koşullarına daha iyi bir uyum anlamında üretilen etki (effect)"<sup>24</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

Burada Dewey'in işaret ettiği uyum kavramı son derece önemlidir ve açıklanmaya muhtaçtır. O bu bağlamda üç tür uyumdan bahsetmektedir. Birinci anlamdaki uyum (*accommodation*), insanın değiştiremeyeceği (örneğin, hava koşulları) belirli ve sınırlı koşullara pasif bir şekilde tabi olmasıdır. İkinci anlamda uyum (*adaptation*), insanın arzu ve isteklerini karşılama için çevreyi değiştirme ve düzenlemeyi (örneğin, bir ev inşa etme) içeren eylemlerini ifade eder. Üçüncü uyum (*adjustment*) türü ise, sadece çevrenin belirli koşullarındaki tikel değişimleri değil, bir bütün olarak insan benliğinde de kalıcı

<sup>21</sup> Dewey, *A Common Faith*, 9-10.

<sup>22</sup> Altı çizilmesi gereken önemli bir nokta, Dewey'in, James'te olduğu gibi Tanrı'nın varlığını bir şekilde temellendirmek için dinsel tecrübeye başvurmadığıdır. Bilindiği üzere James, Tanrı insanın rasyonel olduğunu ortaya koymak adına sıklıkla dinsel tecrübeyi kullanmaktadır. Ancak Dewey, kitabının muhtelif yerlerinde dinsel tecrübeyi Tanrı veya diğer dinî inançları savunmak amacıyla ele almadığını özellikle dile getirmektedir. Örnek olarak bk. Dewey, *A Common Faith*, 12 veya 33-35.

<sup>23</sup> Bu noktanın belirtilmesi, Dewey'in dinsel yorumunun, dinsel olanı salt natüralistik bir şekilde açıklamaya çalışan çeşitli ateistik açıklama biçimlerinden farklı olduğunun gösterilmesi adına son derece önemlidir.

<sup>24</sup> Dewey, *A Common Faith*, 12-13.

değişimler ortaya çıkaran diyalektik bir ilişki anlamına gelir. Bu durumda, insan benliğinin çeşitli unsurlarının kendi içinde ve onların tamamının dünyayla ahenkli bir uyumu söz konusudur. Ancak bu ahenk dünyanın koşulları ve imkânlarından yalıtılmış Stoacı anlamdaki bir içsel ahengi değil, dünyayla aktif bir ilişkiyi içermesi açısından diğer iki uyum türünü de kapsar. Dewey yukarıda dinsel tecrübeyi yaşam ve onun koşullarına daha iyi bir uyum şeklinde tanımlarken burada üçüncü tür uyumu kastetmektedir. Ona göre, bu tür uyumu sağlamaya yönelik her çeşit tecrübeye dinsel bir nitelik söz konusudur.<sup>25</sup>

Dewey benliğin bütünlüğü veya ahenginin rasyonel bir düşünceden ziyade tahayyüle (*imagination*) dayalı bir düşünce olduğunu iddia eder. Buna göre, benliğin bütünlüğü gözlem veya muhakemenin sınırlı dünyasının ötesine geçmeyi gerektirir ve bu da ancak tahayyül yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu anlamda “bütünlüklü benlik” fikri tahayyül temelinde ortaya çıkan bir idealdir. Benlik bu bütünlük idealine, ancak kendisinin ve dünyanın sınırlarını aşması ve dünyayı evrene dönüştürerek onu özümsemesiyle ulaşır.<sup>26</sup> Dewey bu ideali özünde dinsel olarak görmekte ve bunu “kalıcı ve genel değerine yönelik inanç sebebiyle, kişisel kayıplara rağmen ve engellere karşı ideal bir amaç uğruna takip edilen eylem nitelikte dinseldir”<sup>27</sup> şeklinde ifade etmektedir.

Tahayyülü ön plana çıkartan Dewey, onunla ideal olan arasında yakın bir ilişki öngörür. İdeal, geleneksel felsefe ve teolojinin varsaydığı aksine, davranış ve seçimlerimiz üzerinde bir otoriteye sahip olan, tecrübeye aktüel olarak bulunmamakla birlikte potansiyel olarak var olan bir şey olması açısından, öncelikli olarak ontolojik ve epistemik bir mesele değil pratik ve ahlaki bir meseledir. Geleneksel felsefe ve teoloji, ideali, ulaşılması arzulan ve eylemlerin ona göre düzenlendiği bir amaçtan ziyade, rasyonel akıl yoluyla bilinmesi ve gerekçelendirilmesi gereken sabit bir varlık alanına dönüştürmüştür. Örneğin adalet, ahlaki bir ideal olmaktan ziyade, aktüel varlığın oluşumunda yerleşik bir şey olarak kabul edilir. Bu anlamda adalet sabit ve öncel gerçeklik alanı olarak kabul edildiğinde, yaşanan aktüel dünyada bu gerçeklik alanına aykırı olan olgular sadece görünüşlere indirgenir. Bunun pratikteki sonucu, ya adaletin varoluşsal dünyanın olumsuzluklarından kaçmak için bir sığınak olarak kullanılması ya da bu olumsuzlukları baskı yoluyla

<sup>25</sup> Dewey, *A Common Faith*, 14-16.

<sup>26</sup> Dewey, *A Common Faith*, 17.

<sup>27</sup> Dewey, *A Common Faith*, 25.

dönüştürmeye yönelik fanatik bir tutuma yol açmasıdır. Her iki durumda da adalet ahlaki bir ideal olarak tecrübedeki işlevini yerine getirmekten uzaklaşacaktır.<sup>28</sup>

Buraya kadar ifade edilenleri özetlemek gerekirse, Dewey, dini görüşlerini doğaüstüne başvurarak ortaya koyan yaklaşımları reddeder. Kendisi natüralistik bir metodu benimseyerek belirli inanç ve dogmalara sahip olan geleneksel ve tarihsel dinler ile tecrübenin bir tarzı olarak dinsel arasında bir ayırım yapmakta ve bu ayırımı din anlayışının temel hareket noktası olarak almaktadır. Bu ayırımın temel amacı, dinsel tecrübeyi, özgür ve derinlikli bir şekilde gerçekleştirilmesini engelleyen tarihsel dinlerin getirdiği yüklerden (inanç, ibadet, dogma vb.) kurtarmaktır. Çünkü o, bu ayırımla, dinsel tecrübenin sadece belli ibadetlerle değil, bilimsel, ahlaki, siyasi, sanatsal gibi bütün tecrübe alanlarında ortaya çıkabileceğini iddia eder. Bir tecrübenin dinsel olarak nitelendirilmesinin ölçütü, benliğin kendisini oluşturan unsurları arasında bir ahenkle ve onun dünyayla kalıcı ve derinlikli bir uyumuyla sonuçlanmasıdır. Bu türdeki bir uyum ancak benliğin kendisinin ve olgusal dünyanın sınırlarının ötesine geçmesini zorunlu kıldığı için dinsel, ideal bir niteliğe sahiptir. Bu ideal, öncelikle epistemik bir mesele olmayıp daha ziyade davranış ve seçimlerimizi yönlendirmesi açısından ahlaki bir meseledir. Buradaki idealin, sabit ve öncel bir varlık alanını değil, olguda var olmayan potansiyelleri ifade etmesi dolayısıyla, insan onunla ancak tahayyül yoluyla ilişki kurabilir.

İlkesel olarak, Dewey, bireyin tecrübesini, sosyal ve doğal çevresinden yalıtılmış bir şekilde açıklayan bütün yaklaşımlara karşıdır. Bu temel düşünce dinsel tecrübe bağlamında göz önünde bulundurulduğunda, o, bireyin inanç ve amaçlarını, onun kendi dışındaki varoluşsal dünyayla diyalektik, aktif ve işbirliğine dayalı bir ilişkiyi dikkate almaksızın açıklayan bütün tutumları özsel olarak dinsel-olmayan bir tutum olarak nitelendirir. Bu tutumlar insana hak ettiği kutsallığı atfettiklerini varsaymalarına rağmen, aslında insanın amaçlarını gerçekleştirme için zorunlu olan imkân ve kaynaklardan onu mahrum bırakmaktadır. Zira insanın ideallerine ulaşması ancak sosyal ve doğal çevreyle işbirliğine dayalı bir etkileşimle mümkündür. Başka bir deyişle, sosyal ve doğal çevreyi niteliksel bir şekilde değiştirerek kendisini somut bir gerçekliğe dönüştürmeyen bireysel ve dolayısıyla psikolojik bir tecrübe özünde dinsel nitelikte değildir. Çünkü böyle bir tecrübe, kişinin çevresiyle

---

<sup>28</sup> Dewey, *A Common Faith*, 20-23.



daha uyumlu bir ilişki kurmasını sağlamak yerine gerçeklikten kopmasına ya da ruhsal ve maddi yaşamı arasına aşılabilir duvarlar örmesine sebep olur.<sup>29</sup>

Bu noktada, bilimsel bir metodun inşa edilmesi ve kullanılmasının, insanın çevresiyle uyumlu bir ilişki kurması için zorunlu olması sebebiyle dinsel bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Dewey bu düşüncüyü "yönlendirilmiş işbirliğine dayalı çaba yoluyla doğruluğun sürekli keşfedilmesine olan inanç, tamamlanmış bir vahye inanmaktan nitelik olarak daha dinseldir"<sup>30</sup> şeklinde ifade eder. Bu inanç, doğruluğa ulaşmayı tek bir yolla sınırlamadığı gibi, kendi güvenliğini de bir dogma ya da herhangi bir öğretiye dayandırmaz. Dewey'e göre, zekânın doğasını işlevi açısından belirleyen bilimsel bir metod, bir taraftan dünyanın gizemlerini açığa çıkarırken, diğer taraftan süreç içinde kendisini de geliştirecek ve muhkem hale getirecektir. Zekânın bu şekildeki kullanımına inanç dinsel nitelikli bir tecrübedir.<sup>31</sup> Dewey'in bilimsel metoda yapmış olduğu bu vurgu, din ve bilim arasındaki ilişkiye dair görüşlerine bir ön hazırlık niteliğindedir.

Düşünce tarihinde özellikle teist geleneğe mensup olanlar, inandıkları dinin öğretilerini rasyonel açıdan temellendirmek için yoğun bir entelektüel çaba içerisine girmişlerdir. Dewey'e göre, modern bilim ve onunla birlikte ortaya çıkan yeni metodlar dini öğretiler açısından bir krize neden olmuştur. Geleneksel yaklaşımın, dini, bilimin konusunu oluşturmayacak şekilde doğaüstüyle özdeşleştirmesi dine yönelik ateist veya kuşkucu iddialara yol açmıştır. Geleneksel yaklaşım bu iddialara karşı, bilimin verileriyle dinsel öğretilerin uzlaştırılmasına yönelik çeşitli görüşler ortaya atarak cevap vermeye çalışmıştır. Bu cevaplar temel olarak, ya bilimsel verilerin dinin öğretilerini desteklediği ve kanıtladığını göstermeye çalışmış ya da bilimsel verilerin yanlışlamış olduğu öğretilerin dinin asli unsurları olmadığını iddia etmiştir.<sup>32</sup> Yine Dewey'e göre, bir diğer görüş ise, doğal dünyadaki tecrübelerin dünyanın gerçekliğine dair doğru bir bilgi sunduğu gibi, mistik tecrübenin de doğaüstünün varlığına dair bir kanıt oluşturduğunu savunmuştur. Bu kanıtın yetersiz olduğu iddiasına karşılık olarak, aynı yetersizliğin bilimsel kanıtlar için de geçerli olduğu söylenerek cevap verilmiştir.<sup>33</sup>

Bilim ve din ilişkisi hakkında yukarıda dile getirilen ateist veya kuşkucu yaklaşımların ya da belirli bir din temel alınarak ileri sürülen iddiaların

<sup>29</sup> Dewey, *A Common Faith*, 24-25.

<sup>30</sup> Dewey, *A Common Faith*, 24.

<sup>31</sup> Dewey, *A Common Faith*, 29-30.

<sup>32</sup> Dewey, *A Common Faith*, 30.

<sup>33</sup> Dewey, *A Common Faith*, 33.

yetersiz olduğunu ifade eden Dewey, bu yetersizliğin temel kaynağını, her iki yaklaşımın da ortak öncülünü teşkil eden yanlış bir din ve yanlış bir bilim anlayışından hareket etmeleri olarak görmektedir. Her iki yaklaşımın, dini, doğaüstüyle özdeşleştirdiği yukarıda ifade edildi. Dewey'in bilim açısından her iki yaklaşıma yönelttiği en temel eleştiri noktası, onların bilimi bir *metot olarak* almak yerine belirli bir *konu alanı olarak* sınırlandırmasıdır. Bilim belirli bir konu alanıyla sınırlandırıldığında, bunun iki farklı doğal sonucu olacaktır. Ya bilim gerçekliğe ulaşmanın tek yolu olarak kabul edilip bilimin konu alanına girmeyen şeylerin gerçekliği inkâr edilecek ya da onların gerekçelendirilmesi için bilim dışında başka metotlara başvurulacaktır. Dolayısıyla Dewey'e göre, temel meselenin, belirli bir inanç sisteminin şu ya da bu ögesi olmadığı, aksine söz konusu inanç sistemi ya da onun belirli bir ögesinin gerekçelendirildiği metot meselesi olduğu diğer yaklaşımlar tarafından gözden kaçırılmıştır.<sup>34</sup> Başka bir deyişle, bilimsel hakikatlerle dinî hakikatlerin nasıl uzlaştırılacağı sorunu değil, dinî hakikatlere ulaşılmasında bilimsel metot takip edildiği takdirde ne tür sonuçlarla karşı karşıya kalacağımızdır.

Varlık, bilgi ve değer hakkındaki soruları cevaplamak için ortaya çıkan yeni araştırma ve muhakeme metodunun kullanılmaya başlanmasını, entelektüel otoritenin merkezinin radikal bir değişimi olarak değerlendiren Dewey'e göre, bu değişim bir inanç öğretisi ya da ögesine yapmış olduğu etkiden daha fazla bir şeyi ifade eder. Nitekim bu metotta bir düşüncenin yanlışlanmasının, bu metot için bir eksiklik olarak görülmesi bir tarafa, yeni araştırmalar için bir teşvik unsuru olarak işlev görmesi ve yeni keşifler için bir adım olarak kullanılması söz konusudur. Bu metot gözlem, deneyim ve kontrollü muhakeme araçlarıyla iş gören işbirliğine dayalı bir araştırma sürecine girerek doğruluğa ulaşmanın güvenli bir yolunu benimseme anlamına gelir.<sup>35</sup> Dolayısıyla bilim, ulaşılan sonuçlardan ziyade bu sonuçlara ulaşmak için kullanılan metodun niteliğiyle ilgilidir. Bilimin belirli bir inanç setiyle özdeşleştirilmesi eski dogmatik tutumun devam ettirilmesi demektir. Dewey, bilim ve din arasındaki çatışmayı, iki karşıt öğreti arasındaki çatışma olarak değil, bu bilimsel metoda bağlılık ile eleştiriye tabi tutulamayacak kadar muhkem olduğu varsayılan öğretiye bağlılık arasındaki bir çatışma olarak yorumlar.<sup>36</sup>

Peki, bu metodun dini inançlar alanında benimsenmesinin pozitif değeri nedir? Dewey, bu metot benimsendiği takdirde, tecrübedeki dinsel değer ve niteliklerin gerçekliğinin, herhangi bir öğretinin belirli bir inanç ögesinin

<sup>34</sup> Dewey, *A Common Faith*, 36.

<sup>35</sup> Dewey, *A Common Faith*, 29-32.

<sup>36</sup> Dewey, *A Common Faith*, 36.

doğruluğunu tasdik etmeye bağlı olmayacağını iddia eder. Tecrübedeki dinsel nitelik açısından bu bir kayıp değil aslında bir kazançtır. Zira bu durumda o, belirli dinî çevreler tarafından ileri sürülen, özel ve sabit bir hakikatler kümesi olduğu ve ona özel yollarla ulaşıldığı iddiasının sebep olduğu sınırlamalardan kurtulacaktır. Dolayısıyla Dewey, bilimsel metot yoluyla ortaya konulduğu takdirde, tecrübedeki dinsel niteliklere olan imanımız, diğer tecrübe alanlarında aynı metot kullanılarak yapılan keşifler sebebiyle herhangi bir şüphe veya huzursuz edilme durumuyla karşı karşıya kalmayacağını iddia eder.<sup>37</sup> O bu duruma uygun olarak iman tanımının “tahayyülün bize sunduğu ve insan iradesinin ona arzu ve seçimlerimizi kontrol etmeye layık olduğu şekilde karşılık verdiği kapsamlı ideal amaçlara bağlanarak kişiliğin bütünleştirilmesi” şeklinde yapılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>38</sup>

Yapılan bu iman tanımı dikkate alındığında, onun imanın nesnesi ve nasıl elde edildiğiyle ilgili önemli imalarının olduğu görülecektir. Burada ilk olarak, Dewey'e göre iman, imana öncel olarak var olan belirli bir varlıklar alanına bağlanmak anlamına gelmemekte, daha ziyade insanın arzu ve eylemlerini harekete geçiren bazı ideallere bir bağlılığı ifade etmektedir. Burada dile getirilen düşünce, imanın başlıca nesnesi olan Tanrı kavramına nasıl bir içerik yükleneceğinin de ipucunu vermektedir. Bu anlamda Tanrı, her yönüyle bilfiil olan belirli bir varlığa işaret etmemekte, bundan farklı olarak, “arzu ve eylemlerimizi harekete geçiren bütün ideal amaçların bir birlikteliği”<sup>39</sup> anlamına gelmektedir. İkinci olarak, Tanrı ideal değerlerin bir birliği olarak kabul edildiğinde, O'na ulaşmanın kaynağı tahayyül olacaktır. Burada tahayyüle verilen anlamı, sıradan kullanımda onu *kurgusal* ve *gerçekdışı* şeyle özdeşleştiren anlamdan ayırt etmek önemlidir. İdeal amaçların gerçekliğinin göstergesi, insanların davranışlarında önemli bir otoriteye sahip olması olgusudur. Bir idealin kaynağının tahayyül olması, onun bir yanılısına olduğu anlamına gelmez. Çünkü henüz gerçekleşmemiş ancak gerçekleşmesi muhtemel olan imkânları düşünmenin tek yolu tahayyüldür.<sup>40</sup>

Dewey'in din anlayışının temel olarak din ve dinsel arasında yaptığı ayrıma dayandığını daha önce belirtmiştik. O *A Common Faith*'in son bölümünde dinin sosyal yaşamdaki işlevini ele alarak bu ayrımı daha somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, geçmişte yaşamın her alanının düzenlenmesinde başat rol oynayan din, modern dönemde bilimin gelişmesi ve

<sup>37</sup> Dewey, *A Common Faith*, 31.

<sup>38</sup> Dewey, *A Common Faith*, 31.

<sup>39</sup> Dewey, *A Common Faith*, 39.

<sup>40</sup> Dewey, *A Common Faith*, 40.

ortaya çıkardığı sonuçlar nedeniyle bu önemini yitirmiştir. Bu açıdan, modern dönemde siyaset, ekonomi, eğitim gibi tecrübe alanlarının dine referans yapmaksızın düzenlendiğini ve dinin sadece kişisel bir tercih meselesine indirgenildiğini söylemek mümkündür. Bunlara dayanarak, dinin sosyal yeri ve işlevleri bakımından geçmişle kıyaslandığında önemli ölçüde bir değişim geçirdiği ifade edilebilir.<sup>41</sup> Burada son derece hayati soru, bu değişen şartlar karşısında dinin tam olarak nasıl bir işleve sahip olacağıdır. Dewey'in din ve dinsel ayrımına dayanarak ileri sürdüğü öneri, daha çok doğaüstüne yönelik birtakım inanç ve dogmaları temel alan geleneksel din anlayışının terkedilmesi, bunun yerine belirli amaç ve ideallere yönelik bir tutumu ifade eden dinsel konulması gerektirir. Çünkü ona göre, dinin doğaüstüne yönelik birtakım inanç ve dogmalarla özdeşleştirilmesi, bizi kaçınılmaz bir şekilde dinî olan ve seküler olan arasında bir ayrım yapmaya götürür. Bu şekilde din belirli bir kompartımana hapsedildiğinde, bu durum dindar kişinin hem zihninin hem de enerjisinin bölünmesine neden olur. Bunun sonucu olarak, dindar kişi, doğaüstüne bir öncelik verdiği ve sürekli buradan bir yardım beklediği için enerjisini sosyal amaçlar ve idealler uğrunda harcamayacaktır.<sup>42</sup> Dewey'e göre, "yalnızca doğaüstü araçların (*agencies*) düzeni sağlayabileceği varsayımı, (sosyal meselelerle ilgili) bu çabayı yavaşlatmanın kesin bir metodudur."<sup>43</sup> Dolayısıyla, doğaüstünü önceleyen din anlayışı terkedildiğinde ve bunun yerine belirli ideallere yönelik bir tutum olarak dinsel benimsendiğinde, kişi, zeka ve enerjisi açısından bir parçalanma yaşamayacak ve bütün çabasını bu ideallerin geliştirilmesi uğrunda sergileyecektir.

### 3. DEWEY'İN DİN ANLAYIŞININ DEĞERİ

Buraya kadar John Dewey'in din hakkındaki temel iddialarını özetlemeye çalıştık. Peki, onun bu düşünce ve iddialarını değerlendirecek olursak neler söyleyebiliriz? Onun, dini, insandan ve doğadan bağımsız ve onların ötesinde sabit bir doğaüstü varlıkla açıklayan geleneksel dinlere karşı çıktığını ifade ettik. Bunun yerine, o, tahayyül yoluyla elde edilen ideal amaçların birliğinin tecrübe edilmesini dinsel olarak, bu birliğin kendisinin ise Tanrı olarak adlandırılabilmesini söylemektedir. Dewey'in bu düşüncesi, geleneksel realizm ve anti-realizm arasındaki tartışmada onun hangi noktada durduğu sorunuyla bizi karşı karşıya getirmektedir. Acaba buradan yola çıkarak Dewey'in, dini inancın nesnelere konusunda anti-realist olduğunu ifade

---

<sup>41</sup> Dewey, *A Common Faith*, 55-57.

<sup>42</sup> Dewey, *A Common Faith*, 62 ve 68.

<sup>43</sup> Dewey, *A Common Faith*, 71.

edebilir miyiz? Başka bir deyişle, o, Tanrı ve diğer iman nesnelерinin bir gerçekliğinin olmadığını mı ima etmektedir?

Dewey görüşlerine yapılabilecek böyle bir itirazı sezer ve bu itirazın bir yanlış anlamaya dayandığını şu şekilde ifade eder: “Benim geliştirdiğim bu görüş, bazen kutsalın ideal amaçlarla özdeşleştirilmesi, ideali bütünüyle varlıkta köksüz veya varlıktan desteksiz bırakıyormuş gibi ele alınır.”<sup>44</sup> Burada ileri sürülen itiraz, kutsalın ideal amaçlarla özdeşleştirilmesinin, söz konusu kutsalın kendisinin herhangi bir gerçekliğe sahip olmadığı sonucuna götürdüğünü ima etmektedir. Ancak Dewey, bunun kendi görüşünün yanlış anlaşılması olduğunu dile getirerek bütün çabasının, idealin köklerinin doğal koşullarda var olduğunu göstermek olduğunu belirtir. Çünkü ideal, doğanın dışında/ötesinde farklı bir varlığa değil doğaya içkin olan imkânlarla işaret eder. İdealin bu şekilde doğa ötesindeki bir varlık alanı yerine doğanın içerisindeki imkânlarla özdeşleştirilmesi, söz konusu idealin yalnızca insan zihninde var olan bir düşünce olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla, burada karşı çıkılan temel nokta, idealin kendisinin varlıkla ilişkili veya bir varlığa sahip olduğu değil, bundan farklı olarak bu idealin değer ve otoritesinin, öncel olarak tam anlamıyla somutlaşmış bir doğaüstü varlık alanına dayandığı düşüncesidir.<sup>45</sup> Dewey’e göre, insanı harekete geçiren amaçlar ve idealler *tahayyül* yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bunların tahayyül yoluyla ortaya çıkması, onların hayal ürünü şeyler olduğu anlamına gelmez. Aksine onlar fiziksel ve sosyal tecrübe dünyasının somut varlığından ortaya çıkarlar. Örneğin, George Stephenson icat etmeden önce lokomotifin dünyada var olduğu söylenemez. Ancak onu ortaya çıkaracak insani ve fiziksel koşullar ile imkânlar doğada mevcuttur. Dewey aynı durumun sanatsal ve ahlaki alanda da geçerli olduğunu iddia eder.<sup>46</sup>

Dewey burada ifade edilen iddiaların Tanrı düşüncesine de uygulanabileceğini belirtir. Buna göre Tanrı, tahayyül yoluyla bütünleştirilmiş ideal imkanlardan biridir. Ancak bu Tanrı düşüncesi, idealin somutlaşması ve gelişimini sağlayan doğal güçler ve koşullarla da ilişkilidir. Dewey bu düşüncesini “Biz ne varlıkta tamamıyla somutlaşmış ideallerin ne de sadece köksüz idealler, fanteziler ve ütopyalar olan ideallerin varlığının huzurundayızdır. Çünkü doğada ve toplumda idealleri ortaya çıkaran ve destekleyen güçler vardır. İdealler, onlara tutarlılık ve sağlamlık kazandıran eylemler yoluyla ayrıca birleştirilir. İdeal ile aktüel arasındaki bu *aktif* ilişkiye “Tanrı” adını

<sup>44</sup> Dewey, *A Common Faith*, 44.

<sup>45</sup> Dewey, *A Common Faith*, 45.

<sup>46</sup> Dewey, *A Common Faith*, 46.

vereceğim"<sup>47</sup> şeklinde ifade etmektedir. Ancak Tanrı kavramının geleneksel anlamla fazlasıyla yüklü olmasından dolayı yanlış anlaşılmalara neden olacağı endişesiyle Dewey bu kavramın kullanılması konusunda ısrarcı değildir.<sup>48</sup>

Dewey'in buraya kadar özetlemeye çalıştığımız düşüncelerinden hareketle bu kısmın girişinde ifade ettiğimiz soruya cevap verirse, onun geleneksel anlamda realist tutumu reddettiği açıkça görülmektedir. Zira o, insani amaç ve ideallerden bağımsız, fiziksel ve toplumsal dünyanın ötesinde sabit bir varlık olarak Tanrı düşüncesini kabul etmemektedir. Geleneksel teist anlayışın bu şekildeki realist bir tutumu öngördüğü kabul edildiğinde, Dewey'in, teistik bir Tanrı düşüncesini de benimsemeyeceği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim o, dini doğüstüyle özdeşleştiren yaklaşımların reddedilmesi gerektiğini birçok kez ifade etmektedir. O halde Dewey'in realist ve teist anlayışa bu karşı çıkışından yola çıkarak onu anti-realist veya ateist olarak değerlendirebilir miyiz?

Öncelikle belirtmek gerekir ki bu soru Dewey yorumcuları arasında önemli tartışmalara ve sonucunda konu hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle yorumcuların önemli bir kısmı tarafından onun din anlayışına seküler bir gözle yaklaşıldığını ifade etmek mümkündür. Örneğin, Rosenow'a göre, *A Common Faith*'in temel meselesi dinsel olmaktan ziyade sosyal ya da siyasidir. O bu eserde Amerika toplumunu birleştirecek ve demokrasiye bağlılığını perçinleyecek bazı amaç ve idealleri araştırma hedefindedir. Eserde kullanılmış "dinsel" veya "Tanrı" şeklindeki kavramlar bizi yanıltmamalıdır. Çünkü bunlar seküler kavramlardır ve çeşitli pragmatik amaçlardan dolayı kullanılmıştır. Buradaki, örneğin Tanrı kavramını, aktif sosyal zekâ, demokrasi ve bilimle özdeşleştirmek mümkündür. Kısaca ifade etmek gerekirse, söz konusu eserinde "Dewey, geleneksel dini kavramları gözden geçirmemektedir. Daha ziyade, dini kavramlara benzetme yoluyla seküler kavramları kamufle etmektedir."<sup>49</sup>

Dewey'in din hakkındaki görüşlerini yorumlayan diğer bir düşünür olan William Rowe, onun görüşlerinin, Tanrı konusunda bir görüş geliştirmek isteyen natüralist kişi için iki farklı yol önerdiğini ifade etmektedir. Bu yollardan birincisi, Tanrı'yı, insani tahayyül tarafından üretilen ve bu dünyada insanın refahının yükseltilmesi için takip edilen ideal amaçların içine

<sup>47</sup> Dewey, *A Common Faith*, 47.

<sup>48</sup> Dewey, *A Common Faith*, 47.

<sup>49</sup> Eliyahu Rosenow, "The Teacher as Prophet of the True God: Dewey's Religious Faith and its Problems", *Journal of Philosophy of Education* 31/3 (1997), 435-436.

yerleştirir. Bu anlamda Tanrı, yeryüzünü cennete çevirme hedefine yönelik çeşitli imkanları tahayyül etme yetisine sahip olan insan dehasının bir *ürünü* veya *yaratımı* olacaktır. İkinci bir yol ise, Tanrı'yı, insan tahayyülünün bir yaratımı olmaktan ziyade O'nu doğal dünyanın içerisinde öngörür. Buna göre, Tanrı, kendimizi doğru bir şekilde O'nunla uyumlu hale getirdiğimizde, insanın refahının gelişimini veya başarmak istediği her ne ise bunların ortaya çıkmasını mümkün kılan destekleyici bir güç olarak varsayılır. Bu görüş biraz daha ileri götürüldüğünde Tanrı, insan zekasının bir ürünü olmaktan ziyade doğadaki bir güç veya süreç olarak kabul edilebilir. Rowe'e göre, bu ikinci görüş bazı düşünürler tarafından farklı noktalara çekilebilmiştir. Örneğin, bazı yorumcular buradan hareketle Dewey'in Tanrı anlayışını, kötülükten kurtulmak ve refaha ulaşmak için insanlığın bağlılık ve sadakat göstermesi gereken doğal dünyanın içindeki *gerçek bir güç* olarak ifade etmişlerdir. Ancak bu yorumla karşı çıkan Rowe, Dewey'in *A Common Faith*'teki en temel görüşünün, ilahi olanla insan davranışının ideal amaçlarının özdeşleştirilmesi olduğunu iddia eder. Ona göre, Tanrı, bizim en yüksek ideallerimizi destekleyen içimizdeki doğal güçlerden biri olarak alınсын veya alınmasın, O insan düşüncesinin veya tahayyülünün bir *ürünüdür*.<sup>50</sup>

Dewey'in önemli yorumcularından biri olan Steven Rockefeller'a göre, Tanrı'yı bir varlık veya aşkın bir şey olarak düşünmediği için Dewey'i teist olarak nitelenmek mümkün değildir. O, Tanrı'yı, insan tahayyülünün oluşturduğu ideallerin bütünlüklü bir gerçekliğinden başka bir şey olarak düşünmemiştir. Onun Tanrı ifadesini kullanması, nihai ilgisi insanın refahını hedeflemek olan deneyimdeki değer ve güçleri tanımlamak amacıyla tamamen *şiiysel* bir ifade olarak bu kavrama başvurmasından dolayıdır.<sup>51</sup> Rockefeller'a göre Dewey için Tanrı veya ilahi olan "yaratıcı demokratik yaşam ve onu destekleyen koşulların toplamıdır."<sup>52</sup>

Yukarıda sorduğumuz soruya dönecek olursak, acaba burada ifade edilenler göz önüne alındığında Dewey'i ateist olarak nitelenmek mümkün müdür? Burada görüşlerine işaret edilen yorumculardan da anlaşılacağı üzere, Dewey'in ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda bu soruya olumlu cevap vermenin önemli dayanakları mevcut görünmektedir. Özellikle onun,

<sup>50</sup> William L. Rowe, "Religion within the Bounds of Naturalism: Dewey and Wieman", *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1/3) (1995), 23-24.

<sup>51</sup> Steven C. Rockefeller, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism* (New York: Columbia University Press, 1991), 540 ve "Pragmatism, Democracy and God", *American Journal of Theology & Philosophy* 14/3 (1993), 268.

<sup>52</sup> Rockefeller, "Pragmatism, Democracy and God", 268.

Tanrı kavramına ulaşmanın kaynağı olarak insan tahayyülüne işaret etmesi, bu kavramın insan tahayyülünün bir ürünü olduğu ve herhangi bir gerçekliğin olmadığı izlenimi vermektedir. Bunun yanında, onun, dinî inancın nesnelere doğaüstünün ötesinde sabit bir varlık alanında mevcut olmadığını söyleyerek doğaüstünü reddetmesi, yine geleneksel dinlerin sahip olduğu inanç, dogma veya öğretilerden kurtulmamız gerektiğini ileri sürmesi aynı şekilde bu kanaati güçlendirmektedir. Nitekim ifade ettiğimiz gibi bunları kendisine dayanak olarak alan birçok yorumcu Dewey'in görüşlerini tam anlamıyla natüralistik ve seküler bir şekilde ele alarak onu anti-realist veya ateist bir pozisyona yerleştirmektedir. Ancak buna karşın onun görüşlerinin bu şekilde yorumlanmasında önemli sıkıntılar görünmektedir. İlk olarak, Dewey'in kendisi, amacının dinî tecrübenin salt natüralistik bir açıklamasını yapmak veya onun yaşam için önemini inkâr etmek olmadığını özellikle vurgulamaktadır.<sup>53</sup> İkinci olarak, eğer amacı dinî inanç veya tecrübenin salt natüralistik bir açıklamasını sunmaksa, o zaman -doğal dünyanın şartları içerisinde de olsa- neden Tanrı veya ilahi olan gibi dinî kavramları kullanmaya (her ne kadar kendisi bu kavramların kullanılmasında ısrarcı olmadığını ifade etse bile) devam etmektedir?<sup>54</sup> Üçüncü olarak, o, görüşünü militan ateist yaklaşımlardan özellikle ayırmaktadır.<sup>55</sup> Dördüncü olarak, kendisi din hakkındaki görüşlerinin anti-realist bir çizgiye çekilebileceğini ifade edip buna şiddetle karşı çıkmaktadır. İfade edilenler bu noktalar göz önünde bulundurulduğunda, her ne kadar kendisini geleneksel anlamda realist veya teist bir çizgide yorumlamak doğru olmasa da, onun kolaylıkla bir ateist veya anti-realist olarak nitelendirilmesinin de mümkün olmadığı belirtilebilir. Belki daha uygun bir ifadeyle onun bu karşıt görüşler arasında orta yolcu bir pozisyona yakın durduğu iddia edilebilir.

Burada son olarak müzakere edilmesi gereken bir konu, Dewey'in, dini doğaüstü bir varlık alanıyla özdeşleştirmenin, kişinin doğal ve sosyal çevresiyle ahenkli bir ilişki kurmasını ve bu dünyanın daha iyi bir hale getirilmesi için gerekli olan çaba ve sorumluluğun gösterilmesini engelleyeceğine yönelik eleştirisidir. Onun bu eleştirisi dini doğaüstüyle açıklayan dinlerin bütünü için geçerli midir? Burada iki noktaya işaret edilebilir. İlk olarak, sadece bireylerin ibadet hayatını düzenlemekle kalmayıp onların doğa ve toplumla ilişkilerini bütün yönleriyle düzenlemeye yönelik ilkeler vaz eden dinlerin

<sup>53</sup> Dewey, *A Common Faith*, 12-13.

<sup>54</sup> Krş. Sami Pihlström, "Dewey and Pragmatic Religious Naturalism", *The Cambridge Companion to Dewey*, ed. Molly Cochran (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 220-221.

<sup>55</sup> Dewey, *A Common Faith*, 49.



olduğu açıktır. Bu ilkeler dünyadaki olumsuzluklara pasif bir şekilde boyun eğmenin bir kılıfı olmak yerine onları düzeltmenin aktif yollarını gösterir. Burada ilkelerin önceden vaz edilmiş olması, onların varoluşsal dünyanın olumsal koşullarına ve imkânlarına duyarsız olduğu ve muhatabı bu ilkelerin bir aracına dönüştürdüğü anlamına gelmeyeceği vurgulanmalıdır. İkinci olarak, doğaüstünü reddettiğimiz takdirde Dewey'in öngördüğü, insanın doğal ve sosyal çevresiyle ahenkli ilişkisinin ve bu ilişkiyi sağlayacak çaba ve sorumluluğun ortaya çıkacağına garantisi nedir?

## SONUÇ

Din konusundaki görüşlerini natüralist bir perspektife dayanarak ortaya koyan pragmatizmin önemli isimlerinden John Dewey, yaptığı din ve dinsel ayrımı üzerinden söz konusu görüşleri temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre, din, belirli bir inanç veya pratik kümesini ya da bu tür öğeler etrafında kurumsallaşmış bir yapıyı ifade etmektedir. Aksine dinsel ise, bu şekilde belirli bir inanç kümesine, varlık alanına veya herhangi bir kurumsal yapıya işaret etmez. Dinsel, bütün varlığa veya nesnelere ya da ideal amaçlara yönelik olarak benimsenebilecek bir tutumu ifade eder. Dolayısıyla dinsel tecrübenin bir tarzı olarak ifade etmek mümkündür. Dewey'in önerisi, kendisini doğaüstüne dayandıran her türlü din veya kurumsal yapının bir tarafa bırakılması ve tecrübenin dinsel niteliğinin doğal dünyanın olumsal şartları içerisinde değerlendirilmesidir. Ona göre, tarihsel din veya bu şekildeki kurumlar reddedildiğinde, bu yapıların tarihten getirdiği inanç, öğreti ve dogmaların yükünden kurtulacağı için, dinsel tecrübenin değeri daha uygun bir şekilde anlaşılacaktır. Yine Dewey, tecrübenin dinsel niteliğini onun işleviyle ilişkilendirmekte ve bu işlevin, benliğin gerek kendi unsurları arasında gerekse onun dünyayla kalıcı ve derinlikli bir ahengi yakalaması olduğunu ifade etmektedir.

Dewey'e göre, benliğin kendi unsurları arasında ve onun dünyayla kalıcı ve derin bir ahenk yakalaması, benliğin kendisinin ve olgusal dünyanın ötesine uzanmasını öngördüğü için özünde ideal niteliğe sahip bir olgudur. Dolayısıyla dinsel temel olarak ideal bir niteliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Burada ideal, sabit ve belirlenmiş bir varlık alanına karşıt olarak, olguda mevcut olmayan potansiyel veya imkânları dile getirmektedir. Kişinin bu ideallere ulaşmasının temel dayanağı ise insandaki tahayyül gücüdür. Buna dayanarak bir Tanrı fikri geliştiren Dewey, Tanrı'nın, insanın arzu ve eylemlerini harekete geçiren bütün ideal amaçların bir birlikteliği olduğunu ileri sürmektedir. İdeal amaçların kaynağının tahayyül gücü olduğunu

hatırladığımızda ise, insandaki Tanrı fikri tahayyül gücünün bir ürünü olacaktır.

Bu nokta Dewey'in din veya Tanrı düşüncesinde bizi en tartışmalı noktaya getirmektedir. Özellikle Tanrı fikrinin kaynağı olarak tahayyüle işaret etmesi, birçok yorumcunun onu ateist bir çizgide yorumlamasına götürmüştür. Belirtmek gerekir ki, onun din veya Tanrı anlayışını geleneksel teistik düşünce içinde kabul etmek son derece güçtür. Çünkü geleneksel teizmin önemli ölçüde doğaüstü bir varlık alanını varsaydığını ve bütün yapının bunun üzerine dayandırıldığını, Dewey'in ise bu türden her türlü doğaüstü varsayımın reddedilmesi gerektiğini kabul etmesini göz önüne aldığımızda, onun görüşlerini teizm içerisinde değerlendirmek çok doğru olmayacaktır. Bu anlamda onun düşünceleri tam anlamıyla teizmden bir kopuş anlamına gelmektedir. Ancak din ve Tanrı fikrinin kaynağı olarak tahayyülü kabul etmesinden yola çıkarak onun ateist bir yaklaşımı benimsediğini kabul etmek de çok isabetli görünmemektedir. Çünkü Dewey, bu kabulden dolayı Tanrı fikrinin varlık alanında herhangi bir gerçekliğinin olmadığı suçlamasının kendisine yapılabileceğini öngörmekte ve buna karşı çıkmaktadır. Onun önemli iddiası, bir fikrin kaynağının tahayyül olduğunu söylemenin, söz konusu fikrin varlık alanında herhangi bir gerçekliğe sahip olmadığı anlamına gelmeyeceğidir.

## KAYNAKÇA

- Dewey, John. *A Common Faith*. 2. Basım. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Dewey, John. *The Later Works of John Dewey, Volume 1: 1925, Experience and Nature*. ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981.
- Dewey, John. "Half-Hearted Naturalism". *The Later Works of John Dewey, Volume 3: 1927-1928, Essays*. ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986. 73-81.
- Dewey, John. *The Later Works of John Dewey, Volume 4: 1929, The Quest of Certainty*, ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.
- Dewey, John. *The Middle Works of Dewey, Volume 12: 1920, Essays, Reconstruction in Philosophy*. ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982.
- Dewey, John. "The Inclusive Philosophic Idea", *The Later Works of John Dewey, Volume 3: 1927-1928, Essays*. ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.
- Gale, Richard. "The naturalism of John Dewey". *The Cambridge Companion to Dewey*. ed. Molly Cochran. 68-76. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- James, William. "The Will to Believe". *Pragmatism and Other Writings*. ed. Giles Gunn. 198-218. New York: Penguin Books, 2000.
- James, William. *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*. trc. Tahir Karakaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. trc. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Pihlström, Sami. "Dewey and Pragmatic Religious Naturalism". *The Cambridge Companion to Dewey*. ed. Molly Cochran. 211-241. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Rockefeller, Steven C. *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Rockefeller, Steven C. "Pragmatism, Democracy and God". *American Journal of Theology & Philosophy* 14/3 (1993): 263-278.
- Rosenow, Eliyahu. "The Teacher as Prophet of the True God: Dewey's Religious Faith and its Problems". *Journal of Philosophy of Education* 31/3 (1997): 427-437.
- Rowe, William L. "Religion within the Bounds of Naturalism: Dewey and Wieman". *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1/3) (1995): 17-36.
- Santayana, George. "Dewey's Naturalistic Metaphysics". *The Philosophy of John Dewey*. ed. Paul Schilpp. 445-73. New York: Tudor Publishing Company, 1951.
- Tanış, Abdulkadir. "İnanma İradesi: William James'in İmanın Pragmatik Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016): 179-202.



# İSLÂM'IN İLK DÖNEMLERİNDE PİYASA İSTİKRARINI TEMİN İÇİN ALINAN TEDBİRLER

## THE MEASURES TAKEN TO ASSURE EKONOMIC STABILITY IN THE FIRST PERIOD OF ISLAM

**CEMİL LİV**

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,  
Fıkıh Anabilim Dalı

Asst. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,  
Department of Islamic Jurisprudence

[yzmliv@gmail.com](mailto:yzmliv@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-2937-5917>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
28 Mayıs 2019	28 May 2019
Kabul Tarihi	Accepted
21 Ekim 2019	21 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.571232">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.571232</a>	

### ATIF/CITE AS

Liv, Cemal, "İslâm İktisâdında Suni Fiyat Artışlarına Karşı Alınan Tedbirler - The Measures Taken to Assure Economic Stability in The First Period of Islam", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019): 363-398.

### İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



## İslâm'ın İlk Dönemlerinde Piyasa İstikrarını Temin İçin Alınan Tedbirler

### The Measures Taken to Assure Economic Stability in the First Period of Islam

#### Abstract

The foundation of the contracts in the Islamic Economic System required to have free will, to recognize the balance between income and deficiency so that an equal balance between society and individuals would be provided. According to general principles in Islamic economic system, the price of the products, materials are determined among supply and demand equilibrium so that commerce is done as perspicuously and admissible to free competition rules.

In this study, we talked about the measures taken against artificial price increases in Islamic economy system in the first period of İslâm. These are neces, block market, townspeople to be a vehicle to the villagers and telakki'r-rukban. The importance of these issues is emphasized in terms of current conditions. These measures introduced by the Islamic economic system will be guided today in the fight against the artificial costs created by the speculators. The solution of the Islamic economic system to the black market, the monopolization and the cost of speculators is important. As a result, state intervention is necessary for social peace and market stability.

**Keywords:** Islamic Law, Islamic Economy System, Economic Stability, Speculator, Product, Price, Monopolization, Price Escalation.

#### Summary

The foundation of the contracts in the Islamic Economic System required to have free will, to recognize the balance between income and deficiency so that an equal balance between society and individuals would be provided. According to general principles in Islamic economic system, the price of the products, materials are determined among supply and demand equilibrium so that commerce is done as perspicuously and admissible to free competition rules.

In this case, as of the period of the prophet Muhammad, an opportunity to trade freely could be maintained. The both sides who want to trade with each other have not been allowed to restrict the rights of other side. Also, the price fluctuations in markets were recognized and then were evaluated in

the light of the supply and demand equilibrium thus nobody could prefer to intervene in prices.

Additionally, the misuse of the fiscal power that might damage the social order was not permitted in any sense. However, to protect the general interest and the rights of the individuals, sometimes, establishing a contract was interfered. with the help of the rules and limitations that have been put for gaining and using the private property, it was aimed to get the social welfare and to prevent the public loss.

The state not only interfered to the prices during the periods of inflation, but also controlled the markets to take necessary precautions to forestall any kind of speculations in prices during the price stability terms. That was vital for social welfare and economic stabilization both.

In this case, to get social welfare, since from the period of Prophet Muhammad, the necessary precautions have been taken and for instance, the affairs of ihtikâr, neceş and telakki'r rukban that might lead the manmade price escalation have been prevented.

As a result of this, the manmade price escalation was not allowed and so economic trust atmosphere in markets has been maintained. The intervention to the prices was done by the state only for controlling the competition conditions in markets, to protect the rights of consumers and to prevent the speculative increase in prices.

The Prophet Muhammad avoided from the intervention in prices in the markets and preferred to leave traders freely when people wished him to interfere to the prices during the periods of the high increase in prices and he said that "undoubtedly, one who decides, changes or rises the prices was only Allah. On Doomsday, I do not want anyone to blame me for his rights related to his life and possessions."

This act of Prophet Muhammad showed that state must become more aware of its responsibilities not only in production, and trading steps, but also in the protection of individual property and social interest. The government also recognized that it must take protective measures for safety of traders and consumers rights.

The case of the regimentation of the state into prices has been still a trend controversy even at present. Under the normal conditions, many traders

wanted the state to avoid from intervening the prices as previous hadith orders.

However, when the business ethic was damaged and manmade price escalation occurred, many tolerated the state's intervention to prices for getting the social interest and the economic stability. In general, Fıqh sects thought that ihtikâr, neceş, and tellekki'r rukban concepts causes the increase in prices in market, and saw all these concepts as a treat for public welfare.

This study emphasizes the importance of precautions in the Islamic Economic System which were taken to prevent the manmade price escalation, creating the competition atmosphere within buyers, the importance of ihtikâr which means products must be sold as late as possible to increase the price, and the place of foxy merchants who buy products even before they are transported to market areas.

It is clear that these measures that Islamic Economic System has already practiced, are going to be a guide for today's speculators to overcome the manmade price escalation in markets. Especially, these new precautions of the Islamic Economic System offered many solutions for expenditure by foxy men who do not have any contribution in the process of fabrication or production and transportation of the goods, materials and the speculations that the affairs of the stockpiling and monopolization causes. therefore, as it is visible the state's control and intervene to markets can be necessary to maintain the social welfare and economic stability. In this case, the prohibition of any of the implementations that might cause the increase in prices like ihtikâr, neceş, telakki'r rukban as prophet Muhammad rejected, can be evaluated as a necessary measure to prevent manmade price escalation.

### Öz

İslâm ekonomi sisteminde akidlerin kuruluşunda irade hürriyeti benimsenmiş, maslahat ve mefsedet dengesi toplumsal alanda da bireysel alanda da gözetilerek, bireyle toplum arasında adalet merkezli bir denge kurulmuştur. Özel mülkiyetin elde edilmesi ve kullanılmasında getirilen şartlar ve sınırlar ile toplumsal refahın sağlanması ve kamu zararının engellenmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda İslâm ekonomi sisteminde hem şahısların hukukunu korumak hem de toplumsal menfaati gözetmek amacıyla suni fiyat artışlarını engelleyici tedbirler alınmıştır. Bu sayede suni fiyat artışlarının önüne geçilerek piyasalarda güven oluşturulmuş, ekonomik istikrarın devamı sağlanmıştır. Bu çalışmada İslâm iktisâdında piyasalarda yapılacak manipülatif



işlemlere karşı alınan tedbirlerden, alışveriş yapanlar arasında fiyat artırımına yönelik müşteri kızıştırmak, ihtiyaç mallarının fiyatlarının artması için bekletilmesi anlamına gelen ihtikâr, pazara mal getiren tüccarların mallarının piyasaya arz edilmeden satın alınarak pazar fiyatlarının yükseltilmesi ve üretici konumunda olan köylünün pazarda doğrudan satışını engelleyerek ürünlerinin simsarlarca alınıp satılmasının yasaklanması konularının tahliline yer verilerek, günümüz koşulları açısından önemi vurgulanmıştır. İslâm ekonomi sisteminin getirdiği bu tedbirlerin günümüzde spekülâtörler tarafından piyasalarda oluşturulan suni pahalılıkla mücadelede rehber olacağı aşikardır. Özellikle üreticiden tüketiciye kadar malın vasfında, miktarında veya kalitesinde zorunlu katkısı olmayan araçların yol açtığı maliyetler, stokçuluğun her geçen gün artış göstermesi ve tekelleşmenin yol açtığı spekülâtif girişimler karşısında İslâm ekonomi sisteminin çözümleri önem arz etmektedir. Neticite itibariyle, toplumsal refah ve piyasa istikrarı için devlet denetiminin ve gerektiğinde fiyatları piyasa emsal değerlerinde tutmak için müdahalesinin kaçınılmaz olacağı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, İslâm Ekonomi Sistemi, Suni Fiyat, Neceş, İhtikâr, Telakkî'r-rukban, Tekelcilik, Simsar.

## GİRİŞ

İslâm'ın ilk dönemlerinde, iktisadi büyüme, arz talep dengesi, adil mülk dağılımı, yoksullukla mücadele, temel ihtiyaçların giderilmesi, piyasa istikrarı ve pazar güvenliğinin temini konusunda alınan tedbirlerin neler olduğu ve bunların günümüz ekonomi problemlerinin çözümüne katkısının tahlil edilmesi gerekmektedir. Son dönemlerde gerek kurumsal bir hüviyet kazanan İslâm iktisadi araştırma merkezleri, akademik kurullar ve enstitüler aracılığıyla gerekse bireysel çalışmalarda ilk dönemlerde temelleri atılan İslâm ekonomi sisteminin ilkeleri üzerinde çalışmalar yoğunlaşmıştır. Bu çalışmalarla piyasa dengesi, istihdam, üretim ve tüketimde denge, gelir dağılımında adalet ve yoksullukla mücadele gibi konularda İslâm'ın ahlaki prensiplerinin İslâm İktisad sisteminin temel ilkelerine dönüştürme gayreti içerisinde olunmuştur. İslâm'ın getirdiği bu sistemin günümüz ekonomi düzeninde gittikçe büyüyen mikro ve makroekonomik problemlerin çözümüne katkısı büyük olacaktır.

Geleneksel iktisat sadece piyasa kusurları ile ilgilenirken İslâm İktisadi tüketimde tercihleri etkileyecek, israfı artıracak ahlaki bozulmaları, sosyo-ekonomik kurumların sapmaları, kâr ve menfaat algısının makâsîd teorisinin dışına çıkmasıyla da ilgilenir. Dolayısıyla İslâm İktisadında sadece piyasa

kanunlarına başvurmak yeterli bir unsur değildir. Aynı zamanda piyasada istikrarı, dengeyi ve adaleti sağlayacak ahlaki değerlere sahip olmak da önemlidir.<sup>1</sup> O sebeple İslâm İktisadında mülkiyetin Allah'a ait olduğu insanların Allah'ın halifesi olarak onu emaneten kullandıkları temel kabulünden hareket edilmektedir. Bu anlayış, kaynakları israftan uzak, Kur'an ve Sünnette açıklandığı şekilde kullanmayı gerektirir.<sup>2</sup> İslâm iktisadının birincil hedefi toplumsal ve bireysel refahla ilgili makâsıdı gerçekleştirmektir. Piyasa dengesi makâsıdı gerçekleştirdiği oranda kabul edilebilir nitelik taşır. Üretilen mal ve hizmetler zengin veya fakir herhangi bir cinsiyet veya din farkı gözetilmeden tüm bireylerin ihtiyaçlarını yeterince karşılanacağı şekilde dağıtıldığı ekonomide adil gelir dağılımını temin edilmiş olur.<sup>3</sup>

İslâm ekonomi sisteminde "Ey İman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret hali dışında, mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin."<sup>4</sup> ayeti gereği akidlerin in'ikadında irade hürriyeti ilkesi benimsenmiştir. Bununla birlikte yetkinin toplumsal düzeni bozucu olarak kullanılmasına da müsaade edilmemiştir.<sup>5</sup> Şahısların hukukunu ve toplum menfaatini korumak amacıyla kimi zaman akid kurma hürriyetine müdahale edilmiştir.<sup>6</sup> Zira İslâm iktisadında asıl hedef ferdin mutluluğu ile birlikte toplumsal refahtır.<sup>7</sup> Toplumsal refahın sağlanması için sosyal adaletin gerçekleştirilmesi gerekir. Sosyal adalet için de israfın engellenmesi, adaletli gelir dağılımının temini, mülkiyetin bir elde tekelleşmesinin engellenmesi ve ekonomik bağımsızlık ile istikrarın sağlanması gerekir.<sup>8</sup> Bu kazanımları sağlamak adına İslâm ekonomik sistemi

<sup>1</sup> M. Umer Chapra, *İktisadın Geleceği İslâmi Bir Bakış*, trc. Melih Turan (İstanbul: İktisat Yayınları, 2019), 116; M. Fahim Khan, "İslâm İktisadında Temel Kavramların ve Fikirlerin Yeniden Değerlendirilmesi: Kurumsal İçerik Açısından İslâm İktisadının Kaynağı Ne Olmalıdır?", *İslâm İktisadını Yeniden düşünmek* (İstanbul: İgiad Yayınları, 2014), 43.

<sup>2</sup> M. Umer Chapra, *İktisadın Tehditleri ve İslâm*, trc. Gülnihal Kafa (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 219; Nevvab Haydar Nakvi, *Ekonomi ve Ahlak*, trc. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 96; Seyfettin Aslan – Vedat Koçal, "İslâm Kaynaklarında Devlet ve Ekonomi Düşüncesi: Teolojik, Tarihi ve Felsefi Bir Çerçeve", *İslâm Ekonomisi ve Finansı*, ed. Seyfettin Erdoğan, Ayfer Gedikli, Durmuş Çağrı Yıldırım (İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2016), 26; Veli Sırım, "İslâm İktisadında İhtiyaç Kavramı", *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2018), 913.

<sup>3</sup> M. Umer Chapra, *İktisadın Geleceği İslâmi Bir Bakış*, 116.

<sup>4</sup> Nisâ 4/29.

<sup>5</sup> Enes Zerkâ, "İslâm İktisadı: İnsan Refahına Bir Yaklaşım", *İslâm İktisadı Araştırmaları*, (çev. Ahmet Tabakoğlu), (İstanbul: Dergah Yayınları, 1988), 32.

<sup>6</sup> Halit Çalış, "İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları", *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 270; Uğur Bekir Dilek, "İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'an Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)", *Marife* 18/1 (2018), 255.

<sup>7</sup> Mahmud Ebussuud, *İslâmi İktisadın Esasları*, (çev. Ali Özek), (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983), 24; Enes Zerkâ, "İslâm İktisadı: İnsan Refahına Bir Yaklaşım", 32.

<sup>8</sup> Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), 83.

toplumsal refahı ön plana çıkararak fertlerin zihinlerinde kişisel kârın hedef değil araç olarak görülmesini istemektedir.

İslâm, kişilerin kâr etme hırsını kontrol altında tutarak, insanların bu hırslarının haksız kazanca dönüşmesine mani olmayı amaçlamaktadır.<sup>9</sup> İslâm ekonomi sisteminin temel ilkelerini oluşturan Kur'an, mülkiyetin gerçek sahibinin Allah olduğunu ifade ettikten sonra mülkiyetin imtihan vesilesi olarak insana emanet verildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla kişisel çıkarlar toplumsal menfaatin önüne geçmemelidir. İslâm iktisadında maslahat ve mefsedet dengesi toplumsal alanda da bireysel alanda da gözetilerek, bireyle toplum arasında adalet merkezli bir denge kurulmuştur.<sup>10</sup>

İslâm ekonomi sisteminde şahısların hukukunu korumak ve toplumsal menfaati gözetmek amacıyla suni fiyat artışlarını engelleyici tedbirler alınmıştır. Bu amaç kapsamında Hz. Peygamber döneminden itibaren karşılıklı rızaya dayanan ticari işlemlerde sınırlamalar yapıldığı görülmektedir. Bu sayede suni fiyat artışlarının önüne geçilerek piyasalarda güvenin, ekonomik istikrarın ve ticari sirkülasyonun devamı sağlanmıştır. Neceş, ihtikâr, pazara mal getiren tüccarların mallarının piyasaya arz edilmeden satın alınarak pazar fiyatlarının yükseltilmesi ve üretici konumunda olan köylünün pazarda doğrudan satışının engellenerek ürünlerinin simsarlarca alınıp satılması yasaklanmıştır.

## 1. İSLÂM İKTİSAD TARİHİNDE SPEKÜLATİF FAALİYETLER

### 1.1. Neceş (Müşteri Kızıştırmak)

İslâm ekonomisinde piyasa istikrarı ile üretici ve tüketicilerin korunması için yasak kapsamına alınan işlemlerden birisi neceştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) "Neceş yapmayınız."<sup>11</sup>; "Kimse Müslüman kardeşinin satışına mani olup kendi malını satmasın..."<sup>12</sup> ifadeleriyle bu mübadeleyi yasaklamıştır. Neceş, kişinin satın almak istemediği bir malı, başkalarını satın almaya teşvik

<sup>9</sup> Muhammed Hâşim Kemâlî, İslâm Hukukunda Tes'ir (Fiyat Kontrolü)", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 2(1994), 52 (51-62); Abdullah Çolak, "İslâm'ın İktisâdî Prensipleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003), 38.

<sup>10</sup> Ebu Salih Şeyh Muhammed Fatih, *Ahkam ve asaru'l-hamse fi'l-iktisadi'l-İslâmi* (Kahire: Matabi'u'l-Ehramî't-Ticariyye, 1983), 253; Ali Muhyiddin Karadâğî, *İslâm İktisâdına Giriş*, trc. Abdullah Kahraman (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 74; Halit Çalış, "İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları", 272.

<sup>11</sup> Buhâri, "Büyü'", 58, 64, 70; Müslim, "Nikâh", 52; "Büyü'", 11; Ebû Dâvûd, "Büyü'", 44; Tirmizî, "Büyü'", 65; Nesâî, "Büyü'", 17; İbn Mâce, "Ticârât", 14.

<sup>12</sup> Müslim, "Büyü'", 4.

için, alıcı gibi gözükerek malın fiyatının artırılmasına denir.<sup>13</sup> Neceşte mala karşı talebi artırmak amacıyla, o mala fazla fiyat vererek rağbet bulunduğu imajı verilmeye çalışılmaktadır. Neceş, herhangi bir kişi birinden mal almış iken bir başka satıcının ona “Bundan vazgeç, ben sana aynısını ya da daha iyisini bundan daha ucuza vereyim” diyerek fiyatı ucuzlatmaya çalışması şeklinde olabileceği gibi; tarafların belirli bir fiyat üzerinde anlaşarak bitirmek üzere oldukları akid sırasında satıcıya, diğerinden fazla fiyat vererek fiyatın artışına sebep olma şeklinde de gerçekleşebilir.<sup>14</sup> Ayrıca malın değerini düşürmek için müşterinin diğer alıcılarla belirli bir fiyattan daha fazla artırılmaması hususunda anlaşması da bu kapsamda değerlendirilmiştir.<sup>15</sup>

Piyasada arz talep dengesini bozarak suni fiyat artışına neden olacak bu tür davranışların fıkhi değerlendirmesinde farklılıklar oluşmuştur.<sup>16</sup> Her ne kadar hükmü hakkında farklılıklar olsa da neceşin piyasa fiyat istikrarını bozucu bir işlem olduğu gerçektir. Hileli yol ile mallarının değerini artıran satıcı haksız kazanç elde etmiştir. Kur’an’daki “Allah’a verdikleri sözlerini ve yeminlerini az bir para karşılığı satanların ahirette nasipleri yoktur.”<sup>17</sup> ayetinin nüzul sebepleri içerisinde “Vallahi bu mala senin verdiğinden daha fazla fiyat veren oldu.” şeklinde hileli ticari muamelede bulunanlar gösterilmektedir.<sup>18</sup> Dolayısıyla ticari faaliyetler esnasında malın fiyatını artırmak amacıyla alıcı olmadığı halde alıcı gibi gözükme veya farklı bir fiyat teklifi yapılmadığı halde varmış gibi söylemek meşru görülmemiştir. Hatta bu durumu karşılığı ve sebebi bulunmadan fiyat miktarını artırmak anlamına geldiği için faiz şeklinde değerlendirenler de olmuştur.<sup>19</sup>

Mezheplerin konuyla ilgili farklı yaklaşımları söz konusudur. Şekil şartları itibariyle sahih olan bir sözleşmenin tarafların farklı niyetlerde olmaları sebebiyle bâtil sayılmayacağını prensip itibariyle kabul eden Hanefî ve

<sup>13</sup> Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye* (Beyrut: Daru'l İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, ts.), 3: 53; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/ 1986), 5: 233; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 4: 160; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyan ve'l-Tahsil* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 17: 171; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: el-Matbaatü'l-İslâmî, ts.), 6: 477.

<sup>14</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 477; Süleyman Ateş, “Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Getirdiği Ekonomik Düzen”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 82; Abdusselam Arı, Fıkıh Açısından Sözleşmelerde Karşı Tarafı Yanıltma(Hile)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1999), 253.

<sup>15</sup> Abdurrezzak Ahmed Senhûri, *Masâdiru'l-hak* (Beyrut: Daru'l-İhyai Tûrâsî'l-Arabi, 1954), 2: 53.

<sup>16</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2: 61; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 476.

<sup>17</sup> Al-i İmran, 3/ 77.

<sup>18</sup> Buhâri, “Tefsir Âl-i İmran”, 3; “Büyû”, 27.

<sup>19</sup> Osman Eskicioğlu, *İslâm ve Ekonomi* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), 116.

Şâfiî mezheplerinde diyaneten yapılan işlem caiz olmasa da neceşin akdin hukuki olarak geçerliliğine/lüzumuna etkisi yoktur.<sup>20</sup> Akdin kuruluşu esnasında tarafların bâtinî iradelerinin de akde tesiri olduğunu ifade eden Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise, şayet gabn-ı fahiş (bilirkişilerin takdir ettiği ölçünün üzerinde aldanma) söz konusu ise zarar gören tarafın akdi feshetme hakkı vardır. Hanbelîlerden nakledilen diğer bir görüşte ise akdin bâtil olacağı kabul edilmiştir.<sup>21</sup>

Ticari muamelelerde asıl olan karşılıklı rızadır. Aldatılan tarafın akde rızası ise spekülâtif bir hareket sonucu olmuştur. Dolayısıyla neceş sebebiyle zarar gören tarafa akdi feshetme yetkisinin verilmesi isabetli görülmüştür.<sup>22</sup>

## 1.2. Telakkî'r-rukban

Şehir dışından pazara mal getiren kişilerin, pazar fiyatlarını öğrenmeden, yolda karşılanıp getirdikleri ticari malların ucuz fiyata satın alınması ve pazarda yüksek fiyattan satılmasına telakkî'r-rukban denir.<sup>23</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) şehir dışından pazara mal getiren üretici veya tüccarların pazarda doğrudan satış yapmasının engellenmesini istemeyerek "Ticaret için pazara getirilmekte olan malları yolda karşılamayın." buyurmuştur.<sup>24</sup> Hz. Peygamber'in bu uygulaması, üreticinin şehir dışından mallarını ucuza alarak pazarda daha pahalıya satması şeklinde anlaşılmıştır. Pazara gelen tüccarların yolda karşılanıp mallarının ucuza alınması ve pazarda pahalıya satılması, piyasa fiyatlarının yükselmesine neden olmaktadır.<sup>25</sup>

Abdullah b. Abbas, binekleri üzerinde mal getirenleri, pazara gelmeden önce karşılayıp mallarının satın alınmasını ve şehirlinin köylü adına satış

<sup>20</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 61; Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsili, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 2: 26; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 476; Zenüddîn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nuceym, *Bahru'r-raik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 6: 107.

<sup>21</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4: 300.

<sup>22</sup> Abdusselam Arı, "Fıkhi Açısından Sözleşmelerde Karşı Tarafı Yanıltma(Hile)", 255.

<sup>23</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 477; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîzel-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992), 6: 399

<sup>24</sup> Buhârî, "Büyü", 64, 68, 71; Müslim, "Büyü", 11, 19; Ebû Dâvud, "Büyü", 46; Tirmizî, "Büyü", 46; Nesâî, "Büyü", 14, 17; İbn Mâce, "Ticârât", 16; Muvattâ, "Büyü", 86.

<sup>25</sup> Hamdi Döndüren, "İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Rekâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi", *1. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukununun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, ed. Mehmet Bayyığit (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 120.

yapmasını yasaklayan rivayetin, şehirlinin köylü adına simsarlık yapmasının yasaklandığı anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>26</sup>

Hız. Ömer, halifelik döneminde yaptığı pazar kontrolleri sırasında Hatıb b. Ebi Beltea isimli tüccarın yanına gelerek sattığı kuru üzümün fiyatını sormuş. Fiyatı yüksek bulunca “Bizim kapılarımızdan, bahçelerimizden, pazarlarımızdan satın alıyor ve bizim arazilerimizden elde ediyor sonra istediğiniz fiyata satıyorsunuz. Ya bir sâını (3,264 kg.) bir dirheme verirsın ya da pazarımızı terk edersın” şeklinde uyarıda bulunmuştur.<sup>27</sup> Diğer bir rivayette ise Hız. Ömer, Hatıb b. Ebi Beltea’ya fiyatlarını piyasa fiyatlarına yükseltmesini veya pazarı terk etmesini söyler.<sup>28</sup> Ancak daha sonra serbest rekabet şartlarını düşünerek satışa izin verir. Hatıb b. Ebi Beltea’nın yaptığı piyasaya mal arzını eksilterek kendi mallarını sonrasında daha pahalıya satabilmektir.<sup>29</sup> Suni fiyat artışına sebep olacak ve piyasadaki fiyat dengesini bozacak bu uygulamalara karşı devlet müdahalesine izin verilmiştir.

Hanefi ve Maliki mezhebinde bu tür işlemlerin mekruh olmakla birlikte akdin sıhhatine etkisinin olmayacağı söylenmiştir.<sup>30</sup> Şehre mal getiren tüccarın pazara girmeden şehir dışında karşılanmasının akdin in’ikad veya sıhhat şartlarıyla alakası yoktur. Akdin kuruluşu ile ilgili şartlar yerine getirildiği için akid münakittir. Ancak, malın pazar dışında karşılanıp satın alınmasının tüketici ve diğer esnaflara bir zararı olacaksa bu işlemi sahih olmakla birlikte mekruh görülmüştür. Çünkü pazar dışında o malları satın alanlar piyasaya hemen arz etmek istemeyeceklerdir. Bir süre bekletip daha pahalı bir fiyatla satacakları için tüketiciler ve bunlardan mal alarak satış yapan diğer esnaflar zarar göreceklerdir. Ayrıca piyasa fiyatı hakkında yanlış bilgilendirilen mal sahipleri de aldatılmış olacaktır. Bütün bu gerekçeler sebebiyle bu

<sup>26</sup> Süleyman Ateş, “Hız. Muhammed (s.a.s.)’in Getirdiği Ekonomik Düzen”, 82; Hamdi Döndüren, “İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi”, 120.

<sup>27</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 8: 207 (14906. rivayet); Mâlik, *Muvatta*, 4: 942(2399. rivayet)

<sup>28</sup> Hatıb b. Ebi Beltea ile ilgili nakledilen bu rivayette Hız. Ömer’in talebinin yıkıcı fiyat uygulamasını önlemek adına fiyatın artırılması mı yoksa pahalılığı engellemek adına fiyatın düşürülmesi mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Cengiz Kallek o günkü piyasa koşulları açısından bakıldığında Hız. Ömer’in pahalılığın engellenmesi adına fiyat düşürmesini istemesinin daha isabetli olduğu kanaatindedir. Cengiz Kallek, *Asrı Saadette Yönetim Piyasa İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 165-170. Ayrıca Bak. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî el-Mâzirî, *Şerhu’t-Telkîn* (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî,1429/ 2008), 2: 1012.

<sup>29</sup> Hamdi Döndüren, “İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi”, 123.

<sup>30</sup> Merginâni, *el-Hidâye*, 3: 54; İbnü’l- Hümmâm, *Fethu’l-Kadîr*, 6: 478; Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid* (Kahire: Dâru’l-hadis, 1425/2004), 3: 185.

sözleşme mekruh kabul edilir.<sup>31</sup> Bununla birlikte Mâlikîler, pazar dışında malların satın alınarak piyasanın yükselmesi durumunda pazar esnafına veya tüketicilere ihtiyaçları oranında piyasa fiyatlarıyla o mallardan satın alma hakkı verir.<sup>32</sup>

Hanbelî mezhebinde kabul edilen görüş ise, yapılan ticari işlem sahih olmakla birlikte, pazara gelmeden malları satın alınan kişinin muhayyer olması şeklindedir. Pazar fiyatlarını öğrendiğinde aldatıldığını anlar ise akdi fesh edebilir. Hanbeli mezhebinde delil olarak Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen "Pazara mal getiren tacirleri yolda karşılamayın..." rivayeti gösterilir.<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbelî'den nakledilen diğer görüşte ise, pazara mal getirenlerle yol üstünde karşılayarak satım akdi yapmak batıl kabul edilmiştir. Ancak Hanbelîlerde tercih edilen görüş pazara mal getiren tüccarın muhayyerliği ile birlikte akdin sahih kabul edilmesidir.<sup>34</sup>

Şâfiî mezhebinde ise, pazara mal getiren tedarikçilerin pazar dışında karşılanmaları haram kabul edilmekle birlikte akid sahihtir. Ancak pazara mal getiren tacirler pazar fiyatlarını öğrendiğinde aldandığını anlarsa muhayyerdur. Dilerse akdi feshedebilir.<sup>35</sup> Şâfiî mezhebinde bu tür işlemlerin yasaklamasının hikmetleri içerisinde pazara mal getiren satıcının piyasa konusunda kandırılması gösterilmektedir. Pazar hakkında aldanmış tacirlerin piyasaya güvenleri kalmadığında farklı pazar arayışlarına yönelecekler ve o pazara mal arzı azalacaktır.<sup>36</sup> Ayrıca, pazara getirilmekte olan malları satın alanlar, o malları hemen piyasaya arz etmeyerek fiyatların artmasını bekleyeceklerdir. Bu durumda şehir halkı ihtiyaç duydukları ürünleri pahalıya satın almak zorunda kalacaktır.<sup>37</sup>

İslâm ekonomi sisteminde ticari malların pazar öncesinde satın alınmasının (telakkî'r-rukbanın) yasaklanma gerekçelerine bakıldığında üreticiye,

<sup>31</sup> Merginâni, *el-Hidâye*, 3: 54; İbnü'l- Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6: 478; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1981), 12: 212; Ekmeliüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Babertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 6: 479; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i'*, 5: 921.

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3: 185.

<sup>33</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 165.

<sup>34</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 165.

<sup>35</sup> Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 8: 219; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 63; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 3: 415; Takiyyüddîn es-Sübkî, *Tekmilâtü'l-Mecmû* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 12: 105.

<sup>36</sup> Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999), 5: 349.

<sup>37</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 5: 349.

tüketiciye, satıcıya ve topluma yönelik unsurlar taşıdığı görülmektedir.<sup>38</sup> Üretici pazar yerine gelmeden malını sattığında malın pazar fiyatını bilmeden alışveriş gerçekleşeceği için ürünlerini piyasa değerinden ucuza satarak zarara uğrayabilir. Ticari malları pazara gelmeden önce satın alamayan tüccarlar, aracılardan o malları pahalıya almak zorunda kalacakları için maliyetleri artarak, kâr marjları düşecek veya zarara uğrayabileceklerdir. Tüketiciler ise, malları ucuza alıp pahalı satan araçlar sebebiyle ihtiyaç duydukları malları pahalı almak zorunda kalacaklardır. Ayrıca ticari malların pazar öncesinde araçlar tarafından satın alınması tekelleşmeye neden olabilecektir. Bu durumda piyasaya mal arzı belirli kişilerin elinde toplanacağı için pahalılık oluşacak ve toplum zarar görecektir.<sup>39</sup>

Üretici veya tedarikçi ile tüketiciler arasında aracı olunmasının yasaklanmasının hikmeti, aracı zincirinden birisini kaldırmak<sup>40</sup> ürünlerin piyasa fiyatlarına yapılacak suni müdahalelerin önüne geçerek, piyasadaki arz talep dengesinin kendiliğinden oluşmasını sağlamaktır.<sup>41</sup> Bu sayede hem üretici hem de tüketici korunmuş olacaktır. Günümüzde hasat döneminde ürünlerin üreticilerden toptan satın alınarak depolanması ve piyasaya tedricen sunulmasının aynı kapsamda değerlendirilmesi gerektiği gibi; ürünlerin üreticiden tüketiciye ulaşıncaya kadarki aracı zincirinin çokluğu da telakkî'r-rukban kapsamında değerlendirilmelidir. Çünkü bu tür işlemlerde elde edilen ürünlerin satılmasından kârı, üreticiden daha çok araçlar elde etmekte, üretici daha hasat yerinde karşılanarak ürünleri satın alınmaktadır.<sup>42</sup>

### 1.3. Şehirlinin Köylü Adına Mal Satması

İslâm ekonomisinin piyasa fiyat dengesini temin etmek amacıyla koyduğu kurallardan birisi de şehirlilerin köylüler adına mal satmasının

<sup>38</sup> Osman Eskicioğlu, *İslâm ve Ekonomi*, 120

<sup>39</sup> Osman Eskicioğlu, *İslâm ve Ekonomi*, 120; Şevket Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2005), 222; Hamdi Döndüren, *Ticaret İlmihali*, 229; Fatih Turan, "İslâm Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2015), 79; İsmail Köksal, "İslâm İktisadının Temelleri", *Bilimname* 7 (2005), 81 (73-92).

<sup>40</sup> Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980), 388.

<sup>41</sup> Süleyman Ateş, "Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Getirdiği Ekonomik Düzen", 82; Hamdi Döndüren, "İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi", 121; İshak Emin Aktepe, "Nebevî Adalet: Hz. Peygamber'in Adalet Anlayışından Örnekler", *Din ve Hayat*, (2013), 15; Sinan Yılmaz, "İslâm Ekonomisinde Tüketiciyi Koruma ve Haksız Kazancı Önlemeye Yönelik Tedbirler ve Günümüz İslâm Topluluklarının Durumu", *1. Uluslararası İslâm Ekonomisi ve Finans Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Abdulkadir Atar (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 38.

<sup>42</sup> Hamdi Döndüren, "İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi", 121.



yasaklanmasıdır. Bu yasağın dayanağını Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "Hiçbir şehirli, köylünün malını satmasın" hadisi oluşturmaktadır.<sup>43</sup> Hz. Peygamber, pazara gelen malların yolda birkaç simsar tarafından karşılanıp satın alınarak, diğer esnaflara alıp satma imkânı bırakmayan tekellüğe ve ihtikâra dönük hiçbir uygulamaya müsaade etmediği gibi, köylünün mallarının simsarlarca halkın zararına yol açıcı şekilde tedricen satışına da müsaade etmemiştir.<sup>44</sup>

Akid teorisi açısından bakıldığında şehirlinin köylü adına satış yapmasında herhangi bir sakıncanın olmaması gerekir. Zira akid, in'ikad ve sıhhat şartları tamamlandığında sahih olarak vasıflandırılır.<sup>45</sup> Akdin sıhhatiyle ilgili bir problem olmadığına göre, Hz. Peygamber'in şehirlinin köylü adına satış yapmasını yasaklamasının piyasa fiyat dengesinin temini için olduğu anlaşılmaktadır.<sup>46</sup> Hz. Peygamber'den nakledilen bu hadisle ilgili İbn Abbas'ın açıklaması da bu yaklaşımı destekler mahiyettedir. İbn Abbas, şehirlinin köylü adına satış yapmasının yasaklanmasının onun adına simsarlık yapmasının yasaklanması anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>47</sup>

Nevevî (ö. 676/1277), rivayetle ilgili olarak *حاضر لئاد* ifadesinin sadece köyden gelenler için değil, şehre dışarıdan mal getiren yabancılar için de kullanıldığını söylemektedir.<sup>48</sup> İbn Kudâme de (ö. 620/1223) bu ifadenin köy veya bedevi ayrımı olmaksızın şehre dışarıdan mal getiren yabancıları kapsadığı görüşündedir.<sup>49</sup>

Şehirlinin köylü adına satışının engellenmesi ile üretici konumundaki kişilerin mallarını pazarda bizzat kendilerinin satması sağlanmış olacaktır. Bu sayede simsar konumundaki şehirli tüccar aradan çıkacağı için pazar fiyatları daha ekonomik olacaktır. Ayrıca aracılardan piyasaya müdahalesi asgariye ineceği için piyasa fiyatlarında suni artışlar oluşmayacak, tüketiciler de

<sup>43</sup> Buhârî, "Büyû", 58, 64, 68, 69, 70, 71; Müslim, "Büyû", 4, 11, 12, 18-21; Ebû Dâvûd, "Büyû", 45; Tirmizî, "Büyû", 17, 18; Muvatta, "Büyû", 96.

<sup>44</sup> Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, 389; Osman Eskicioğlu, *İslâm Ekonomisinde Gelir Dağılımı* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1979), 86.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1411/1990), 3: 310; Ebû Saîd Abdüsselâm b. Habîb et-Tenûhî es-Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1415/1994), 2: 86, 172; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1402/1981), 16: 181; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 101.

<sup>46</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 162.

<sup>47</sup> Müslim, "Büyû", 6 (1521).

<sup>48</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâc şerhu'l-Müslim* (Beirut: Dâru ih-yâ't-türâsî'l-arabi, ts.), 01: 164; Necîb el-Mutî'î, *Tekmilletü'l-Mecmû* (Beirut: Dâru'l-fikr, ts.), 13: 25.

<sup>49</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 162.

ihtiyaç duydukları ürünlere daha ucuza ulaşabileceklerdir. Bu durum hem üretici hem de tüketici açısından daha yararlıdır. Ancak simsarlar üreticilerin pazar satışlarını engelleyip onların ürünlerini ucuza alıp kendileri daha pahalıya satmaya başladığında piyasa fiyatlarında artış olacak hem üretici malını daha ucuza vermiş olacağı için zarar edecek hem de tüketici aynı ürünü daha pahalıya temin etmiş olacaktır.<sup>50</sup>

Fıkıh mezhepleri şehirlinin köylü adına simsarlık yapması konusuna akid teorisi açısından yaklaşmışlardır. Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde akidlerin in'ikad ve sıhhat şartlarının şeklen varlığı akdin sahih olması için yeterli görüldüğünden, şehirlinin köylüden ürün satın alıp pazarda satması sahihtir. Ancak piyasada oluşacak fiyat artışlarının tüketici ve topluma vereceği zararın yanı sıra Hz. Peygamber'in bu tür işlemlerin yasaklandığını ifade eden rivayetleri sebebiyle akid mekruh kabul edilmiştir.<sup>51</sup>

Şâfiî mezhebinde kabul edilen diğer bir görüşe göre ise piyasaya arz edilen malların gıda maddesi gibi insanların ihtiyaç duyduğu ürün olması, piyasayı etkileyecek oranda olması ve o günkü fiyat üzerinden hemen piyasaya sürülmesi halinde şehirlinin köylü adına satış yapması haram kabul edilmiştir.<sup>52</sup>

Mâlikî mezhebinde Hz. Peygamber'den nakledilen rivayet sebebiyle, şehirlinin köylü adına satım akdi yapması caiz görülmemiştir. Mâlikîler yasağın üreticinin aldanma riski sebebiyle getirildiği görüşündedirler.<sup>53</sup> Yasak olmasına rağmen akdin gerçekleştirilmesi durumunda feshin gerekli olup olmayacağı konusunda Mâlikîlerden iki farklı görüş nakledilmiştir. Bir grup feshi gerekli görürken diğer grup ise feshedilmeyeceğini savunmaktadır.<sup>54</sup>

Hanbelî mezhebinde şehirlinin köylü adına satış yapmasının geçerliliği konusunda ihtilaflar bulunmaktadır. Bunlardan ilki şehirlinin köylü namına satım akdi yapmasının caiz olduğu, yapılan akdin sahih olduğu görüşüdür. Bu görüş sahipleri, şehirlinin köylü adına satış yapmasının Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını bildiren rivayetlerin günün koşulları içerisinde belirli bir durum için söylendiği kanaatindedirler.<sup>55</sup> Diğer görüşte ise,

<sup>50</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 162.

<sup>51</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 63; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr*, 2: 26; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *Bahru'r-râik* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993), 6: 108.

<sup>52</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 63; Gazzâlî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 8: 217; Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 3: 414; Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 13: 20.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-Tahsîl*, 9: 309.

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3: 184.

<sup>55</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 162.

bu tür bir akid haram ve batıl kabul edilmiştir.<sup>56</sup> Ancak bunun için köylünün piyasa fiyatlarından haberdar olmaması, şehirlinin köylüden malları ticaret için alması, köylünün malını şehre getirirken hemen o günkü fiyat üzerinden satması, şehirlinin satın aldığı malları piyasaya sürmeyi geciktirmesinin toplumsal bir zarara yol açması gibi şartların oluşması gerekir.<sup>57</sup>

İbn Abbas'ın "Hiçbir şehirli, köylünün malını satmasın"<sup>58</sup> rivayetinden kastın simsarlık olduğunu söylemesi önemlidir. Bu tanımlama günümüzdeki aracı kuruluşları da kapsamına alacak niteliktedir. Bazı Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerin *خاضِرٌ لِيَادٍ* ifadesini sadece köylü olarak sınırlandırmaması, İbn Kudâme ve Nevevî gibi âlimlerin şehre dışarıdan mal getiren her yabancıncının bu kapsama dâhil edileceğini söylemesi günümüzdeki ticari zinciri tahlil etmemiz açısından önemlidir. Günümüzde *خاضِرٌ لِيَادٍ* ifadesinin yansıması üretim aşamasından sonra ürünlerin tüketicilere ulaştırılmasına aracılık eden komisyonculuk, kabzımallık, distribütörlük gibi isimlendirilen bir kurum haline gelmiştir. Üretici konumundaki köylüler, mallarını bizzat kendileri satmadıkları için evvela aracılık yapan komisyonculara mallarını satmaları gerekiyor. Komisyoncular da aynı malları pazar esnafına satıyor. Bazen mal pazara ulaşmadan önce birkaç el değiştirebiliyor. Bu durum da piyasalarda arz talep dengesi dışında suni bir fiyat artışına neden oluyor. Üretici mallarının pazar fiyatlarından çok düşük satılmasından dolayı zarar ettiğini söyleyerek üretimi azaltıyor. Tüketici ise malları çok daha pahalıya alarak zarar ediyor. Bu sebeple Hz. Peygamber, "İnsanları alışverişlerinde kendi hallerine serbest bırakınız. Allah insanları birbirinden faydalandırıp rızıklandırır"<sup>59</sup> hadisi çerçevesinde simsarlar gibi piyasaya dışarıdan müdahale eden dış unsurların engellenmesi önemlidir.

<sup>56</sup> Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hirakî, *Muhtasar* (Dârus'-sahabe, 1413/1993), 1: 68; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4: 163.

<sup>57</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfi* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1994), 2: 16; Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed ez-Zerkeşî, *Şerhu'l-Zerkeşî alâ metni'l-Hirakî* (Riyad: Mektebetü'l-Übeykan, 1413/1993), 3: 646.

<sup>58</sup> Buhâri, "Büyü", 58, 64, 68, 69, 70, 71; Müslim, "Büyü", 4, 11, 12, 18-21; Ebû Dâvud, "Büyü", 45; Tirmizî, "Büyü", 17, 18.

<sup>59</sup> Müslim, "Büyü", 6 (1522); Ebû Dâvud, "Büyü", 11.

## 1.4. İhtikâr

İslâm ekonomi sisteminin ticari muamelelerle ilgili getirdiği esaslardan birisi de ihtikâr yasağıdır. İhtikâr, bir malı değerinden pahalıya satmak amacıyla stoklamaktır.<sup>60</sup>

Hız Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen, "Her kim yiyecek maddelerini kırk gün saklarsa Allah ondan, o da Allah'tan uzak olur"<sup>61</sup>; "Malını çarşıya getiren, rızkını alır. Muhtekir ise lanetlenir."<sup>62</sup>; "Muhtekir, günahkârdır."<sup>63</sup>; "Müslümanların gıda maddesini ihtikâr eden kimseyi Allah, cüzzam ve iflas ile cezalandırır."<sup>64</sup>; "Kim fiyatların yükselmesini ümit ederek Müslümanlara ihtikâr yaparsa hata etmiştir."<sup>65</sup> rivayetleri ihtikârın yasaklandığını bildirir.

Hanefî mezhebinde ticari faaliyetlerde serbest piyasa esası kabul edilmekle birlikte bazı durumlarda devlete müdahale yetkisi tanınmıştır. Hanefî mezhebinde ihtikâr gıda maddeleriyle sınırlandırılmıştır. Mezhep içerisinde ihtikârın gerçekleşmesi için stoklanan malın nereden satın alındığı da önem arz eder. Ebû Yûsuf, her türlü ihtiyaç malzemesinde ihtikârın olabileceği görüşünü benimsemiş olsa da Hanefî mezhebinde üreticinin malında ihtikâr olmayacağı görüşü hâkimdir. Küçük bir şehirde veya küçük bir şehre yakın yerden satın alınıp stoklanan maddeler ihtikâr kapsamında değerlendirilirken, büyük bir şehirde satın alınıp stoklanan maddeler ihtikâr kapsamına dâhil edilmemiştir.<sup>66</sup> İmam Ebû Hanîfe şehir dışından getirilen gıda maddelerinin stoklanmasının ihtikâr kapsamında değerlendirilmeyeceği kanaatindedir. Çünkü şehirlinin hakkı şehir içerisinde satın alınıp stoklanan maddeler üzerinde taalluk eder. Ebû Yûsuf ise nakledilen iki görüşünden birisinde Ebû Hanîfe ile aynı kanaate sahip olmakla birlikte diğer görüşünde yarım millik mesafeden şehre getirilen maddelerde stok yapmanın ihtikâr kapsamına dâhil olacağını söyleyerek mekruh olduğunu bildirmiştir.<sup>67</sup>

İhtikârın zararının darlık ve bolluk anına, şehrin küçük veya büyük oluşuna göre değişmesi ve konuyla ilgili rivayetlerin harama izafesinin kesin

<sup>60</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4: 161; ; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 5: 129; Gazzâlî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 8: 216; Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 2: 64.

<sup>61</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 33.

<sup>62</sup> İbn Mâce, "Ticârât", 6.

<sup>63</sup> İbn Mâce, "Ticârât", 16.

<sup>64</sup> İbn Mâce, "Ticârât", 6.

<sup>65</sup> Müslim, "Musâkat", 130, 139; Ebû Dâvûd, "Büyû", 47.

<sup>66</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 4: 377; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4: 161; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 5: 129; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6:27.

<sup>67</sup> Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye,1424/2004), 7: 145.

olmaması gibi gerekçelerle ihtikâr Hanefî mezhebinde çoğunluğa göre mekruh kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>68</sup>

İhtikârla ilgili Hanefîlerde yer alan diğer bir görüş onun haram olmasıdır. İmam Muhammed'e ait olan bu görüş sonraki bazı Hanefîler tarafından da dile getirilmiştir. Zira Hz. Peygamber'den nakledilen rivayette muhtekirin lanetleneyeceği ifade ediliyor. Lanetlenme ise bir şeyin haram olmasını gerektirir. Ayrıca "Kim kırk gün gıda maddelerinde ihtikâr yaparsa Allah ondan o da Allah'tan beri olur" rivayetindeki tehdit de ihtikârın haram olmasını gerektirir.<sup>69</sup>

Hanefî mezhebinde ihtikârın gerçekleşmesi için malların ne kadar süre stokta bekletileceği konusunda iki farklı görüş vardır. Hz. Peygamber'den nakledilen "Her kim yiyecek maddelerini kırk gün saklarsa Allah ondan, o da Allah'tan uzak olur"<sup>70</sup> rivayeti sebebiyle yasak kapsamında değerlendirmek için ihtikâr kapsamındaki bir maddenin kırk gün stoklanmasını gerekli görmüşlerdir. Diğer görüşte ise süre bir aydır. Bir aydan daha az süre mal stoklamanın piyasalarda darlığa sebep olmayacağı söylenmiştir.<sup>71</sup> Ebû Yûsuf'un bu süreyi bir sene olarak belirlediği de rivayet edilmiştir.<sup>72</sup> Hanefî mezhebi içerisinde dile getirilen bir diğer görüşte ise, süre sınırlaması olmaksızın insanların sıkıntıya düşeceği herhangi bir süre içerisinde mal stoku yapmak ihtikâr olarak değerlendirilmiştir.<sup>73</sup> İhtikârın süresi için tayin edilen alt sınırın muhtekirin cezalandırılması için konulduğu belirtilmiştir. Kısa bir süre dahi insanların ihtiyaç duyduğu maddelerin piyasadan çekilerek stoklanması günah olarak nitelendirilmiştir.<sup>74</sup>

Hanefî mezhebinde İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den nakledilen görüşe göre, muhtekire devlet müdahalede bulunarak mallarını satışa sunmaya zorlayabilir. Malları piyasaya sürmemekte ısrarcı olanlar hapsedilerek tazir ile cezalandırılır.<sup>75</sup> Ebû Hanîfe'den ise konuyla ilgili iki farklı görüş nakledilmiştir. Birincisi muhtekirin mallarının satışa zorlanması hacr olarak

<sup>68</sup> Merginâni, *el-Hidâye*, 4: 377; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4: 161.

<sup>69</sup> Merginâni, *el-Hidâye*, 4: 377; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 5: 129.

<sup>70</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 33.

<sup>71</sup> Merginâni, *el-Hidâye*, 4: 377.

<sup>72</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-Hakâik*, 6: 28.

<sup>73</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 5: 129.

<sup>74</sup> Merginâni, *el-Hidâye*, 4: 377; Zeylâi, *Tebyînü'l-Hakâik*, 6: 28; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkam* (Beyrut: Daru İhyai'l-kütübü'l-arabi, ts.) 1: 322.

<sup>75</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 5: 129; Zeylâi, *Tebyînü'l-Hakâik*, 6: 28.

değerlendirilerek caiz görülmemiştir. İkincisinde ise, muhtekirin malları toplumsal maslahat gereği zorla satışa sunulabilir.<sup>76</sup>

Şâfiî mezhebinde ihtikâr, “Düşük fiyata satın alınan gıda maddelerini toplumun ihtiyaç duymasına rağmen fiyatların yükselme zamanına kadar piyasaya sürmemek” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>77</sup> Mezhep içerisinde ihtikârın haram değil mekruh olduğu görüşü<sup>78</sup> dile getirilse de Hz. Peygamber’den rivayet edilen muhtekirin lanetleneyeceği şeklindeki hadislerle<sup>79</sup> dayanılarak haram kabul edilmesi daha isabetli görülmüştür.<sup>80</sup> “Malını çarşıya getiren, rızkını alır”<sup>81</sup> hadisi ihtikâr içerisinde dâhil olmayacağı söylenmiştir.<sup>82</sup>

Hz. Peygamber’den nakledilen ihtikârla ilgili rivayetlerde<sup>83</sup> yiyecek maddelerine vurgu yapılması, Şâfiî mezhebinde ihtikârın gıda maddeleri ile sınırlı tutulmasına neden olmuştur.<sup>84</sup> İnsanların ihtiyaç duyduğu gıda maddeleri ihtikâr olarak değerlendirilirken, gıda maddesi olmakla birlikte insanların asli ihtiyaçları kapsamına dâhil edilmeyenler ise “iddihar” (depolama) kavramı ile izah edilerek bir sakınca görülmemiştir.<sup>85</sup> Ancak bazı maddelere aşırı ihtiyaç duyulduğu dönemde ihtikârın yiyecek maddeleri dışındaki malzemeler için de geçerli olabileceği görüşü de dile getirilmiştir.<sup>86</sup> Bu durum insanların acil ihtiyaç duyduğu her türlü maddeyi ihtikâr kapsamında değerlendirmenin Şâfiî mezhebine göre yanlış olmayacağı anlamına gelmektedir.<sup>87</sup>

İhtikâr için süre tayini yapılmayan Şâfiî mezhebinde muhtekirin mallarının zorla sattırılması hacr olarak değerlendirilmiştir. Ancak piyasada daralmanın yaşandığı kıtlık dönemlerinde muhtekirin mallarının zorla sattırılabilmesi de ifade edilmiştir.<sup>88</sup>

Mâlîkî mezhebinde her türlü ihtiyaç malzemesinde ihtikârın gerçekleştirilebileceği belirtilmiştir.<sup>89</sup> Gıda maddesi dahi olsa insanların temininde

<sup>76</sup> Zeylâi, *Tebiyînü'l-Hakâik*, 6: 28.

<sup>77</sup> Gazzâlî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 8: 216; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 64.

<sup>78</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 41; Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 13:45.

<sup>79</sup> İbn Mâce, “Ticârât”, 6.

<sup>80</sup> Gazzâlî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 8: 216; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 64.

<sup>81</sup> İbn Mâce, “Ticârât”, 6.

<sup>82</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 64; Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 13:45.

<sup>83</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 33.

<sup>84</sup> Gazzâlî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 8: 216; Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 13: 44.

<sup>85</sup> Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 13:45.

<sup>86</sup> Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 13:45.

<sup>87</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 64; Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 13:44.

<sup>88</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 64; Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 13: 48.

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-tahsil*, 7: 360.

güçlük yaşamadıkları bolluk zamanında stoklama yapmak ihtikâr olarak değerlendirilmemiştir.<sup>90</sup> Mâlikî mezhebinde dışarıdan pazara mal getirenler değil, şehirdeki malları satın alarak stoklayanlar muhtekir olarak adlandırılmıştır.<sup>91</sup> Çünkü şehirde bu maddelerin stoklanması fiyatların artmasına ve insanların bundan zarar görmesine sebebiyet verir.<sup>92</sup> Bununla birlikte zarar verme şartına bağlı olmaksızın herhangi bir malzemenin stoklanmasının ihtikâr sayılması gerektiği görüşü de dile getirilmiştir.<sup>93</sup>

İhtikârın gerçekleşmesi için belirli bir süre şartı getirmeyen Mâlikî mezhebinde piyasalarda istikrarın hâkim olduğu, toplumda ihtiyaç maddelerini temin etme konusunda sıkıntılar yaşanmadığı dönemlerde devletin tacirlere mallarını satışa sunmaları konusunda baskı yapması hacr olarak değerlendirilerek caiz görülmemiştir. Ancak, toplumda gıda temini konusunda sıkıntılar yaşandığında devlet başkanı muhtekirlere mallarını satışa sunmaları konusunda baskı yapabilir.<sup>94</sup>

Hanbelî mezhebinde ihtikâr haram kabul edilir. Ancak ihtikârın gerçekleşmesi için stoklanan malların temel gıda malzemesi olması gerekir. Katık maddeler olarak kabul edilen bal, helva, yağ gibi malzemeler ile hayvan yemlerinin stoklanmasında bir beis görülmediği nakledilmiştir.<sup>95</sup> Ayrıca "Dış piyasalardan pazara mal getiren rızıklanır, muhtekir ise lanetlenir"<sup>96</sup> hadisi gereği üreticinin kendi ürettiği malın bir kısmını stoklaması veya dış piyasalardan pazara mal getiren tüccarın malı stoklaması ihtikâr kabul edilmez.<sup>97</sup> Hanbelî mezhebinde ihtikârın gerçekleşmesi için insanlarda zarar ve sıkıntının oluşması gerekir. Ürünlerin stoklanmasının piyasa üzerinde hiçbir etkisinin görülmediği büyük yerleşim yerlerinde ihtikârdan söz edilemez. Bununla birlikte pazarlarda bolluğun oluştuğu dönemlerde stoklar sebebiyle piyasalarda darlık oluşmuyorsa küçük yerleşim yeri de olsa ihtikârdan söz

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-tahsîl*, 7: 360.

<sup>91</sup> Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi İbn Cüzey, *el-Kavânîni'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru'l-kalem, ts.), 1: 169.

<sup>92</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-tahsîl*, 7: 360; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Girnâfi, *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ Muhtasari'l-Halîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1994), 6: 254.

<sup>93</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-tahsîl*, 7: 360.

<sup>94</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-tahsîl*, 7: 360; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzîrî, *Şerhu't-Telkîn* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2008), 2: 1010.

<sup>95</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 167.

<sup>96</sup> İbn Mâce, "Ticârât", 6.

<sup>97</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2: 25.

edilemezken, piyasada daralmanın yaşandığı dönemlerde büyük şehirde dahi mal stoku ihtikâr olarak değerlendirilir.<sup>98</sup>

Günümüz İslâm hukukçuları içerisinde İmam Mâlik ve İmam Ebû Yûsuf'un dile getirdiği her türlü ihtiyaç malzemesinin stoklanmasının ihtikâr kapsamına dâhil edileceği görüşünü benimseyenler çoğunluktadır. Bu görüş sahipleri ihtikârla ilgili rivayetlerde yer alan gıda maddesinin örnek kabilinden olduğunu kabul ederler.<sup>99</sup> Klasik kaynaklarda yer alan kırk günlük süreyi ise bağlayıcı kabul etmezler. Bu yaklaşım tarzına göre, insanların ihtiyaç duyduğu çeşitli ürünleri darlık dönemlerinde kısa süre için dahi olsa piyasadan çekip stoklamak ihtikâr anlamına gelir.<sup>100</sup> Çünkü günümüz koşullarında ihtikârın gerçekleşmesi için bir ay ya da kırk günlük bir sürenin geçmesi gerektiğini söylemek piyasa koşulları ile bağdaşmayacaktır. Bugün sağlıktan enerjiye, gıdadan hayvan yemlerine kadar birçok maddede anlık arz daralmasının piyasaya zararı çok büyük olmaktadır. Örneğin, petrol ürünlerindeki stokun ihtikâr kapsamına dahil olması için bir ay beklemek toplumda büyük bir kaos oluşturur. Aynı şekilde sağlık sektöründe ilaç, serum gibi maddelerde yapılan stokun ihtikâr olarak değerlendirilmesi için kırk gün beklemenin meydana getireceği ölümcül zararların miktarı da büyük olacaktır. Dolayısıyla Hanefi mezhebi içerisinde ihtikârın oluşması için tayin edilen bir ay veya kırk günlük sürenin o dönemlerde zararının ortaya çıkması için geçmesi gereken ortalama süre olma ihtimali yüksektir. Günümüz koşullarında ise, ihtikâr için süre tayinini gereksiz gören Hanefiler dışındaki mezheplerin benimsediği görüş ekseninde hareket etmenin daha isabetli olacağı,<sup>101</sup> bu sayede ihtikârın sebep olacağı tekelleşme ve toplumsal zarar gibi etmenler minimize edileceği görüşü benimsenmiştir.<sup>102</sup> Ancak ihtikârın gerçekleşmesinde zamandan tamamen soyutlamak yerine topluma vereceği zarara göre bir değerlendirmenin yapılması daha uygun olacaktır. Bazı ürünlerden 40 gün mahrum olmak bir zarar ortaya çıkarmasa da bazılarında ise kısa bir süre mahrum olmak telafisi güç zararlara yol açabilecektir. Dolayısıyla ihtikârın oluşması için geçmesi gereken süre yerine oluşacak zarara endekslenmesi daha isabetli olacaktır.

<sup>98</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4: 167.

<sup>99</sup> Karadâğî, *İslâm İktisâdına Giriş*, 132; Hamdi Döndüren, "İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi", 120; Süleyman Ateş, "Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Getirdiği Ekonomik Düzen", 83.

<sup>100</sup> Hamdi Döndüren, "İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi", 120; Süleyman Ateş, "Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Getirdiği Ekonomik Düzen", 83; Aslan – Koçal, "İslâm Kaynaklarında Devlet ve Ekonomi Düşüncesi: Teolojik, Tarihi ve Felsefi Bir Çerçeve", 39.

<sup>101</sup> Zeki Uyanık, "İslâm Hukukunda İhtikâr", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 16 (2010), 444.

<sup>102</sup> İsmail Köksal, "İslâm İktisadının Temelleri", 80.



## 2. İSLÂM EKONOMİ SİSTEMİNDE PİYASA İSTİKRARINI TEMİN İÇİN DEVLETİN MÜDAHALESİ

İslâm ekonomi sisteminde, ürünlerin piyasa fiyatlarının serbest bir şekilde, arz ve talep dengesi kapsamında belirlenmesi prensibi benimsenmiştir. Bu sistemde, ticaret serbest rekabet şartlarına uygun olarak gerçekleşecektir. Bu kapsamda Hz. Peygamber döneminden itibaren, pazarlarda serbest bir şekilde ticari faaliyette bulunma imkânı sunulmuştur. Alışverişte bulunmak isteyen taraflar açısından kısıtlama sayılacak uygulamaların yapılmasına müsaade edilmemiştir. Ayrıca, piyasada oluşabilecek fiyat dalgalanmaları da arz-talep dengesi kapsamında piyasa şartları içerisinde değerlendirilerek, fiyatlara müdahalede bulunmak tercih edilmemiştir.<sup>103</sup> Bununla birlikte tekelleşmelerin piyasayı daraltması, ihtikârın ortaya çıkması ve suni fiyat artışlarının görülmesi halinde devletin piyasaya müdahalesi de kaçınılmazdır.<sup>104</sup> Piyasa müdahalesi rekabet şartlarını sağlamak, tüketicilerin aldatılmasını engellemek ve spekülatif fiyat artışlarını durdurmak maksadıyla yapılır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), fiyat artışları sebebiyle piyasaya müdahale talebi karşısında “Hiç şüphesiz, fiyatları tayin eden, değiştiren ve artıran Allah'tır. Kıyamet gününde, can ve mal hususunda bana karşı hak iddiasında bulunulmasını istemem.”<sup>105</sup> sözüyle serbest piyasa ekonomisine dikkat çekmiş, piyasa fiyatlarını belirlemekten kaçınarak esnafı ticari faaliyetlerinde serbest bırakmayı tercih etmiştir. Bu sayede serbest rekabet anlayışını piyasalara yerleştirmek istemiştir.<sup>106</sup> Hz. Peygamber'den fiyatlara müdahale talebinin, ticari ahlakın topluma hâkim olduğu, üretici ve tüketicilerin istismar edilmediği, ihtikârın görülmediği bir ortamda istendiği göz ardı edilmemelidir.<sup>107</sup> Piyasa fiyatlarına müdahale edilmeyeceği anlayışı, diğer ekonomik sistemlerde kabul edilen “bırakınız yapsınlar” teorisinin benimsendiği anlamına gelmemelidir. Ticari ahlakın bozulmasıyla birlikte suni fiyat artışlarının yaşandığı ve

<sup>103</sup> Abdullah Çolak, “İslâm'ın İktisâdî Prensipleri”, 43; Fatih Turan, “İslâm Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması”, 79; Şevket Topal, “İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler”, 215.

<sup>104</sup> Muhammed Nejatullah Siddiki, “Ekonomide Devletin Rolü İslâmî Bir Bakış Açısı”, trc. Faruk Taşçı (İstanbul: İktisat Yayınları, 2018), 3; Ömer Faruk Habergören, *İslâm Hukukunda Sermaye ve Sermaye Hareketleri* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2005), 161; Fatih Kazancı, “Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslâm Ekonomisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz”, 170.

<sup>105</sup> İbn Mâce, “Ticaret”, 27; Ebû Dâvud, “Büyû”, 49; Tirmizî, “Büyû”, 73.

<sup>106</sup> Hamdi Döndüren, “İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklam-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi”, 119; Ali İhsan Samurkaş, *Türkiye'de ve Hz. Muhammed Döneminde Enflasyon Düşüncesi* (Ankara: Rehber Yayınları, 1993), 433; Rasih Demirci, *Ekonominin Temelleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 85.

<sup>107</sup> Hamdi Döndüren, “İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklam-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi”, 119.

serbest rekabet ilkesinin oluşmadığı dönemlerde devletin fiyatlara müdahalesi caiz görülmüştür.<sup>108</sup> Dolayısıyla İslâm ekonomisinde devlet, üretim ve pazarlamanın önündeki engelleri kaldırmak, özel mülkiyetin yanı sıra toplumsal menfaatleri de muhafaza etmekle görevlidir. Bunu gerçekleştirmek için de üretici, tüccar ve tüketicilerin menfaatlerini koruyucu tedbirler alınmıştır. Bu tedbirlerle insanların menfaatlerinin korunmasıyla birlikte piyasa fiyat istikrarının muhafazası da hedeflenmiştir. Üretici ile tüketicinin doğrudan buluşmasını ve pazara mal sirkülasyonunu engelleme amacıyla olan girişimlerin kaldırılması bu tedbirlerden bazılarıdır.<sup>109</sup>

İslâm hukukunda devletin fiyatlara müdahalesi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefî mezhebinde, kişisel özgürlük ön plana çıksa da toplumsal maslahatın gerektirdiği durumlarda devletin piyasaya müdahalesi kabul edilmiştir.<sup>110</sup> İmam Ebû Hanîfe piyasa fiyatlarına devlet müdahalesine mesafeli yaklaşmayı tercih etmiştir. Suni fiyat artışlarının olduğu, kamu zararının başka bir yolla engellenmesinin mümkün olmadığı dönemlerde devletin fiyat sınırlaması yapmasına izin verilebileceğini söylese de tüccarın belirlenen fiyatta satış yapmaya zorlanamayacağı kanaatindedir. Örneğin ihtikârda bulunan kişinin mallarının zorla sattırılmasını caiz görmemiştir. Muhtekirin hapis cezası dâhil çeşitli şekillerde cezalandırılabilmesi ancak, mallarının zorla sattırılmayacağı kanaatindedir. İmam Ebû Hanîfe, tüccarı satışa zorlamanın hür, akıl-baliğ kişiyi hacr (hukuki tasarrufların engellenmesi) etmek anlamına geleceğini söyleyerek bunu caiz görmemiştir.<sup>111</sup> Kur'an-ı Kerim'de "Ey Mü'minler rızaya dayalı bir ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin" (Nisa, 4/29) ayeti ile kendi iradeleri dışında kişilerin ticarete zorlanamayacakları bildirilmiştir.<sup>112</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'den nakledilen "Kişinin malı onun rızası olmaksızın bir başkasına helal olmaz." ve "Hiç şüphesiz, fiyatları tayin eden, değiştiren ve artıran Allah'tır..."<sup>113</sup> rivayetleri devletin istediği bedelden tüccara zorla satış yaptırmasının caiz olmadığını gösterir.<sup>114</sup> İmam Muhammed ise, muhtekirin mallarının zorla piyasaya

<sup>108</sup> Hamdi Döndüren, "İslâm Hukukuna Göre Akdin Fesinden Doğan Tazminat, Rekabet, Rekâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi", 119.

<sup>109</sup> Şevket Topal, "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler", 222.

<sup>110</sup> Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 12: 217, 219; Zeylâi, *Tebyînü'l-Hakâik*, 6: 28.

<sup>111</sup> Mevsîli, *el-İhtiyâr*, 4: 161.

<sup>112</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 5: 129.

<sup>113</sup> İbn Mâce, "Ticârât" 27; Ebû Dâvud, "Büyû" 49; Tirmizî, "Büyû" 73.

<sup>114</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 5: 129; Damad Efendi, *Mecma'u'l-Enhûr*, 2: 548; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6: 400.

sürdürülebileceği görüşündedir. Muhtekirin fiyatlar hususunda insanları aldatmasına müsaade edilmeyeceği gibi, kendi haline de bırakılması söz konusu olmaz.<sup>115</sup>

Hanefiler içerisinde tüccara veya muhtekire belirlenen fiyat üzerinden mallarının zorla sattırılması konusunda farklı görüşler olsa da, suni fiyat artışları neticesinde oluşan kamu zararı gerekçesiyle devletin fiyatlara müdahalesine izin verilmiştir. Hatta toplumsal sıkıntı ileri boyutlara ulaştığında devlet zorunluluk sebebiyle muhtekirin mallarına el koyarak halk arasında dağıtımını yapabilir. Ancak bu zaruret miktarınca sınırlı olmalıdır.<sup>116</sup>

Şâfiî mezhebinde piyasanın fiyat istikrarının sağlandığı ve ürünlerin bol olduğu zamanlarda tes'îr (fiyat tespiti/ kontrolü) caiz görülmemiştir. Çünkü böyle bir ortamda devletin fiyat belirlemesi hacir anlamına gelir.<sup>117</sup> Ancak pazar daraldığında ve piyasada suni fiyat artışları olduğunda devletin piyasaya müdahalesi konusunda Şâfiîlerde iki farklı yaklaşım benimsenmiştir.<sup>118</sup> Birinci yaklaşım mezhebin genel ilkelerine aykırı da olsa caiz olmasıdır. Buna delil olarak Hz. Ömer'in Hâtıb b. Ebî Beltea'ya söylediği nakledilen<sup>119</sup> ürünlerin fiyatlarını mevcut piyasa fiyatına yükseltmesi veya pazarı terk etmesi ifadesi gösterilir.<sup>120</sup> Ayrıca Hz. Ali'nin gıda maddeleri ile ilgili tavan fiyat uygulamasına riayet etmeyenlerin mallarını yaktığı yönündeki rivayet de delil olarak nakledilmiştir.<sup>121</sup> Tüccarın ürününü normal pazar fiyatlarına göre satışa sunması gerekiyor. Şayet bunu yapmıyorsa devlet ürünlerin piyasa değerleri ile satışının yapılması konusunda müdahalede bulunabilir. Bu haram kılınan tes'îr kapsamında değerlendirilmez.<sup>122</sup> Ancak devletin fiyatlara müdahalesini caiz görenler bunu piyasa istikrarının bozulduğu dönemlerde insan ve hayvan gıda maddeleri ile sınırlı tutmuşlardır.<sup>123</sup> Devlet fiyatlara müdahale ettiğinde bu karara uyulması zorunludur. Aksi halde kişi tazir ile cezalandırılır. Devletin belirlediği fiyat dışında yapılan alışverişin sahih olup olmayacağı

<sup>115</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i'*, 5: 129; Mevsîli, *el-İhtiyâr*, 4:161.

<sup>116</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i'*, 5: 129; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, 6: 28.

<sup>117</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 408.

<sup>118</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-metlab fi dirâyeti'l-mezheb*, 6: 63; Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 3: 413

<sup>119</sup> Mâlik, *Muvatta*, 4: 942(2399. rivayet)

<sup>120</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-metlab fi dirâyeti'l-mezheb*, 6: 63; Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 3: 413.

<sup>121</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 408.

<sup>122</sup> Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 3: 413; Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*, 13: 29.

<sup>123</sup> Gazzâlî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 8: 217; Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 3: 413; Rafîi, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, 4: 127.

konusunda ise farklı görüşler olmakla birlikte tercih edilen görüş akdin sahih olmasıdır.<sup>124</sup>

Şâfiî mezhebi içerisinde kabul edilen diğer bir görüş ise tes'îrin hiçbir şekilde caiz olmadığıdır.<sup>125</sup> Hatta devletin piyasaya müdahale ederek fiyat belirlemesinin haram olduğu da söylenmiştir. Zira Kur'an, "Allah kullarına karşı latiftir. Dilediğini rızıklandırır." (Şûra, 19) ayetiyle insanların kazançlarının Allah'ın takdirinde olması gerektiğini ifade eder. Fiyat belirleme ise kişiyi hacr altına almak anlamına gelir.<sup>126</sup> Hz. Peygamber'in fiyatlara müdahale talebi üzerine fiyatları tayin edenin Allah olduğunu bildiren rivayeti<sup>127</sup> de devletin piyasa fiyatlarına müdahale edemeyeceğini gösterir.<sup>128</sup> Ayrıca İbn Beltea rivayetinde Hz. Ömer yaptığı müdahaleyi kazâi veya diyani bir uygulama olarak tanımlamayıp, halkın menfaatine uygun olacağı kanısına sahip olduğu için müdahale ettiğini belirterek istediği fiyattan satış yapmakta İbn Beltea'yı serbest bırakmıştır. Bu durum piyasa fiyatlarına müdahalenin caiz olmadığını gösterir.<sup>129</sup> Şâfiî mezhebi içerisinde devletin piyasa fiyatlarına müdahalesini caiz görmeyenler yukarıda yer verilen Hz. Ali rivayetini ise sahih görmemişlerdir.<sup>130</sup> Zira başka bir rivayette Hz. Ali fiyatların piyasanın altında tutulduğunu gördüğünde ceza uygulamaksızın sadece uyarı da bulunmayı tercih etmiştir.<sup>131</sup>

Şâfiî mezhebi içerisinde devletin müdahale yetkisini sadece ihtikâra has kılanlar da vardır.<sup>132</sup> İhtikâr dışında devlet piyasaya müdahale ederek fiyat belirlemesi, ikrah altında satış anlamına geleceği için batıl kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Ümmetimden hata, unutma ve zorlandıkları şey kaldırılmıştır." hadisi ikrah altında yapılan akidlerin batıl olmasını gerektirir. Dolayısıyla da devlet müdahalesi ile yapılan akidler de batıl olacaktır.<sup>133</sup> Ancak devlet fiyatları belirledikten sonra satış hususunda serbest bırakırsa

<sup>124</sup> Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 3: 414.

<sup>125</sup> Nevevî, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 3: 413; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2: 39; Rafiî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, 4: 127.

<sup>126</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 410.

<sup>127</sup> İbn Mâce, "Ticaret", 27; Ebû Dâvud, "Büyü", 49; Tirmizî, "Büyü", 73.

<sup>128</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2: 63

<sup>129</sup> Cüveynî, *Nihâyetü'l-metlab fî dirâyeti'l-mezheb*, 6: 63; Müzenî, *Muhtasarü'l-Müzenî*, 8: 191; Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 407.

<sup>130</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 410

<sup>131</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 410

<sup>132</sup> Necîb el-Mutî'î, *Tekmilletü'l-Mecmû*, 13: 29; Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 410.

<sup>133</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 411.

alışveriş caizdir. Tüccar fiyatlar hususunda baskı altında kaldığını söylerse durum değişir.<sup>134</sup>

Mâlikî mezhebinde ise, piyasadaki suni fiyat artışları toplumsal bir zarara sebebiyet vermeye başladığında devlet fiyatlara müdahale edebilir. Piyasada istikrarın sağlandığı ortamlarda ise devletin müdahalesi caiz değildir.<sup>135</sup> Suni fiyat artışı ile piyasa istikrarını bozan kişilerin pazardan men edilmesini İmam Mâlik uygun görmemiştir. Bununla birlikte İmam Mâlik'ten nakledilen rivayetlerde Hz. Ömer'in Hatib b. Beltea'yı pazardan çıkarmasını delil göstererek piyasa fiyat istikrarını bozanların, uyarılara rağmen bu tutumlarından vaz geçmezlerse pazardan uzaklaştırılabileceklerine dair görüş de nakledilmiştir.<sup>136</sup> Şayet pazardan men edilme şıkkı tercih edilmez ise, onların belirlediği fiyatlar normal piyasa fiyatlarına indirilebilir.<sup>137</sup> Fiyat belirlenmesinin ardından piyasada bu kurala uymayanlar pazardan men edilir. Piyasaya müdahale edilebilecek ürünler ölçü ve tartıyla satışa sunulanlarla (misli olanlar) sınırlandırılmıştır.<sup>138</sup>

Hanbelî mezhebinde piyasa fiyatlarına devletin müdahalesi haram kabul edilmiştir.<sup>139</sup> Hz. Peygamber'den fiyatları tayin edenin Allah olduğunu bildiren rivayet<sup>140</sup> tes'îrin yasaklanmasının dayanağını oluşturur. Hanbelî mezhebinin bir diğer dayanağı da insanların anlaştıkları bedeller üzerinden satım akdi yapma yetkisinin ellerinden alınmasının zulüm olarak kabul edilmesidir. Zulüm ise haramdır. Ayrıca mallarını istedikleri fiyatla satamayacağını bilen tüccarlar o pazara mal getirmeyi bırakacağı için piyasalarda pahalılığa sebep olunacaktır. Bu sebeplerle tes'îr caiz görülmemiştir.<sup>141</sup> Hanbelî mezhebi devletin piyasaya müdahale ederek bir fiyat belirlemesinin ardından buna muhalefet edenleri tehdit etmesini ikrah kapsamına alarak akdi batıl görür. Ancak suni fiyat artışlarını engellemek için toplumsal maslahat gereği

<sup>134</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 411.

<sup>135</sup> Nemerî, *El-Kâfi fi fûrû'î'-Mâlikiyye*, 2: 730

<sup>136</sup> Nemerî, *El-Kâfi fi fûrû'î'-Mâlikiyye*, 2: 730; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 1: 169.

<sup>137</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-Tahsîl*, 9: 355

<sup>138</sup> Ömer et-Temîmî, *Şerhu't-Telkîn*, 2: 1013.

<sup>139</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 164; Ebû İshâk Burhânüddîn b. Müflîh b. İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997), 4: 47.

<sup>140</sup> İbn Mâce, "Ticârât", 27; Ebû Dâvud, Büyû' 49; Tirmizî, Büyû' 73.

<sup>141</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2: 25; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4: 164.

tüccarların piyasa fiyatlarında satışa zorlanmasının caiz olacağı da ifade edilmiştir.<sup>142</sup>

İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve muasır bazı fakihlere göre, ihtikâr ve tekelleşmeler neticesinde suni fiyat artışlarıyla birlikte toplumsal zararların olduğu dönemlerde devletin normal piyasa fiyatları (emsal fiyat) üzerinden pazar fiyatlarına müdahale etmesi vaciptir.<sup>143</sup> Çünkü suni fiyat artışlarına rağmen piyasalara müdahale etmemek halka zulmetmek anlamına gelir. Piyasaları değiştirenin Allah olduğunu bildiren hadis<sup>144</sup> piyasa istikrarının sağlanmış olduğu bir dönemde fiyatlarda arz eksikliği veya talep fazlalığı gibi sebepten kaynaklanan pahalılık esnasında söylenmiş bir sözdür. Dolayısıyla bu durum tekelleşme, ihtikâr gibi nedenlerle suni fiyat artışlarının olduğu bir dönem için geçerli değildir.<sup>145</sup> İbn Kayyim birlik, oda gibi esnaf kuruluşlarına bazı ürünlerin satışı konusunda imtiyazlar tanınarak onların piyasada tekelleşerek diledikleri fiyattan satış yapmalarını yeryüzünde fesat çıkarmak, zulüm ve isyan olarak adlandırır. Bunların sattıkları ürünler için devletin tavan fiyat belirlemesinin gerekliliği konusunda ilim ehlinin ihtilafının olmadığını belirtir. Çünkü bu tür kuruluşlar üyelerinin menfaati için halkın zararını göz ardı ederek ellerindeki ürünlerin başkaları tarafından satışa sürülmesine izin vermezler. Bu durum ise o ürünlerden satmak isteyen esnafra hem de müşterilere zulüm anlamına gelir. Ayrıca söz konusu ürün kalemlerinde tekelleşme olacağı için suni fiyat artışları neticesinde pahalılık oluşacak ve piyasa istikrarı bozulacaktır.<sup>146</sup>

Günümüz araştırmacılarından Celal Yeniçeri, Hz. Peygamber döneminde fiyatlara doğrudan müdahale yerine dolaylı müdahale edildiğine işaret ettikten sonra günümüzde olması gereken piyasa politikasını şu şekilde anlatıyor: “Eşyanın fiyatına müdahale etmeden çok daha önce, onun satışa arz edildiği pazarı ıslah etmek, alım ve satım işlerine bir düzen vermek ve bunları kanunlara bağlayıp boşlukları da ahlaki kaidelerle doldurmak gerekir.

<sup>142</sup> İbn Müflîh, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, 4: 47; Ebû'l-Hasan Alâüddîn b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-türâsi'l-Arabi, ts.), 4: 388; Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî el-Makdisî, *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'* (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 2: 77

<sup>143</sup> İbn Teymiyye, *el-Mecma'u'l-fetava* (Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd, 1416/1995), 28: 77; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Turuku'l-hükmiyye fi siyaseti's-şer'iyye* (Kahire: Mektebetü Daru'l-beyan, ts.), 1: 206; Muhamed b. Ahmed Salih, “et-Tes'ir fi nazari Şeriatü'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Buhu-si'l-İslâm* 4 (1395/1975): 235.

<sup>144</sup> İbn Mâce, “Ticârât”, 27; Ebû Dâvud, “Büyû”, 49; Tirmizî, “Büyû”, 73.

<sup>145</sup> İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1: 22; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Turuku'l-hükmiyye fi siyaseti's-şer'iyye*, 1: 206.

<sup>146</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Turuku'l-hükmiyye fi siyaseti's-şer'iyye*, 1: 207.

Her türlü olumsuz müdahalelerden arındırılmış bir pazarda malın kazandığı değer onun gerçek fiyatıdır. Şayet bu fiyatlara müdahale etme zarureti doğmamışsa, iktisat kanunları çerçevesinde hareket etmek gerekir.”<sup>147</sup>

Cengiz Kallek ise, günümüzde ticari faaliyetler aşırı ve süregelen bir pahalılık sebebiyle toplumsal düzeni bozacak bir vaziyete büründüğünde devletin doğrudan fiyat belirleme yoluna gitmesi yerine vergi muafiyetinin dâhil olduğu üretim ve ithalatı teşvik paketleri ile, fiyat artışı yaşanan ürünlerde ihracat kısıtlaması vb. önlemlerle piyasaya mal arzında bulunmasının tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu önlemler bir sonuç getirmeyecekse temel mal ve hizmetlerin fiyatlarında geçici müdahalelerde bulunulabilir. Tes'îre konu olacak mal ve hizmetlerde toplumsal fayda dikkate alınarak çerçevenin geniş tutulması maslahata daha uygun olacaktır.<sup>148</sup>

İslâm ekonomi sisteminde bireysel özgürlüğün bir sonucu olarak akid serbestisi ilke olarak kabul edilmiştir. Devlet başkanı toplumsal maslahatı, kişisel çıkarlara önceliktir. Müşteri malı ucuza almak, tüccar kazancını artırmak ister devlet toplumsal maslahatı düşünerek ikisi arasında dengeyi sağlamalıdır.<sup>149</sup> Piyasa istikrarının sağlandığı dönemlerde devletin fiyatlara müdahale etmesi asıl unsur olmakla birlikte piyasalarda spekülâtif müdahalelerle daralmanın olduğu, fiyatlarda suni artışların yaşandığı dönemlerde devlet müdahalesi kaçınılmaz olacaktır. Hz. Ömer'in pazar piyasasının daraldığı bir dönemde suni fiyat artışlarını engellemek için Suriye, Mısır ve Filistin'den Medine'ye mal ithalatında bulunarak piyasada arz ve talep dengesini oluşturması da bu anlayışı teyit etmektedir.<sup>150</sup> Muhtekirlerle de mücadele eden Hz. Ömer'in “Pazarımızda ihtikârâ yer yoktur. Yaz ve kış dışarıdan pazara mal getirenler Ömer'in misafirleridir. Allah'ın istediği şekilde mallarını pazarda satsınlar.”<sup>151</sup> ifadeleriyle spekülâtif hareketleri önleme adına pazarı ıslah çalışmaları yaptığı görülmektedir.<sup>152</sup> Muhammed Ebu Zehra devletin gerekli durumlarda mal alım-satımında bulunarak piyasaya müdahale edebileceğini söylemiştir. Bu sayede hem mülkün belirli kişiler elinde

<sup>147</sup> Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, 381.

<sup>148</sup> Cengiz Kallek, “Narh Konusuna Yeniden Bakış”, 266.

<sup>149</sup> Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 5: 410.

<sup>150</sup> Cengiz Kallek, “İhtikâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 563.

<sup>151</sup> Mâlik, Muvatta, “Büyû”, 24.

<sup>152</sup> Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, 311.

tekelleşmesi engellenmiş olunacak hem de üretici ve küçük esnaf muhafaza edilecektir.<sup>153</sup>

Mezheplere bakıldığında piyasa istikrarının sağlandığı bolluk zamanlarında gıda dışındaki ürünlerin fiyatlarına müdahale edilmemesi prensip olarak benimsenmiştir. Ancak pazar daralıp piyasa istikrarı bozularak fiyatlar artmaya başladığında devletin müdahalesi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Devletin fiyatlara yönelik müdahalesi ile ilgili farklı görüşlerin merkezinde, kamu maslahatı ile birey özgürlüğü ve maslahatı arasındaki tercih yer almaktadır. Devletin fiyatlara müdahalesinde kamu yararının yer aldığını düşünenler bunu caiz görürler.<sup>154</sup> Mecellede devletin toplumsal meselelerle ilgili yapacağı tasarruflarda maslahatın esas alınması kaideleşmiştir. Suni fiyat artışlarını engelleme hususunda başka bir çare kalmadığı dönemlerde devlet piyasa fiyatlarına müdahalede bulunabilecektir. Bu müdahalenin ölçüsü ve şekli, zaman ve koşulların değişimiyle birlikte değişiklik gösterecektir. Ancak devlet müdahalesi ile fiyat sınırlamaları İslâm ekonomi sisteminin tabii bir ilkesi değil, adalet ve maslahat ilkeleri gereği zaman zaman başvurulacak tedbirdir.<sup>155</sup> Bu sınırlamalarda ölçü ise “Zaruretler kendi miktarınca takdir olunur”<sup>156</sup> ilkesi gereği belirlenecektir.<sup>157</sup>

Devlet sadece pahalılık zamanında fiyatlara müdahale ile değil istikrar kazanmış piyasa fiyatlarını denetim altında tutarak onların sebepsiz yere değişmelerine de müsaade etmeyecektir.<sup>158</sup> Hz. Peygamber döneminden itibaren piyasalarda istikrarın sağlanması için tedbirler alınmış, suni fiyat artışlarına neden olacak ihtikâr, şehirlinin köylü adına satışı, telakki’r-rukban gibi uygulamalar yasaklanırken, ürünlerin pazar zincirindeki halkaları daraltılmaya çalışılmıştır. Üreticiye simsarlık yerine, mallarını doğrudan pazara ulaştırıcı imkânlar sunulması istenmiştir. Simsarların, aldıkları malları tedricen piyasaya sürüp arz talep dengesini bozarak fiyat artırma çabaları yasaklanmıştır. Hz. Peygamber’den (s.a.s.) nakledilen “Kim Müslümanlara karşı fiyat artırmak için onların fiyatlarından bir şeye müdahale ederse, kıyamet günü

<sup>153</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm’da Sosyal Dayanışma*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı-Osman Eskicioğlu (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1985), 114.

<sup>154</sup> Cengiz Kallek, “Narh”, 32: 388.

<sup>155</sup> Halit Çalış, “İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları”, 272.

<sup>156</sup> Mecelle, Mad. 22.

<sup>157</sup> Muhammed Hâşim Kemâlî, “İslâm Hukukunda Tes’ir (Fiyat Kontrolü)”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (1994), 52; Ömer Faruk Habergetiren, “İslâm Hukukunda Gelirin Topluma Yayılması İçin Getirilen Düzenlemeler”, *Proceedings of 1st International Conference on Scientific Cooperation for TheFuture in the Social Sciences*, ed. Yılmaz Bayar (Uşak: Uşak Üniversitesi, 2016), 468.

<sup>158</sup> Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, 375.



Allah'ın onu ateşten bir kemik üzerine oturtması hak olur."<sup>159</sup> rivayeti ile karaborsacılık, zengin tüccarların şehre mal getiren tedarikçilerin mallarını satın alarak sermayesi az olan esnafın alım satımdan mahrum bırakılması, şehirdeki simsarların üreticilerden veya dışarıdan mal getirenlere aracılık yaparak fiyatlar üzerinde saltanat kurmaları yasaklanmıştır.<sup>160</sup> Ayrıca Hz. Peygamber döneminde gıda maddelerinin pazarın üst kısmından alıp, bulunduğu yerden başka bir yere nakletmeden satanların uyarılması,<sup>161</sup> pazar öncesi toptan malları alıp, olduğu yerden satanların tazirle cezalandırılması gibi uygulamalar<sup>162</sup> üretilen malın tüketiciye ulaşmasında hiçbir emeği, katkısı olmayan aksine zararı olan muamelelerin yasaklandığını gösterir.

Üreticiden tüketiciye kadar uzanan alışveriş zincirinden hiçbir emeği olmayan kişilerin çıkarılarak zincir kısaltılmalıdır. Tüketiciye kadar uzanan bu zincirde bir şeyin emek veya değer anlamına gelmesi için malın vasfı, miktarı, kalitesi veya tüketiciye ulaştırmasına katkı sağlaması gerekir. Aksi halde malın maliyetini ve fiyatını artırarak zarara yol açmaktan başka bir işe yaramayan aracı konumuna düşer. Hz. Peygamber'in pazarlardan nehyettiği grup da bunlardır.<sup>163</sup> Günümüz koşulları açısından baktığımızda imalat ile pazarlamanın ayrı bir sektör haline geldiği görülmektedir. Birçok üründe imalatçılar büyük tedarikçi tüccarlar aracılığıyla, onlar distribütörler aracılığıyla, distribütörler de simsarlar aracılığıyla, simsarlar ise market, mağaza ve pazarcılar aracılığıyla ürünleri tüketiciye ulaştırmaktadırlar. Aracılar, ürünlerin tüketicilere ulaşmasında kolaylık sağlasa da tekelleşme, karaborsa gibi arz talep dengesini bozucu unsurlarla üreticiden çok daha fazla kazanıyor olmaları toplumsal sorunlara yol açmaktadır. Ürettiği maldan aracı ve satıcılar kadar kazanç sağlayamayanlar üretimde düşüşe, dolayısıyla da arz azlığına ve pahalılığa yol açabilecektir.

## SONUÇ

İslâm'ın ilk dönemlerinde piyasa istikrarını temin için manipülatif işlemlere yönelik alınan tedbirlerin değerlendirmesine yer verdiğimiz bu çalışmada şunları söylemek mümkündür:

İslâm ekonomi sisteminde akidlerin kuruluşunda irade hürriyeti benimsenmiş, karşılıklı rızaya dayalı ticaret dışında başkalarına ait malların

<sup>159</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, 33: 425 (20313. rivayet)

<sup>160</sup> Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, 397.

<sup>161</sup> Buhari, "Büyû", 72.

<sup>162</sup> Buhari, "Büyû", 73.

<sup>163</sup> Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, 400; Süleyman Ateş, "Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Getirdiği Ekonomik Düzen", 82.

batıl yollarla elde edilmesi yasaklanmıştır. Ancak akid kurma hürriyetinin piyasa fiyat istikrarını, arz talep dengesini ve toplumsal düzeni bozucu gayelere yönelik kullanılmasına müsaade edilmemiştir.

İslâm ekonomi sisteminde asıl hedef toplumsal refahtır. Devlet toplumsal refahı temin etmek için sadece pahalılık zamanında fiyatlara müdahale ile değil, fiyat istikrarının sağlandığı dönemlerde de piyasaları denetim altında tutarak spekülâtif oluşumlara fırsat vermeyecektir. Bu bağlamda Hz. Peygamber döneminden itibaren piyasalarda istikrarı temin için tedbirler alınmış, suni fiyat artışlarına neden olacak ihtikâr, şehirlinin köylü adına satışı, neceş ve telakki'r-rukban gibi uygulamalar yasaklanırken, ürünlerin pazar zincirindeki halkaları daraltılmaya çalışılmıştır.

Mezheplerinin ihtikâr, neceş, şehirlinin köylü adına satışı ve telakki'r-rukban gibi suni fiyat artışlarına neden olan uygulamalara yaklaşım tarzlarının odağını kamu zararının oluşturduğu söylenebilir. Tarihsel süreç içerisinde kamu zararını gidermek için fakihler ihtikârın tüm ihtiyaç malzemelerini kapsadığı; birkaç kişinin bir araya gelerek fiyat artırım konusunda anlaşmasının neceş olarak değerlendirilmesi; dışarıdan şehre mal getiren her tedarikçinin mallarını pazar öncesi karşılamanın yasak kapsamına dâhil edilmesi gibi genişletici yorumlarla piyasa istikrarını koruma gayretinde olmuşlardır.

Üretici ile tüketici arasındaki aracılığın meşruluğunda ürün için emek sarf etme anlayışı asıl olmalıdır. Ürünlerin elde edilmesinden tüketiciye sunulmasına kadarki zincirde malın vafında, miktarında veya kalitesinde zorunlu katkısı olması gerekenler dışındaki araçların telakki'r-rukban kapsamında değerlendirilmesi suni fiyat artışlarını engellemek için uygun olacaktır. Ürünün üreticiden tüketiciye ulaşmasında zorunlu olarak bulunması gereken araçların ise, tekelleşme, ihtikâr gibi piyasaya mal arzının tabii akışını bozarak suni fiyat artışlarına yol açacak girişimlerde bulunmaması gerekir. Devletin de yapacağı denetimler ile arz talep dengesini muhafaza ederek piyasa fiyat istikrarını koruması gerekecektir.

Piyasa fiyatlarının arz talep dengesinin normal akışı ile oluştuğu dönemlerde devletin görevi denetimlerle bu dengenin sürekliliğini sağlamaktır. Ancak ihtikâr, tekelleşme veya araçların spekülâtif girişimleri sebebiyle fiyat istikrarı bozulduğunda kamu menfaati, toplumsal refah ve piyasa istikrarı için devletin fiyatları piyasa emsal değerlerinde tutmak için müdahalesi kaçınılmaz olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 45 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1995.
- Aktepe, İshak Emin. "Nebevi Adalet: Hz. Peygamber'in Adalet Anlayışından Örnekler", *Din ve Hayat*, (2013), 12-15.
- Arı, Abdusselam. "Fıkhi Açısından Sözleşmelerde Karşı Tarafı Yanıltma(Hile)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1999): 247-261
- Aslan, Seyfettin – Koçal, Vedat. "İslâm Kaynaklarında Devlet ve Ekonomi Düşüncesi: Teolojik, Tarihi ve Felsefi Bir Çerçeve". *İslâm Ekonomisi ve Finansı*. Ed. Seyfettin Erdoğan, Ayfer Gedikli, Durmuş Çağrı Yıldırım. İstanbul: Umuttepe Yayınları, 2016.
- Ateş, Süleyman. "Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Getirdiği Ekonomik Düzen", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 79-95.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Babertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Chapra, M. Umer. *İktisadın Geleceği İslâmi Bir Bakış*. trc. Melih Turan. İstanbul: İktisat Yayınları, 2019.
- Chapra, M. Umer. *İktisadi Tehditler ve İslâm*. trc. Gülnihal Kafa. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Cüveynî, İmamü'l-haremeyn Ebu'l-Meali Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *Nihâyetü'l-metlab fi dirâyeti'l-mezheb*. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1428/2007.
- Çalış, Halit. "İslâm Borçlar Hukukunda Akit Serbestisi ve Genel Olarak Sınırlamaları". *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004): 269-295.
- Çolak, Abdullah. "İslâm'ın İktisadî Prensipleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003): 29-49.
- Damad Efendi, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Şeyh-i zade, *Mecma'u'l-Enhûr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi' il-turâsi'l-Arabi, ts.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Araf. *Hâşiyetü'l-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Demirci, Rasih. *Ekonominin Temelleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Dilek, Uğur Bekir, "İslâm Hukuku Açısından Genel İşlem Koşulları İçeren Akitler: İz'an Akitleri (Türk Borçlar Kanunu Bağlamında)", *Marife* 18/1 (2018): 231-257.
- Döndüren, Hamdi. "İslâm Hukukuna Göre Akdin Feshinden Doğan Tazminat, Rekabet, Reklâm-Promosyon ve Acentelerin Temsil Yetkisi", *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, ed. Mehmet Bayyığıt. Konya: Kombad Yayınları, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı-Osman Eskicioğlu (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1985.

- Eskicioğlu, Osman. *İslâm ve Ekonomi*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Eskicioğlu, Osman. *İslâm Ekonomisinde Gelir Dağılımlı*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1979.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Vasît fi'l-fikh*. Kahire: Dâru's-selâm, 1417/1996.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Habergetiren, Ömer Faruk. *İslâm Hukukunda Sermaye ve Sermaye Hareketleri*. Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2005.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "İslâm Hukukunda Gelirin Topluma Yayılması İçin Getirilen Düzenlemeler". *Proceedings of 1st International Conference on Scientific Cooperation for TheFuture in the Social Sciences*. 462-470. ed. Yılmaz Bayar. Uşak: Uşak Üniversitesi, 2016.
- Halebî, İbrâhîm b. Muhammed. *İbrâhîm Mülteka'l-Ebhur*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Hırakî, Ebû'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh. *Muhtasar*. Beyrut: Dârus'-sahabe, 1413/1993.
- İbn Abdillâh, Muhammed b. Abdulaziz. *Fetâve'l-İslâmiyye*. Riyad: Daru'l-vatan, 1413/1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîzel-Hüseyinî. *Reddü'l-Muhtar*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbi. *el-Kavânîni'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-kalem, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkî 'în an rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1991.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Turuku'l-hükmiyye fi siyaseti's-şer'iyye* (Kahire: Mektebetü Daru'l-beyan, ts.),
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1994
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râ'ik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1993.
- İbn Ömer et- Temîmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer el-Mâzîrî, *Şerhu't-Telkîn*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2008.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-hadis, 2004.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyan ve't-Tahsil*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmi, 1408/1988.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmuatü'l-fetâva*. 35 Cilt. Riyad: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *el-Hisbe fi'l-İslâm*. Beyrut: Daru'l- kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İmrâni, Yahya b. Ebu'l-Hayr, *el-Beyân fi'l-Mezhebi'l-İmam Şâfiî*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- Kallek, Cengiz. *Asrı Saadette Yönetim Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kallek, Cengiz. "İhtikâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 560-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *İslâm İktisadına Giriş*. trc. Abdullah Kahraman. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1407/ 1986.
- Kazancı, Fatih. "Serbest Piyasa Ekonomisi ve İslâm Ekonomisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Uluslararası İslâm Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3(2016): 161-178.
- Khan, M. Fahim. "İslâm İktisadında Temel Kavramların ve Fikirlerin Yeniden Değerlendirilmesi: Kurumsal İçerik Açısından İslâm İktisadının Kaynağı Ne Olmalıdır?". İslâm İktisadını Yeniden düşünmek. İstanbul: İgiad Yayınları, 2014.
- Köksal, İsmail. "İslâm İktisadının Temelleri", *Bilimname* 7 (2005), 73-92.
- Maverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-Kebîr*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, ts.
- Mergînânî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004.
- Makdisî, Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî, *el-İknâ' li-tâlibi'l-irtifâ'*. Beyrut: Dâru'l-marîfe, ts.
- Mevsûfî, Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyar li ta'lîli'l-Muhtar*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alâüddîn b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-ihyâi'l-tûrâsi'l-Arabi, ts.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Abderî el-Girnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ Muhtasari'l-Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1994.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-Hükkam*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyai'l-kütübî'l-arabi, ts.

- Muhamed b. Ahmed Salih. "et-Tes'ir fi nazari Şeriatü'l-İslâmi". *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* 4 (1395/1975): 233-276.
- Muhammed Hâşim Kemâlî. "İslâm hukukunda Tes'ir (Fiyat Kontrolü)", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (1994): 51-62.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-sahîh*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Necîb el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-Tâlibîn*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1412/1991.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *E l - Kâfi fi fûrû'î'-Mâlikiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1400/1980.
- Nakvi, Nevvab Haydar. *Ekonomi ve Ahlak*. trc. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed el-Kazvîni, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevenetü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Samurkaş, Ali İhsan, *Türkiye'de ve Hz. Muhammed Döneminde Enflasyon Düşüncesi*. Ankara: Rehber Yayınları, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1981.
- Siddîkî, Muhammed Nejatullah. *Ekonomide Devletin Rolü İslâmi Bir Bakış Açısı*. trc. Faruk Taşçı İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Sırım, Veli. "İslâm İktisadında İhtiyaç Kavramı". *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*. 3/2 (2018): 910-919.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslâm İktisadına Giriş*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Harameyn, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Topal, Şevket. "İslâm Hukûkunda Alım Satım Piyasasına Yönelik Bazı Düzenlemeler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2005): 211-228.
- Turan, Fatih. "İslâm Hukuku Açısından Yıkıcı Fiyat Uygulaması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 78-103.
- Uyanık, Zeki. "İslâm Hukukunda İhtikâr". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 16 (2010): 433-476.

- Yeniçeri, Celal. *İslâm İktisadının Esasları*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Yeniçeri, Celal. "Ebû Hanife'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986): 255-272.
- Yılmaz, Sinan. "İslâm Ekonomisinde Tüketiciyi Koruma ve Haksız Kazancı Önlemeye Yönelik Tedbirler ve Günümüz İslâm Topluluklarının Durumu". 1. *Uluslararası İslâm Ekonomisi ve Finansı Kongresi Bildiri Kitabı*. ed. Abdulkadir Atar. 32-40. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Zerka, Enes. "İslâm İktisadı: İnsan Refahına Bir Yaklaşım". *İslâm İktisadı Araştırmaları*. (çev. Ahmet Tabakoğlu). İstanbul: Dergah Yayınları. 1988: 19-36.
- Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu'l-Zerkeşi alâ metni'l-Hırakî*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1413/1993.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus, *Tebyînü'l-hakâ'ik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-emiriyye, 1313/1895.





# ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİ KUR'AN TERCÜMELERİNDE ESMÂ-İ HÜSNÂ'YI KARŞILAYAN SÖZ VARLIĞI

## THE VOCABULARY CORRESPONDING TO MOST BEAUTIFUL NAMES OF GOD IN THE TRANSLATIONS OF QUR'AN IN OLD ANATOLIAN TURKISH PERIOD

**EROL KUYMA**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
Asst. Prof., Hitit University, Faculty of Arts and Sciences, Department of  
Turkish Language and Literature

**erolkuyma@hitit.edu.tr**

<https://orcid.org/0000-0003-1074-9587>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
12 Haziran 2019	12 June 2019
Kabul Tarihi	Accepted
11 Ekim 2019	11 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.577173">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.577173</a>	

### ATIF/CITE AS:

Kuyma, Erol, "Eski Anadolu Türkçesi Kur'an Tercümelerinde Esmâ-İ Hüsnâ'yı Karşılaman Söz Varlığı-The Vocabulary Corresponding to Most Beautiful Names of God in the Translations of Qur'an in Old Anatolian Turkish Period", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 36 (Aralık-December 2019): 399-436.

### İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



# Eski Anadolu Türkçesi Kur'an Tercümelerinde Esmâ-i Hüsnâ'yı Karşılıyan Söz Varlığı<sup>1\*</sup>

## The Vocabulary Corresponding to Most Beautiful Names of God in the Translations of Qur'an in Old Anatolian Turkish Period

### Abstract

Interlinear Qur'an translations written in Old Anatolian Turkish period are rich sources of data in terms of Turkish vocabulary. The main purpose of this translation is to enable the people who do not speak Arabic to read and understand the Qur'an in their own languages. For this reason, translators have been careful about language in translations. These translations which are created in the form of "word for word translation" under the lines are important in terms of language characteristics of the period in which they were written. The translations also have different importance in terms of showing the expression power of the Turkic against Arabic. In this study, the words constituting Esmâ-i Hüsnâ (most beautiful names of Allah) were studied in the translations of the old Anatolian Turkish. In addition to similar studies on this subject, the places of the Esmâ-i Hüsnâ mentioned in the Qur'an have been examined and the different equivalents of the same Esmâ-i Hüsnâ in the Turkish were also identified. The expressions corresponding to Esmâ-i Hüsnâ are classified in terms of structure. As a result of classification, it's seen that participle and participle groups were mostly preferred in Esmâ-i Hüsnâ Turkish expression. These words, which are the method of Turkish language translate method, are the equivalent of the names of the Allah, who are important in terms of meaning in Old Anatolian Turkish period. In the Turkish translations of the Qur'an, it can be seen clearly how is corresponded the need for words in the language with Turkish words; how the Turkish language acts in syntax and the derivation of words. It is hoped that such studies will contribute to today's Turkish vocabulary and dictionary studies.

**Keywords:** Turkic Language, Most beautiful names of God, Translations of Qur'an, Old Anatolian Turkish period, Vocabulary.

### Summary

Interlinear Qur'an translations written in Old Anatolian Turkish period are rich sources of data in terms of Turkish vocabulary. The main purpose

<sup>1</sup> \* Bu makale doktora tezinden üretilmiş olup 23-25 Mart 2018 tarihinde Kudüs'te gerçekleştirilen II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde (INCSOS Kudüs) bildiri olarak sunulmuştur.

of this translation is to enable the people who do not speak Arabic to read and understand the Qur'an in their own languages. For this reason, translators have been careful about language in translations. These translations which are created in the form of "word for word translation" under the lines are important in terms of language characteristics of the period in which they were written. The translations also have different importance in terms of showing the expression power of the Turkic against Arabic. In this study, the words constituting Esmâ-i Hüsnâ (most beautiful names of Allah ) were studied in the translations of the old Anatolian Turkish. In addition to similar studies on this subject, the places of the Esmâ-i Hüsnâ mentioned in the Qur'an have been examined and the different equivalents of the same Esmâ-i Hüsnâ in the Turkish were also identified. The expressions corresponding to Esmâ-i Hüsnâ are classified in terms of structure. As a result of classification, it's seen that participle and participle groups were mostly preferred in Esmâ-i Hüsnâ Turkish expression. These words, which are the method of Turkish language translate method, are the equivalent of the names of the Allah, who are important in terms of meaning in Old Anatolian Turkish period. In the Turkish translations of the Qur'an, it can be seen clearly how is corresponded the need for words in the language with Turkish words; how the Turkish language acts in syntax and the derivation of words. It is hoped that such studies will contribute to today's Turkish vocabulary and dictionary studies.

#### Examples

AFUV → Afv eyleyici/idici "All-Forgiving" KT 1-2 58/2.

ÖZÂİM → Ulu "The supreme" KT 1-2 2/255.

ALLAH → Allâh "God/Lord" KT 2 10/3 Tanrı "God/Lord" KT1 10/3.

BASÎR → Görücü "The all seeing" KT1- 2 2/110, Görür "The All Seeing" KT1 22/61.

BÂTİN → Gizlü "The hidden one" KT 1-2 57/3.

EHAD → Bir "The One" KT 1-2 112/1.

ĞÂLİB → Gâlib "The Victorious" KT 1-2 12/21.

HÂDÎ → Yol gösterici "The guiding" KT 1 22/54.

EKREM → Gey keremlü "One who most bountiful" KT 1 96/3, Kerîm Tanrı "Generous God" KT 2 96/3

In this study, the word or word groups used correspond to Esmā-i Hüsna (most beautiful names of Allah) were compiled from two different sub-Qur'an translations made in the Old Anatolian Turkish period. These translations: (KT1) Muhammad bin Hamza's XV. the translation of the Qur'an from the beginning of the 20th century; (KT2) Anonymous Translation Of The Quran. Esmā-i Hüsna is a concept used in the Qur'an to represent the names of Allah. Although there are several opinions about the number, there is a general assumption that 99. In this study, the words that in return for Esmā-i Hüsna from the translations of the Qur'an are discussed in 100 headings. In the Qur'an translations studied, esmai hüsna are expressed both in a single word form and in a group of words. Sometimes the translation of the same Esmā-i Hüsna from Arabic to Turkish is translated with different words. For example: GAFÛR (absolver): Afv idici, Günâhlar bağışlayıcı, Yazuk yarlıgayıcı. Yarlıgayıcı. This situation is due to the depth of meaning of the Esmā-i Hüsna.

Although they have different meanings, the translators prefer to use the same word for some Esmā-i Hüsna: For example: In return for the name ALİ, MÛTE'AL and REFİ'Ö the word Yüce "supreme" was used. In return for the name ÖALİM, HABİR and MUHİT the word Bilici "knower" was used.

ALİ "The Highest", MÛTE'ÖAL "The Supreme One", REFİ'Ö "He who raises up" "The one who has knowledge of the inner" HABİR "The one who knows everything", MUHİT "The one who with knowledge and power that surrounds everything"

It is observed that the participle and participle groups, noun construction, adjectival construction; and abbreviation groups have an intensive use in the translation of Esmā-i Hüsna to Turkish. When evaluated in terms of the vocabulary of Turkish, the words used for Esmā-i Hüsna contain characteristics that will provide data to contemporary dictionary studies. Religious expressions are the expressions that develop and mature over time in terms of perception, thinking and perception.

## Öz

Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış satır altı Kur'an tercümeleeri, Türkçenin söz varlığı açısından zengin veri kaynaklarıdır. Temel amacı, Arapça bilmeyen halkın kendi dilinde Kur'an'ı okuyup anlamasını sağlamak olan bu çevirilerde, mütercimler hem konunun hassasiyeti gereği hem de halkın kullandığı dili temsilen titiz davranmışlardır. Satır altlarında "bire bir kelime çevirisi" şeklinde oluşturulan bu tercümeleer, yazıldıkları

dönemin dil özelliklerini ortaya koyma bakımından önemli eserlerdir. Tercümeleler, Arapça karşısında Türkçenin ifade gücünü göstermesi açısından da ayrı bir öneme sahiptirler. Bu konuda daha önce yapılan benzer çalışmalara ek olarak Kur'an'da Esmâ-i Hüsnâ'nın (Allah'ın en güzel isimleri) geçtiği yerler incelenip aynı Esmâ'nın Türkçedeki farklı karşılıkları da tespit edilmeye çalışılmıştır. Esmâ-i Hüsnâ'ya karşılık gelen ifadeler yapı bakımından sınıflandırılmıştır. Sınıflandırma sonucunda sıfat-fiillerin ve sıfat-fiil gruplarının Esmâ'ların Türkçe ifadesinde yoğun bir şekilde tercih edildiği görülmüştür. Bir Türkçeleştirme yöntemi olarak karşımıza çıkan bu kullanımlar anlam boyutu ile ayrı bir öneme sahip olan Allah'ın isimlerinin dönem Türkçesine özgü karşılıklarıdır. Kur'an'ın Türkçe çevirilerinde, dilde var olan kelime ihtiyacına Türkçe kelimelerle bu dönemde ne şekilde cevap verildiği ve Türk dilinin kelime türetmede ve söz diziminde nasıl hareket ettiği açıkça görülebilmektedir. Yapılan bu tarz çalışmaların günümüz Türkçesi söz varlığına ve sözlük çalışmalarına katkı sağlayacağı umulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Dili, Esmâ-i Hüsnâ, Eski Anadolu Türkçesi, Kur'an Tercümeleleri, Söz Varlığı.

## GİRİŞ

*“Türk Dili'ndeki ölmüş ve unutulmuş kelimeleri diriltmek için en canlı kaynaklardan biri de Kur'an'ın eski tercümeleleridir.”*<sup>2</sup> Caferoğlu, bu konuda *“bilhassa İslamiyet'in kabulü ile Türk muhitine, tamamıyla yeni telakkilerle beraber, yeni mefhumlar da girmeye başlamış ve Türkçe bu mefhumlar için kısmen de yeni lügat ve söz icadına mecbur kalmıştır”* bilgisine yer verir.<sup>3</sup> Kur'an tercümeleleri, Türk dilinin tarihini öğrenme ve söz varlığını tespit etme noktasında önemli veri kaynaklarıdır. İslamiyet öncesinde Türkçenin inançla ilgili söz varlığı Budizm, Maniheizm ve Şamanizm gibi inanç sistemleri ile münasebetine dayalı oluşmuştur. İslamiyet sonrasında da bu söz varlığına yeni kavramlar, söyleyişler dâhil edilmiştir. İslamiyet öncesi inançla ilgili söz varlığının İslamiyet sonrasında etkisini anlama ve yeni oluşan söz varlığını tespit etme konusunda satır altı Kur'an tercümeleleri büyük bir öneme sahiptirler. Temelde, Arapça bilmeyen halkın Kur'an'ı anlayabilmesi için yapılan bu çeviriler, satır altlarına kelime kelime yapılmalarından dolayı dönem dili açısından önem taşımaktadırlar. Sağol, Kur'an tercümelelerinin, İslam dini ile dilimize giren yeni kavramların nasıl ifade edildiğini göstermeleri bakımından bilhassa semantik ve sözlük araştırmaları için en güvenilir vesikalar olduğuna dikkat çeker. Ayrıca

<sup>2</sup> Abdülkadir Erdoğan, “Kur'an Tercümelelerinin Dil Bakımından Değerleri”, *Vakıflar Dergisi* 1, (1938): 47.

<sup>3</sup> Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, (Ankara: Altınordu Yayınları, 2015), 76.

tercümeler, o devirde kullanılan Türkçe kelimelerin anlamlarını Arapça yardımı ile doğru tespit etmeyi de mümkün kılmaktadır.<sup>4</sup>

Bu çalışmada ele alınan Esmâ-i Hüsna, Eski Anadolu Türkçesi döneminde yapılmış iki ayrı satır altı Kur'an tercümesinden derlenmiştir. Kullanılan tercümeler “*Muhammed bin Hamza'ya ait XV. yüzyıl başlarında yapılmış satır arası Kur'an tercümesi*” KT1 kısaltması ile “*Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi*” KT2 kısaltması ile gösterilmiştir.

Esmâ-i Hüsna ile ilgili daha önce Aysu Ata “*Türkçede Esmâ-yı Hüsna'lar*”, Güliden Sağol Yüksekaya “*Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirilerinde Esmâ-i Hüsna*” ve Suat Ünlü “*İlk Türkçe Kur'an Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsna*”<sup>5</sup> başlıklarını taşıyan çalışmalar yapmışlardır. Sağol, ilgili makalesinde ilk çevirilerde Esmâ-i Hüsna'lara tek kelimelik karşılıklar bulunmaya çalışılsa da bunların zaman içerisinde tutunamadığını, üstelik Kur'an'ın ilk çevirilerinden bu yana pek çok dinî tabir gibi, Esmâ-i Hüsna'nın da orijinal şekillerinin bilindiğini ve benimsendiğini belirtmiştir.<sup>6</sup> Allah'ın Kitap ve Sünnet'te bildirilen, meşhur ve ma'rif isimlerinden başka bir isimle adlandırılması caiz değildir. Allah (c.c), Kur'an'da “*En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin ve O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklardır.*” (Araf 180) ayeti ile kendisine isim ve vasıf vermekte kayıtsız, laubali ve disiplinsiz davrananları uymaktadır.<sup>7</sup> Kur'an tercümelerinde, zamanla Esmâların orijinal şekillerinin tercih edilmesinde bu konuya gösterilen hassasiyetin etkili olduğunu söyleyebiliriz. İncelenen Kur'an tercümelerinde, Esmâ-i Hüsna'nın Türkçe karşılıklarında farklı Esmâların aynı kelimelerle karşılanması veya aynı Esmâ'nun farklı kelimelerle ifade edilmeye çalışılması Allah'ın isimlerinin başka bir dile çevirisindeki zorluğu ve kısıtlılığı göstermektedir. Bu zorluk ve kısıtlılık Esmâ-i Hüsna'nın Allah'ı zatı ile vasıflandıran kelimeler olması ve Kur'an dilinde derin manalar taşıması ile ilgilidir.

Bu çalışmada tespiti yapılan “Esmâ-i Hüsna”ya karşılık kullanılan ifadeler Eski Anadolu Türkçesi Kur'an tercümeleleri ile sınırlıdır. Ele alınan Esmâların tercümelerdeki karşılıkları yapısal bir incelemeye ve sınıflandırmaya

<sup>4</sup> Güliden Sağol Yüksekaya, “Kur'an'ın Türkçe Tercüme ve Tefsirleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar”, *Türklük Araştırmaları Dergisi 8 (Mehmet Akalın Armağanı)*, (1997): 379.

<sup>5</sup> Suat Ünlü, “İlk Türkçe Kur'an Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsna”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2007): 215-285.

<sup>6</sup> Güliden Sağol Yüksekaya, “Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirilerinde Esmâ-i Hüsna”, *Türk Dilleri Araştırmaları*, (2005): 210.

<sup>7</sup> Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l Hüsna*, (İstanbul: Gümüş Basımevi, 1984), 50.

tabi tutulmuştur. Farklı ayetlerde aynı kelime ile karşılanmış olan Esmâ'lerden sadece birisi örneklenmiştir. Aynı Esmâ'nın farklı kelimelerle karşılandığı örneklerin hepsi gösterilmeye çalışılmıştır. Hacim olarak fazla yer tutmalarından dolayı tespiti yapılan örnekleri tanıklayan alıntılara yer verilmemiştir. Sadece geçtiği Kur'an tercümesi ile sure ve ayet numaraları verilmiştir. Örnek: *KT1 20/8; KT 2 24/59*, her iki tercümede geçiyorsa *KT 1-2 58/2* şeklinde gösterilmiştir.

## A. Esmâ-Hüsnânın derlendiği kaynak eserler

### A1. Muhammed bin Hamza'ya Ait XV. yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır Arası Kur'an Tercümesi

Çalışmada, *KT1* kısaltması ile gösterilmiştir. Eser üzerinde Ahmet Topaloğlu çalışmıştır. 1973'te doktora çalışması olarak hazırlanan eserin metin kısmı 1976'da; sözlük kısmı ise 1978'de Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır. Muhammed b. Hamza'ya ait satır arası Kur'an tercümesi nüshası Türk ve İslâm Eserleri Müzesinde 40 numara ile kayıtlıdır. Eserin ketebesindeki tarih 827/1424'tür.<sup>8</sup>

### A2. Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi

Çalışmada, *KT2* kısaltması ile gösterilmiştir. Tercüme ile ilgili çalışmayı Mustafa Toker yapmıştır. Yapılan çalışma metin ve dizin olarak iki cilt hâlinde yayımlanmıştır. Birinci cilt "*Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi İnceleme-Metin-Tıpkıbasım Örnekleri -I-*" başlığıyla 2011 yılında yayımlanmıştır. Dizin kısmı ise "*Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi Dizin -II-*" adıyla 2012 yılında yayımlanmıştır.<sup>9</sup>

## B. Esmâ-i Hüsnâ (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى): Allah'ın en güzel isimleri

Görklürek/Yahşi adlar: En güzel adlar, "Esmâ-i Hüsnâ.

"Tanrı, yokdur Tanrı illâ ol; anundur **adlar görklürekler**. *KT1 20/8*

Tanrı Ta'âlâ birdür, andan özge tanrı yokdur, anuñ **yahşi adları vardur**.  
*KT2 20/8*

İsmin çoğulu olan esmâ kelimesi ile, "en güzel" anlamındaki hüsnâ kelimesinin oluşturduğu bir sıfat tamlaması olan Esmâ-i Hüsnâ (el-esmâü'l hüsnâ), yüce Allah'ın bütün isimleri için kullanılan bir terimdir.<sup>10</sup> Ayet ve

<sup>8</sup> Ahmet Topaloğlu, *Muhammed Bin Hamza, XV. yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-Arası Kur'an Tercümesi 1 (Giriş-Metin)*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 16-20.

<sup>9</sup> Mustafa Toker, *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi, İnceleme-Metin-Tıpkıbasım Örnekleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2011), 23-24.

<sup>10</sup> *İlmihal I*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015), 85.

hadislerde zikredilen “el-esmâü'l hüsnâ” Allah’ın niteliklerini, hangi vasıflara sahip olduğunu beyan eden isim ve sıfatlardır. Allah’ın isim ve sıfatları ile ilgili 99 sayısı çokluktan kinayelidir. Tirmizi, Ebu Hureyre’den yaptığı rivayette Allah’ın isimlerini 99 olarak bildirmiştir. İbn-i Mâce bir rivayetinde 101 isim zikretmiştir.<sup>11</sup> Karagöz, Allah’ın isimlerinin aslında birer vasıftan, nitelikten ibaret olduğunu, zatı için tek ismin diğer isimlerin kendisine isnat edildiği “Allah” lafzı olduğunu ifade eder.<sup>12</sup>

### 1. **ÖAFUV (العفو) Çok affedici, çok bağışlayan.**<sup>13</sup>

‘Afv eyleyici/idici: Affedici (Allah). KT 1-2 58/2

### 2. **ÖALÎM (العليم) Her şeyi çok iyi bilen.**<sup>14</sup>

**Bilici:** (Hakkıyla) bilen (Allah). KT 1-2 31/34

**Bilür** (Hakkıyla) bilen (Allah). KT 1 24/59

**Her nesneyi bilici:** Her şeyi bilen (Allah). KT 2 24/59

### 3. **ÖALÎ (العلي) Şanı, şerefi, izzeti ve kudreti yüce olan.**<sup>15</sup>

**Yüce:** Yüce (Allah). KT 1-2 22/62

### 4. **ÖAZÎM (العظيم) Zat, isim, sıfat ve fiilleri itibariyle pek ulu, yüce.**<sup>16</sup>

**Ulu:** Ulu/büyük (Allah). KT 1-2 2/255

<sup>11</sup> *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB, 2015), 151-152.

<sup>12</sup> İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 3. Baskı, (Ankara: DİB, 2016), 72.

<sup>13</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 76, 325.

<sup>14</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 76, 222.

<sup>15</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 76, 146.

<sup>16</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 76, 147.



**5. ÖAZÎZ (العزیز) Üstün, güçlü, galip, şerefli, değerli, melik.<sup>17</sup>**

**ÖAziz:** Aziz (daima üstün) (Allah). KT 1 62/3 KT 2 38/66

**Öİzzetlü:** İzzetli (Allah). KT 2 2/129

**Bendeşsüz kuvvatlu:** Benzersiz kuvvetli (Allah). KT 1 2/129

**Bendeşsüz gücü yiter:** Benzersiz gücü yeten (Allah). KT 1 2/220;14/1

**Bendeşsüz:** Eşsiz, benzersiz (Allah). KT 1 38/66 KT 2 14/1

**Emri kuvvetlü:** Emri kuvvetli (Allah). KT 2 22/40

**Emrine gâlib:** Emrine galip (Allah). KT 2 62/3

**Gâlib:** Galip (Allah). KT 1 48/19

**Gücü yiter:** Gücü yeter (Allah). KT 1 5/95

**Ḳavî bendeşsüz:** Kavi benzersiz (Allah). KT 1 2/209

**6. AÖLĀ (الاعلى) En yüce, en şerefli.<sup>18</sup>**

**Yüce:** Yüce (Allah). KT 1-2 87/1

**7. ĀHİR (الآخر) Varlığının sonu olmayan, ölümsüz, ebedî, bakî olan.<sup>19</sup>**

**Āhiri intihāsuz:** Sonu olmayan, sonsuz (Allah). KT 2 57/3

**Şon:** Son, varlığının sonu olmayan (Allah). KT 1 57/3

**8. ALLAH (الله) Yüce yaratıcının "ism-i a'zamı" en ulu ismi, bütün ilahi sıfatları kendisinde toplayan, yaratıcı varlığa delalet eden.<sup>20</sup>**

**Allāh:** KT 2 10/3

**Taḡrı:** KT1 10/3

<sup>17</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 76, 163.

<sup>18</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 76, 145.

<sup>19</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 76, 127.

<sup>20</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 97-98.

### 9. BĀRĪ' (البارئ) Yaratan, örneği olmadan varlıkları icat eden.<sup>21</sup>

Bir nice halkı bir niceden yaratmakta ayırıcı: (BĀRĪ'). Her şeyi yaratmakta ayırıcı (Allah). KT1 59/24

'Ademden vücūda getirici: Adem'den var eden, yaratan. KT2 59/24

Yaradıcı: Yaradan (Allah). KT1 2/54

### 10. BASÎR (البصير) Her şeyi gören.<sup>22</sup>

Görici: (Eksiksiz) gören (Allah). KT1 2/110 KT 2 2/110, 22/61

Görür: (Her şeyi) gören (Allah) KT1 22/61

### 11. BĀTİN (الباطن) Mahiyeti akıl ile idrak olunamayan, her şeyin iç yüzünü ve sırlarını bilen.<sup>23</sup>

Gizlü: Gizli (Allah). KT 1-2 57/3

### 12. BEDÎŪ (البدیع) Bir şeyi numunesi olmadan yaratan, var eden.<sup>24</sup>

'Ademden vücūda getirici: Ademden vücuda getiren (Allah). KT 2 2/117

Beñdeşsüz Yaradıcı: Eşsiz yaradıcı (Allah). KT 1 2/117

Yaradıcı: Yaradan (Allah). KT 1 6/101

### 13. BERR (البرّ) İyilik eden, çok merhametli, çok lütufkâr.<sup>25</sup>

Eyü işlü: İyi işli "iyilik eden" (Allah). KT 1 52/28

İhsân idici: İhsan edici (Allah). KT 2 52/28

### 14. CĀMİŪ (الجامع) Kıyamette insanları toplayan, cem eden.<sup>26</sup>

CemŪ it: Cem etmek, toplamak. KT 2 3/9

Dirici: Derici, toplayan (Allah). KT 1 3/9

<sup>21</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 77-193.

<sup>22</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 77-231.

<sup>23</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 77-128.

<sup>24</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 77-194.

<sup>25</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 77-317.

<sup>26</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 77-253.

**15. CEBBĀR (الجبّار) Hüküm ve kararlarını kullarına yaptırmaya gücü yeten, azgın ve zalimleri kahredici.<sup>27</sup>**

**Ẕahr eyleyici/idici:** Kahredici (Allah). KT 1-2 59/23

**16. EHAD (الاحد) Bir, tek, yegâne.<sup>28</sup>**

**Bir:** KT 1-2 112/1

**17. EKREM (الاکرم) En çok ikram eden.<sup>29</sup>**

**Gey keremlü:** Çok keremli (Allah). KT 1 96/3

**Kerîm Tanrı:** Kerim Tanrı. KT 2 96/3

**18. EVVEL (الأوّل) Öncesi olmayan, yaratılmamış, ezeli ve kadim.<sup>30</sup>**

**Evveli ibtidâsuz:** Öncesi olmayan (Allah). KT 2 57/3

**Öñ:** Ön, evvel (Allah). KT 1 57/3

**19. FAÓĀL (فَاعِلٌ) Dilediğini yapan.<sup>31</sup>**

**Gey işleyici:** Çok işleyici “istediğini yapan (Allah). KT 1 85/16

**İşleyici:** İşleyici, “istediğini yapan” (Allah). KT 1-2 11/107

**20. FĀLİĖ (الفالِق) Yarıp çıkaran, tohumları ve çekirdekleri çatlatan, yaratan.<sup>32</sup>**

**Yarıcı:** Yarıp çıkaran (Allah). KT 1-2 6/96

**21. FĀTİR (الفاطِر) Yaratan, icat eden, yoktan var eden.<sup>33</sup>**

**Yaradıcı/Yaradan:** Yaradan (Allah). KT 1-2 42/11 KT 2 12/101

**22. FETTĀĖ (الفَتّاح) En adil hüküm veren, iyilik kapılarını açan.<sup>34</sup>**

**Hüküm eyleyici/idici:** Hükmedici (Allah). KT 1-2 34/26.

<sup>27</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 77, 145.

<sup>28</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 76, 107.

<sup>29</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 263-264.

<sup>30</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 69-127.

<sup>31</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 79-196.

<sup>32</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 79-192.

<sup>33</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 79-194.

<sup>34</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 79-247.

**23. ĞAFFĀR (الغفّار) Çok affeden, çok bağışlayan.<sup>35</sup>**

**Gey yarlıgayıcı:** Çok bağışlayıcı (Allah). KT 1 71/10

**Günāhlar bağışlayıcı:** Günahları bağışlayan (Allah). KT 2 38/66

**Yarlıgayıcı:** Bağışlayıcı (Allah). KT 1 38/66

**24. ĞAFŪR (الغفور) Çok affeden, çok bağışlayan.<sup>36</sup>**

**ŖAfv idici:** Affedici (Allah). KT 2 73/20

**Günāhlar bağışlayıcı:** Günahları bağışlayan (Allah). KT 2 40/3

**Yarlıgayıcı:** Bağışlayıcı (Allah). KT 1-2 2/225

**Yazuğ yarlıgayıcı:** Günah bağışlayan (Allah). KT 1 40/3

**Yazuğları bağışlayıcı:** Günahları bağışlayan (Allah). KT 2 2/173

**25. ĞĀLĪB (الغالب) Emrinde, hükmünde galip olan, üstün gelen.<sup>37</sup>**

**Gālib:** Galip, emrini yerine getirmeye muktedir (Allah). KT 1-2 12/21

**26. ĞANĪ (الغني) Zengin, hiçbir şeye muhtaç olmayan.<sup>38</sup>**

**Bay:** Zengin, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan (Allah). KT 1-2 27/40

**Ğanî:** Zengin, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan (Allah). KT 2 35/15

**Hācatsız:** Hiçbir şeye ihtiyacı olmayan (Allah). KT 1 35/15

**Muhtāc degül:** Muhtaç olmayan (Allah). KT 2 39/7

**27. ĤABĪR (الخبير) Her şeyden haberdar olan, haber veren, gizliāşikār her şeyi bilen.<sup>39</sup>**

**Bilici:** Bilen (Allah). KT 1-2 6/73

**Bilür:** Bilen (Allah). KT 1 31/34

**Habarlı:** Haberli (Allah). KT 1 100/11

**İşleri bilür:** İşleri bilen (Allah). KT 1 6/18

<sup>35</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmā-i Hüsna*, 78, 79-337.

<sup>36</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmā-i Hüsna*, 78, 79-336.

<sup>37</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmā-i Hüsna*, 78, 79-116.

<sup>38</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmā-i Hüsna*, 78, 79-172.

<sup>39</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmā-i Hüsna*, 78, 79-227.

**28. HĀDÎ (الهادي) Hidayet eden, doğru yolu gösteren.<sup>40</sup>**

**Yol gösterici:** Yol gösterici (Allah). KT 1 22/54

**29. HAFÎ (الحفي) Son derece iyilik ve lütuf sahibi, çok ikram eden.<sup>41</sup>**

**Lutf eylük eyleyici:** Lütuf, iyilik eden (Allah). KT 1 19/47

**Luṭf idici:** Lütuf eden (Allah). KT 2 19/47

**30. HAFÎZ (الحفيظ) Koruyup gözeten.<sup>42</sup>**

**Şaklayıcı:** Saklayan, koruyan, gözeten (Allah). KT 1-2 11/57

**31. HAK (الحق) Varlığı, ilah ve rab oluşu hak olan, eşyayı var eden, varlığında şüphe bulunmayan.<sup>43</sup>**

**Kirtü:** Gerçek, hak olan (Allah). KT 1 18/44

**Hak tanrı:** Hak Tanrı. KT 2 22/6

**Hak:** Hak (Allah). KT 1-2 22/62

**Sābit:** Sabit, gerçek. (Allah). KT 2 23/116

**Tanrılığa lāyık:** Tanrılığa layık (Allah). KT 1 23/116

**Tanrılığa yarar:** Tanrılığa yarar (Allah). KT 1 22/6

**Zātında sābit:** Zatında sabit, gerçek (Allah). KT 2 24/25

**32. HAKÎM (الحكيم) Hikmet sahibi, her işi her yasağı yerli yerinde olan.<sup>44</sup>**

**Dürüst işlü:** Dürüst işli (Allah). KT 1 2/32 KT 2 14/4

**Dürüst sözlü:** Dürüst sözlü (Allah). KT 1 2/129

**Hakîm:** Hakîm (Allah). KT 1 62/3 KT 2 42/51

**Hikmet idici:** Hikmet edici (Allah). KT 2 2/228

**Hikmet(ler) issi/eyesi:** Hikmet sahibi (Allah). KT 2 62/3 KT 2 2/32

**Hükmedici/idici:** (HAKÎM). Hükmedici (Allah). KT 2 2/220 KT 2 5/118

<sup>40</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 80-306.

<sup>41</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 80-270.

<sup>42</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 80-238.

<sup>43</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 80, 126.

<sup>44</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 80-243.

**33. HĀLIK (الخالق) Her şeyi yaratan.<sup>45</sup>**

**Yaradıcı:** Yaradıcı (Allah). KT 1-2 39/62

**34. HĀLİM (الحليم) Çok sakin, hoşgörülü, acele etmeyen, hemen kızmayan, teenni ile hareket eden.<sup>46</sup>**

**'Azāb eylemeğe ivici degül:** Azap için acelece etmeyen (Allah). KT 1 3/155

**'Azāba ivici degül:** Azaba aceleci olmayan (Allah). KT 1 2/263

**Geçürici:** Bağışlayıcı, affedici (Allah). KT 1 22/59

**Güç götürücü:** Güç götürücü, zoru gideren (Allah). KT 1 35/41

**Hālīm:** Halim (Allah). KT 2 35/41

**İvici degül:** Acele etmeyen (Allah). KT 1 2/225

**Suçta katlanıcı:** Suçta katlananan, sabreden (Allah). KT 1 17/44

**Tiz 'azāb eyleme-:** Tez azap eylemeyen (Allah). KT 2 2/263

**Tiz intikām eyleme-:** Tez intikam eylemeyen (Allah). KT 2 3/155

**35. HĀLLĀK (الخالق) Mükemmel yaratan, daima yaratan.<sup>47</sup>**

**Çok/Ġāyet/Yavlak yaradıcı:** Çok, hakkıyla yaratan (Allah). KT 1-2 36/81 KT 1 15/86

**Her nesneyi yaradıcı:** Her şeyi yaratan (Allah). KT 2 15/86

**36. HĀMĪD (الحميد) Çok övülen, övgüye layık olan.<sup>48</sup>**

**Ef'ālinde meşkūr:** İşlerinde şükre layık (Allah). KT 2 64/6

**Öğülmüş:** Övülen, övgüye layık olan (Allah). KT 1-2 14/1

**37. HĀSĪB (الحسيب) İnsanları sorgulayan, hesaba çeken.<sup>49</sup>**

**Hisāb eyleyici:** Hesaba çeken (Allah). KT 1 33/39

**Yanud virici:** Karşılık veren, her şeyin hesabını bilen (Allah). KT 1 4/86

<sup>45</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmā-i Hüsna*, 78, 80-190.

<sup>46</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmā-i Hüsna*, 78, 80-338.

<sup>47</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmā-i Hüsna*, 78, 80-190.

<sup>48</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmā-i Hüsna*, 78, 80-152.

<sup>49</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmā-i Hüsna*, 78, 80-249.

**38. HAY (الحَيّ) Yaşayan, diri, canlı, ölümsüz, ezeli ve ebedi.<sup>50</sup>**

**Diri:** Diri (ezeli ve ebedi) (Allah). KT 1-2 25/58

**Hemîşe diri:** Daima diri (Allah). KT 1 20/111

**39. HAYR (الخير) Hayırlı, faydalı, iyilik eden.<sup>51</sup>**

**Yigrek:** En hayırlı (Allah). KT 1 20/73

**Hayrlu:** Hayırlı (Allah). KT 2 20/73

**40. İLĀH (اله) Mabud, Tanrı.<sup>52</sup>**

**Tarı:** Tanrı. KT 1-2 59/23

**41. KADİR (قدير) Çok güçlü, çok kuvvetli, istediğini istediği gibi eksiksiz, kusursuz yapabilen.<sup>53</sup>**

**Güci yiter:** (Her şeye) gücü yeten (Allah). KT 1 41/39

**Kadir:** Kadir "her şeye gücü yeten Allah" KT 1 48/21 KT 2 41/39

**42. KĀDİR (القادر) Güçlü, kuvvetli her şeye gücü yeten.<sup>54</sup>**

**Endāze eyleyici:** Ölçü, düzen verici (Allah). KT 1 77/23

**Yahşî taqdîr idici:** Güzel takdir edici (Allah). KT 2 77/23

**43. KĀFÎ (الكاف) Kullarına yardım eden, vekil olan, yol gösteren, yaptıklarını bilen, gören hesaba çeken.<sup>55</sup>**

**Kifāyet idici:** Kifayet edici (Allah). KT 1-2 39/36

**44. KAHHĀR (القهار) Yenilmeyen, daima galip gelen.<sup>56</sup>**

**Kahr eyleyici/idici:** Kahredici (Allah). KT 1-2 13/16 KT 2 12/39

<sup>50</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 123.

<sup>51</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 78, 279.

<sup>52</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 81,116-117.

<sup>53</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 82, 157.

<sup>54</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 82, 157.

<sup>55</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 82,285.

<sup>56</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 82,167.

**45. ҚАІМ (القائم) Varlıkları görüp gözeten, koruyan, yöneten.<sup>57</sup>**

**Durıcı:** Daima var olan, gözeten (Allah). KT 1-2 13/33

**Gözedici:** Gözetici (Allah). KT 1-2 13/33

**46. ҚАРІБ (القريب) Affı, mağfireti, bilmesi, görmesi, duyması itibariyle kullarına yakın olan.<sup>58</sup>**

**Yakın:** Kullarına yakın (Allah). KT 1-2 34/50

**47. ҚАВІЙ (القوي) Kuvvetli, kudretli, her şeye gücü yeten.<sup>59</sup>**

**Güci yiter:** Gücü yeten (Allah). KT 1 42/19

**Қавî:** Kavi, kudret sahibi (Allah). KT 1 58/21

**Қуввет ve қудрет issi:** Kuvvet ve kudret sahibi (Allah). KT 2 42/19

**Қувветlü:** Kuvvetli (Allah). KT 2 11/66

**Muħkem қувветlü:** Sağlam kuvvetli (Allah). KT 2 58/21

**48. ҚАҲҲҮМ (القَيُّوم) Zatı ile kaim olan, varlıkları yöneten, koruyan, ihtiyaçlarını gideren.<sup>60</sup>**

**Hemîşe durıcı:** Daima duran, her şeye hâkim olan (Allah). KT 1 20/111

**Hemîşe olıcı:** Daima var olan (Allah). KT 1 3/2

**49. КЕБІР (الكبير) Değer ve izzeti pek yüce, ulu, büyük.<sup>61</sup>**

**Ulu:** Ulu (Allah). KT 1-2 22/62

**50. КЕФІЛ (الكفيل) Bütün canlıların rızıklarını üstlenen, nimet veren, bu konuda kullarına yeten, kullarını görüp gözeten.<sup>62</sup>**

**Тануқ:** Tanık (Allah). KT 1-2 16/91

<sup>57</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 82,124.

<sup>58</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 82,235.

<sup>59</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 82,160.

<sup>60</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 82,125.

<sup>61</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 82,149.

<sup>62</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 82,287.



**51. KERÎM (الكريم) Değerli, şerefli, nimet ve ihsanı bol olan.<sup>63</sup>**

**Keremlü:** Keremli (Allah). KT 1 82/6

**Kerîm:** Kerim (Allah). KT 1 27/40

**Kimse şükrine muhtâc degül:** Kimsenin şükrüne muhtaç olmayan (Allah). KT 2 27/40

**52. KÜDDÛS (القدوس) Her türlü çirkinlik, noksanlık ve ayıplardan uzak, tertemiz, bütün kemal sıfattan kendisinde toplayan.<sup>64</sup>**

**'Ayblardan münezze:** Ayıplardan münezze (Allah). KT 2 59/23

**Gey arı:** Çok arı "münezze" (Allah). KT 1 59/23

**53. LAÛF (اللطيف) Yaratıklara karşı yumuşak davranan, çok merhametli, çok lütufkâr, ihsan sahibi.<sup>65</sup>**

**Eyü işlü:** İyi işli "lütûfkâr" (Allah). KT 1 42/19

**Görklü işlü:** Güzel işli (Allah). KT 1 67/14

**Laûf:** Latif (Allah). KT 2 42/19

**Lutf issi:** Lütuf (iyilik) sahibi (Allah). KT 1 12/100

**54. MÂLİK (المالك) Bütün varlıkların sahibi.<sup>66</sup>**

**Pâdişahluğun issi:** Padişahlığın, mülkün sahibi (Allah). KT 1 3/26

**Yanıt günü issi:** Yanıt (hesap) gününün sahibi (Allah). KT 1 1/3

**Yirler ve gökler mülkine pâdişâh:** Yerler ve gökler mülküne padişah (Allah). KT 2 3/26

**55. MECÎD (المجيد) Çok şerefli, çok itibarlı.<sup>67</sup>**

**'Aql idrâkden yüce:** Akıl idrâkden yüce (Allah). KT 2 11/73

**Ulu:** Ulu (Allah). KT 1-2 85/15

**Ululuk issi:** Ululuk sahibi (Allah). KT 1 11/73

<sup>63</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esma-i Hüsnâ*, 83,263.

<sup>64</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esma-i Hüsnâ*, 83,137.

<sup>65</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esma-i Hüsnâ*, 83,226.

<sup>66</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esma-i Hüsnâ*, 83,168.

<sup>67</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esma-i Hüsnâ*, 83,151.

**56. MELİK (المَلِك) Bütün varlıkları yöneten, dilediği gibi hükmeden.<sup>68</sup>**

**Pâdişâh:** Padişah “mutlak hâkim” (Allah). KT 1 20/114

**Âdemîlar pâdişâhı:** İnsanların padişahı (Allah). KT 1 114/2

**57. MELİK (المَلِك) Her şeyin sahibi ve maliki, varlıkları terbiye edip yetiştiren, mülk ve güç veren.<sup>69</sup>**

**Pâdişâh:** Padişah “mutlak hâkim” (Allah). KT 1-2 54/55

**58. METİN (الْمَتِين) Çok kuvvetli, çok dayanıklı, acizliği ve zafiyeti olmayan.<sup>70</sup>**

**Berk:** Sağlam, güçlü (Allah). KT 1 51/58

**Muħkem:** Muhkem, sağlam (Allah). KT 2 51/58

**59. MEVLĀ (المَوْلَى) Dost, yardımcı, görüp gözeten.<sup>71</sup>**

**Arka viricü:** (MEVLĀ). Arka verici “yardımcı, dost (Allah)”. KT 1 9/51

**Çalab:** Dost, yardımcı (Allah). KT 1 66/2

**Hoca:** Hoca. KT 2 22/78

**İş başarıcı:** İyi iş başarıcı (Allah). KT 1 22/78

**Mevlâ:** Dost, yardımcı (Allah). KT 2 66/2

**Şaklayıcı:** Saklayıcı, koruyucu (Allah). KT 1 8/40

**60. MUBİN (الْمُبِين) Varlığı aşikâr olan, gerçeği beyan eden.<sup>72</sup>**

**Bellü:** Belli “açık, aşikar (Allah)”. KT 1 24/25

**Heybeti zâhir:** Heybeti belli, açık (Allah). KT 2 24/25

<sup>68</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 83,168.

<sup>69</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 83, 169.

<sup>70</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 83, 161.

<sup>71</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 83, 310.

<sup>72</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 85, 131.

**61. MUCÎB (المجيب) Duaları, istekleri kabul eden, ihtiyaçları karşılayan, sıkıntıları gideren.<sup>73</sup>**

**Cevab virici:** Cevap, karşılık veren (Allah). KT 1 37/75

**Du'âlar kabûl idici:** Duaları kabul eden (Allah). KT 2 37/75

**Uy virici:** (Duaları) kabul edici (Allah). KT 1 11/61

**62. MUHEYMİN (المهيمن) İnsanların bütün yaptıklarını bilen, koruyan, görüp gözeten.<sup>74</sup>**

**Toğru tanık:** Doğru tanık (Allah). KT 1 59/23

**Her nesnede hazır:** Her nesnede hazır (Allah). KT 2 59/23

**63. MUHÎT (المحيط) İlim ve kudreti ile her şeyi kuşatan.<sup>75</sup>**

**Bilici:** Bilen, kuşatan (Allah). KT 2 4/126

**Ķaplayıcı:** Kaplayan, ihata eden (Allah). KT 1 85/20

**Muhît:** Kuşatan, ihata eden (Allah). KT 2 85/20

**64. MUHYÎ (المحيي) Varlıklara hayat veren, ölümlerinden sonra diriltlen.<sup>76</sup>**

**Dirildici/Diriltlen:** Diriltlen (Allah). KT 1 41/39 KT 2 30/50

**65. MUĶÎT (المقيت) Her şeye gücü yeten, rızık veren, yapılanları bilen, mükâfat veren.<sup>77</sup>**

**Cezâ(sın) vir-:** Ceza (karşılık) veren (Allah). KT 2 4/85

**Güci yiter:** Gücü yeten (Allah). KT 1 4/85

**Şaklayıcı:** Koruyucu (Allah). KT 1 4/85

<sup>73</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 85, 300.

<sup>74</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 85, 239.

<sup>75</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 85, 240.

<sup>76</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 84, 202.

<sup>77</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 85, 269.

**66. MUQTEDİR (المقتدر) Güçlü, kuvvetli, istediğini istediği gibi yapan.<sup>78</sup>**

**Güci yiter:** Gücü yeten (Allah). KT 1 54/42

**Ƙadır:** Kādir (Allah). KT 1-2 43/42

**Ƙudret 'azābı:** Kudret azabı. KT 2 54/42

**67. MUNTEƘİM - ZÛNTİƘĀM**

**67.1. MUNTEƘİM (المنتقم) Suçluları cezalandıran.<sup>79</sup>**

**İntikām idici:** İntikam alan (Allah). KT 2 44/16

**Ökünç alıcı:** İntikam alıcı (Allah). KT 1 44/16

**67.2. ZÛNTİƘĀM (الذوانتقام) İntikam sahibi, zalimleri cezalandıran.<sup>80</sup>**

**İntikām idici:** İntikam alan (Allah). KT 2 5/95

**İntikām issi:** İntikam sahibi (Allah). KT 2 5/95

**Ƙatı 'azāb eylemek issi:** Katı azab etme sahibi (Allah). KT 1 3/4

**Kin almak issi:** Kin (intikam) alma sahibi (Allah). KT 2 14/47

**Ökünç/Öc almak issi:** Öc alma sahibi (Allah). KT 1 5/95 KT 1 39/37

**68. MUNZİR (المنذر) Kullarına zarar veren şeyleri bildiren, sakındıran, azabı ile korkutan.<sup>81</sup>**

**Ƙorkıdıcı:** Korkutucu (uyarıcı Allah). KT 1 44/1-3

**Öğüt virici:** Öğüt verici (Allah). KT 2 44/3

**69. MURSİL (المرسل) Vahiy, peygamber, rüzgâr, melek, asiler için afet gönderen.<sup>82</sup>**

**Resüller göndermek:** Resuller göndermek. KT 2 44/5

**Viribiyici:** (Peygamber) gönderen (Allah). KT 1 44/4-6

<sup>78</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 85, 156.

<sup>79</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 85, 352.

<sup>80</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 92, 352.

<sup>81</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 92, 328.

<sup>82</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 92, 326.

**70. MUŞAVVİR (المصور) Yarattıklarına şekil ve özellik veren.**<sup>83</sup>

**Şûrat eyleyici:** Sûret (şekil) eyleyici (Allah). KT 1 59/24

**Şûretler virici:** Sûretler (şekil) verici (Allah). KT 2 59/24

**71. MUSTEOÂN (المستعان) Kendisinden yardım istenilen, kendisine sığınılan.**<sup>84</sup>

**Arka dilenmiş:** Kendisinden yardım istenen (Allah). KT 1 12/18

**Arka virmek dilenen:** Kendisinden yardım istenen (Allah). KT 1 21/112

**Nuşret virici:** Yardım edici (Allah). KT 2 21/112

**Şığın-:** Sığınılan (Allah). KT 2 12/18

**72. MUTEÔĀL (المتعال) Aşkın, pek yüce, eksikliklerden ve noksanlıklardan beri olan.**<sup>85</sup>

**Yüce:** Yüce (Allah). KT 1-2 13/9

**73. MUTEKEBBİR (المتكبر) İhtiyaç ve noksanlığı gerektiren her şeyden münezzeh, pek yüce, ulu.**<sup>86</sup>

**Mütekebbir/ulu:** Mütekebbir/ulu (Allah). KT 2 59/23

**Ululuk issi:** Ululuk sahibi (Allah). KT 1 59/23

**74. MÜ'MİN (المؤمن) Yarattıklarına güven veren.**<sup>87</sup>

**İmin eyleyici/idici:** Emin olunan, güven veren (Allah). KT 1-2 59/23

**75. NAŞÎR (النصير) Çok yardım eden, sürekli yardım eden.**<sup>88</sup>

**Arka virici:** Arka verici (Allah). KT 1 4/45

**Nuşret eylemege yitiş-:** Yardım etmeye yetişen (Allah). KT 2 4/45

**Yardım virici:** Yardım verici (Allah). KT 1 22/78

**Yardım/nuşret idici:** Yardım edici (Allah). KT 1 25/31 KT 2 22/78 KT 2 4 /75

<sup>83</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 85, 196.

<sup>84</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 86, 287.

<sup>85</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 86, 145.

<sup>86</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 86, 150.

<sup>87</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 86, 313.

<sup>88</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 87, 282-283.

**76. NŪR (النور) Aydınlatıcı, ışık verici.<sup>89</sup>**

**Münevvir ve müdebbir:** Nurlandıran ve yönlendiren (Allah). KT 2 24/35

**Nūr:** Nur (Allah). KT 1 24/35

**Yol gösterici:** Yol gösterici (Allah). KT 1 24/35

**77. RAB (الرب) Varlıkları yaratıp yetiştiren, terbiye eden, eğiten.<sup>90</sup>**

**Ālemler Tañrısı:** Ālemlerin Tanrı'sı. KT 2 39/75

**Ālemlerün hālîkı ve rāzıkı:** Ālemlerin yaradıcısı ve rızık vereni (Allah). KT 240/65

**Arşı yaradan:** Gökleri yaradan (Allah). KT 2 43/82

**Ādemîlar Çalabı'sı:** İnsanların Rabbi. KT 1 114/1

**Ādemîleri yaradan Tañrı:** İnsanları yaradan Tañrı. KT 2 114/1

**Ālemler bisleyicisi:** Ālemlerin besleyicisi (Allah). KT 1 40/65

**Ālemler issi:** Ālemlerin sahibi (Allah). KT 1 1/1

**Ālemlerîñ Rabbi:** Ālemlerin Rabbi. KT 2 1/2

**Ālemlerün Çalabısı:** Ālemlerin Rabbi. KT 1-2 5/28

**Arş Çalabı'sı:** Göklerin Rabbi. KT 1 43/82

**Arş issi:** Arşın sahibi (Allah). KT 1-2 21/22

**Çalab:** Rab. KT 1 21/4

**Ev Çalabı'sı/Tañrısı:** Ev (Kābe) Rabbi. KT 1-2 106/3

**Gökler dakı yirün dakı ol ikisinün arasındağınun Çalabı'sı:**

Göklerin, yerin ve ikisinin arasındakinin Rabbi. KT 1 38/66

**Gökler dakı/dağı yirün Çalabı'sı/Tañrısı:**

Göklerin ve yerin Rabbi. KT 1 17/102 KT 2 13/16

**Gökleri ve yirleri dağı yaradan Tañrı:**

Gökleri ve yerleri yaradan Tanrı. KT 2 17/102

**Göklerün ve yirlerün, ikisi arasında olanun yaradıcısı:**

Göklerin ve yerin ikisinin arasında olanın yaradıcısı (Allah). KT 2 38/66

<sup>89</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 87, 372.

<sup>90</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 87, 118.

**Gün doğusu/Maşriğ daki gün batısı/mağrib Çalabı'sı:**

Doğunun ve batının Rabbi. KT 1-2 73/9

**Harun daki Mûsâ'nun Çalabı'sı:** Harun ve Musa'nın Rabbi. KT 1 20/70

**Hārūnıla Mûsâ tanrısı:** Harun ile Musa Tanrı'sı. KT 2 20/70

**Her nesenün Çalabı'sı/Rabbisi:** Her şeyin Rabbi. KT 1-2 6/164

**Maşriklar Çalabı'sı:** Doğunun Rabbi. KT 1 37/5

**Maşrikların yaratıcı[sı]:** Doğunun yaratıcısı (Allah). KT 2 37/5

**Rahmat kılıcı Çalab:** Rahmet kılıcı (esirgeyen) Rab. KT 1 36/ 58

**Rahmet edici Tanrı:** Rahmet edici (esirgeyen) Tanrı. KT 2 36/ 58

**Şabāhı yaradan Tanrı:** Sabahı yaradan Tanrı. KT 2 113/1-2

**Şubh Çalabı'sı:** Sabahın Rabbi. KT 1 113/1-2

**Tanrı:** KT 2 21/4

**Ulu 'arşun Çalabı'sı/tanrısı:** Ulu arşın Rabbi. KT 1-2 9/129

**Yidi gökler Çalabı'sı:** Yedi göğün Rabbi. KT 1 23/86

**Yidi kat göklerin tanrısı:** Yedi kat göklerin Tanrı'sı. KT 2 23/86

## 78. RAḤĪM (الرَّحِيم) Çok merhametli.<sup>91</sup>

**Merhameten mü'minlere rahmet bahş edici:**

Merhametle müminlere rahmet bahşedici (Allah). KT 2 1/2

**Rahmat kılıcı:** Rahmet kılıcı (Allah). KT 1 1/2

**Rahmet edici:** Rahmet edici (Allah). KT 2 2/173

## 79. RAḤMĀN (الرَّحْمَن) Çok merhametli, pek müşfik.<sup>92</sup>

**Fenādan şonra āhiretde vücūd verici:** Ölümden sonra ahirette vücut verici (Allah). KT 2 1/2

**Gey Rahmat kılıcı:** Çok rahmet kılıcı (Allah). KT 1 1/2

**Rızık verici Allāh:** Rızık verici Allah. KT 2 55/1, 2

**Rûzî verici:** Rızık verici (Allah). KT 1 55/1-2

<sup>91</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 87, 328.

<sup>92</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 88, 326.

**80. RAQİB (الرفيب) İnsanları murakabe edip koruyan.<sup>93</sup>**

**Hâzır:** Her yerde hazır bukunan (Allah). KT 2 33/52

**Rağıb:** Rakip “yarattıklarını koruyan Allah”. KT 2 4/1

**Şaklayıcı:** Saklayan, koruyan (Allah). KT 1 33/52

**81. RAÛF (الرزوف) Çok merhametli, çok acıyan, çok şefkatli.<sup>94</sup>**

**Esirgeyici:** Esirgeyici (Allah). KT 2 2/143

**Gâyet rahmet idici:** (RAÛF). Gayet rahmet edici (Allah). KT 2 2/207

**Mihriban:** Şefkatli (Allah). KT 1 16/7

**Şefkatlü:** Şefkatli (Allah). KT 1 24/20 KT 2 16/7

**Şefkat idici/eyleyici:** Şefkat edici (Allah). KT 2 57/9 KT 2 3/30

**82. REFÎÖ/ RAFÎÖ (الرفيع). Peygamber ve müminlerin itibar, şan ve şereflerini artıran, göğü yükselten.<sup>95</sup>**

**Dereceler yüksek eyleyici:** Dereceleri yükselten (Allah). KT 1 40/15

**Yüce:** Yüce (Allah). KT 2 40/15

**83. REZZĀQ (الرزاق) Bol nimet, maddi ve manevi rızık veren.<sup>96</sup>**

**Rüzî/Rızq virici:** Rızık verici (Allah). KT 1-2 51/58

**84. SĀDIQ (الصادق). Vaadinde doğru olan, her vaadini yerine getiren.<sup>97</sup>**

**Girçek:** Gerçek, doğru söyleyen (Allah). KT 2 6/146

**Toğru:** Doğru söyleyen (Allah). KT 1 6/146

**85. ŞAMED (الصمد) Her şeyde kendisine muhtaç olunan, kusuru ve ihtiyacı olmayan, adil ve güvenilir olan.<sup>98</sup>**

**Hâcat olınur server:** Kendisine ihtiyaç duyulan (Allah). KT 1 112/2

**Kimesneye muhtâc degül:** Kimseye muhtaç olmayan (Allah). KT 2 112/2

<sup>93</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 88, 326.

<sup>94</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 88, 339.

<sup>95</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 87, 272.

<sup>96</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 88, 261-262.

<sup>97</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 88, 252.

<sup>98</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 88, 113.



**86. SELÂM (السلام) Kullarına güven ve selamet veren.<sup>99</sup>**

**Ayıbsuz:** Ayıpsız, her türlü noksandan münezeh (Allah). KT 1 59/23

**Selâm:** Esenlik veren (Allah). KT 2 59/23

**87. SEMİŖ (السميع) Her sözü, konuşulanı en iyi işiten.<sup>100</sup>**

**İşidici:** (Hakkıyla) işiten (Allah). KT 1-2 21/4

**İşidür:** (Hakkıyla) işiten (Allah). KT 1 22/61

**88. ŞĀKİR (الشاکر) Verdiği nimetlere şükreden ve çalışan kimseyi ödüllendiren.<sup>101</sup>**

**'Amelleri kabûl idici:** Amelleri kabul eden (Allah). KT 2 2/158

**Ef'âlinde meşkür:** İşlerinde şükürü kabul eden (Allah). KT 2 4/147

**Sıpâs dutıcı:** Şükre karşılık veren (Allah). KT 1 2/158

**Şükür eyleyici:** Şükür eyleyici, şükre karşılık veren (Allah). KT 1 4/147

**89. ŞEHİD (الشهيد) Her yerde hazır nazır olan, hiçbir şey gizlenemeyen, gören, bilen haberdar olan.<sup>102</sup>**

**Bilür:** Bilen (Allah). KT 1 22/17

**Hâzır:** Hazır (bulunan) (Allah). KT 1-2 58/6

**Tanuğ:** Tanık (Allah). KT 1 41/53 KT 2 85/9

**90. ŞEKÛR (الشکور) İbadet eden kullarının mükafatlarını bolca veren, her itaati ödüllendiren.<sup>103</sup>**

**Ef'âlinde meşkür:** İşlerinde şükürü kabul eden (Allah). KT 2 35/30

**Muñ'lere şükür idici:** İttat edenlere şükürün karşılığını veren (Allah).  
KT 2 35/34

**Şekür:** Çokça sevap veren (Allah). KT 2 64/17

**Şükre müzd virici:** Şükre mükâfat verici (Allah). KT 1 64/17

**Şükre sevab virici:** Şükre sevap verici (Allah). KT 1 35/30

<sup>99</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 88, 135.

<sup>100</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 88, 229.

<sup>101</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 89, 268.

<sup>102</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 89, 232.

<sup>103</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 89, 268-269.

**91. TEVVĀB (التَّوَّاب) Tövbeleri çok kabul eden.<sup>104</sup>**

**Gey tevbe virici:** Çok tövbe verici (Allah). KT 1 2/37

**Tevbe virici:** Tevbe verici (Allah). KT 1-2 49/12

**Tevbe(ler) kabûl eyleyici/idici:** Tevbeler kabul edici (Allah). KT 1 4/64, KT 2 4/16, KT 2 2/128

**Yazuğlar bağışlayıcı:** Günahları bağışlayıcı (Allah). KT 2 4/64

**Yarlıgayıcı:** Bağışlayıcı, tevbeyi kabul eden. KT 2 2/37

**92. VĀĦĪD (الواحد) Zatında, isim ve sıfatlarında eşi benzeri bulunmayanı tek olan.<sup>105</sup>**

**Bir:** Bir, Tek (Allah). KT 1-2 41/6

**93. VĀRĪS (الوارث) Bütün varlıkların sahibi, her şey kendisine dönen.<sup>106</sup>**

**Bâkı kalıcı:** Bâki kalıcı (Allah). KT 1 15/23

**Bâkî:** Bâki, ebedi, (Allah). KT 2 15/23

**Mîras alıcı:** Miras alıcı, varis (Allah). KT 1 15/23

**Mîras eyleyicilerün/idicilerün yigregi:** Miras edicilerin en hayırlısı (Allah). KT 1-2 21/89

**Vâris:** Varis, miras alıcı (Allah). KT 2 28/58

**94. VĀSĪŖ (الواسع) İlim ve merhameti ile her şeyi kuşatan, nimet ve ihsanı bol olan.<sup>107</sup>**

**Ġanî:** (Lütfu) bol (Allah). KT 2 2/247

**Giñ rahmatlu/rahmetlü:** Geniş, bol rahmetli (Allah). KT 1 2/247 KT 2 2/115

**Güci yiter:** Gücü yeten (Allah). KT 1 24/32

**Rahmatı giñ:** Rahmeti geniş (Allah). KT 1 2/115

**Rahmeti genişlik:** Rahmeti geniş (Allah). KT 2 5/54

<sup>104</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 90, 332.

<sup>105</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 90, 107.

<sup>106</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 90, 177.

<sup>107</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 90, 161.

**95. VEDÛD (الودود) Müminleri çok seven, kulları tarafından çok sevilen.<sup>108</sup>**

**Luṭf idici:** Lutfedici (Allah). KT 2 11/90

**Muḥabbet idici:** Muhabbeti edici (Allah). KT 2 85/14

**Sevici işin eyleyici:** Sevene yakışır tarzda eyleyici (Allah). KT 1 85/14

**Sevici:** Seven (Allah). KT 1 11/90

**Sevilmiş:** Sevilmiş (Allah). KT 1 85/14

**96. VEHHĀB (الوهاب) Karşılıksız çok nimet veren, ikram ve ihsanda devamlı olan.<sup>109</sup>**

**Bağışlayıcı:** Bağışlayıcı (Allah). KT 1 38/9

**Gey bağışlayıcı:** Çok bağışlayıcı (Allah). KT 1 38/35

**Her nesneyi bağışlayıcı:** Her şeyi bağışlayıcı (Allah). KT 2 38/9

**Ni'metler bağışlayıcı:** Nimetleri bağışlayıcı (Allah). KT 2 3/8

**Rahmet bağışlayıcı:** Rahmet Bağışlayıcı (Allah). KT 2 38/35

**97. VEKÎL (الوكيل) Güvenilen, koruyucu, yardım eden, her şeyin yöneticisi.<sup>110</sup>**

**Boyun tutucu:** Boyun tutucu "dayanak" (Allah). KT 1 73/9

**İş sürücü dakı saklayıcı:** İş sürücü ve saklayıcı, "nezaret eden ve koruyan" (Allah). KT1 11/12

**İş sürücü:** İş sürücü, nezaret eden "vekil" (Allah). KT 1 4/81

**Şaklayıcı:** Saklayıcı (Allah). KT 1 28/28

**Tanrı Ta'âlâ vekilliği:** Tanrı vekilliği. KT 2 4/81

**Ṭanuk:** Tanık (Allah). KT 2 28/28

**Vekil:** Vekil (Allah). KT 2 73/9

<sup>108</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 90, 340.

<sup>109</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 90, 265.

<sup>110</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 90, 314.

**98. VELÎ (الولي) Dost, seven, yardım eden, görüp gözetin.**<sup>111</sup>

**Arka virici:** Arka verici “yardımcı, dost” (Allah). KT 1 42/28

**Çalap:** Dost, yardımcı (Allah). KT 1 42/9

**Dost:** Dost (Allah). KT 1 4/45

**Hâk ma'būd:** Gerçek mabud (Allah). KT 2 42/9

**İş issi:** İş sahibi, iş gören, yardımcı (Allah). KT 1 2/107

**Kullarına ihsân idici:** Kullarına ihsanda edici (Allah). KT 2 42/28

**Mu'în ve nâşır:** Yardımcı ve dost (Allah). KT 2 6/51

**Nâşır:** Yardımcı, dost (Allah). KT 2 3/68

**Veli:** Veli (Allah). KT 2 6/127

**Yarı virici:** Yardım edici (Allah). KT 1 6/51

**99. ZĀHİR (الظاهر) Varlığı her şeyden aşikâr olan, her şeyden yüce olan.**<sup>112</sup>

**Āşikâre:** Aşikâr (Allah). KT 2 57/3

**Görinür:** Görünür (Allah). KT 1 57/3

**100. ZU'L CELĀLİ VE'L İKRĀM (ذو الجلال والإكرام) Azamet, ikram ve ihsan sahibi.**<sup>113</sup>

**Heybet eyesi fazl ve kerem eyesi:** Heybet ve fazilet ve kerem sahibi (Alah). KT 2 55/78

**Heybet issi ve kerem ve ihsân issi:** Heybet ve kerem ve ihsan sahibi (Allah). KT2 55/27

**Ululuk issi dakı ağırlamak issi:** Ululuk ve ağırlamak (ikram) sahibi (Allah). KT1 55/27

<sup>111</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 90, 310-311.

<sup>112</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 90, 128.

<sup>113</sup> Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*, 91, 176.

## I. Esmâ-I Hüsnâ'yı Karşıllayan Söz Varlığının Yapısal İncelemesi

### I.1. Tek Sözcük Şeklinde Olanlar

Tek sözcükle karşılanan Esmâ'lardan 36'sı Arapça 6'sı Farsça kökenli kelimelerden ibarettir. Kullanım sıklığı bakımından *-Icl* sıfat-fiil eki öne çıkmaktadır. Sıfat-fiil gruplarında da sıkça kullanılan ek, Eski Türkçedeki *-gUçI* ekinin devamı olarak değerlendirilir. Üstüner, Türkiye Türkçesinde daha çok *fiilden isim yapma eki* olarak kullanıldığını Anadolu ağızlarında nadiren sıfat-fiil eki olarak görüldüğünü belirtir.<sup>114</sup> Tekin, Göktürkçede, eyleyici adlar türeten ek açıklaması ile *ayguç* "danışman, sözcü", *itgüç* "yapan, eden" örneklerini verir.<sup>115</sup> Eski Türkçede, "*-guç*, *-güç*" soyut isimler, alet isimleri ve sık sık sıfat yapan "*-gu*, *-gü*" fiilden isim yapma ekinin genişletilmiş şeklidir.<sup>116</sup> Çağatay, partisip ekleri arasında gösterdiği ekin istikbal ve hal partisibi gibi kullanıldığına değinir, örnek olarak *yol gidici*, *zıkr idici* sıfat-fiil gruplarını verir.<sup>117</sup> Banguoğlu, canlı bir sıfat-fiil eki olduğunu söyleyerek *-Icl* ekinin *-An* sıfatlarında olduğu gibi çeşitli birleşikler yaptığına dikkat çeker.<sup>118</sup> Özkan, Eski Anadolu Türkçesinde, ekin bir işi hünlerle ve alışkanlık hâlinde yapma göstermek üzere isimler türettiğini aktarır.<sup>119</sup> Korkmaz, *- Icl* ekinin *meslek*, *uğraşı adları*, *işi yapan*, *yapma etkisi gösteren sıfatlar*, *fiilin gösterdiği işi bir özellik olarak gösteren sıfatlar*, *gereç adları türettiğini* belirterek bu sıfatlara "*-An*" sıfat-fiillerinin zaman anlamından sıyrılmış bir koşutu açıklamasını yapar. Korkmaz ayrıca ekin Arapça kökenli kelimelere karşılık bulunmasında yardımcı olduğunu belirtir.<sup>120</sup> Tietze, *fillere takılan participium activum manasındaki ek* (etken sıfat-fiil) tanımını yapar.<sup>121</sup> Gülensoy, *- Icl* ekinin sıfat fiil eki olduğuna, fiilden "yapan, eden" anlamında sıfatlar türettiğine değinir.<sup>122</sup> Hengirmen de eki sı-

<sup>114</sup> Ahad Üstüner, *Anadolu Ağızlarında Sıfat-Fiil Ekleri*, (Ankara: TDK, 2000), 136.

<sup>115</sup> Talat Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri*, (İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, 2003), 171.

<sup>116</sup> A. Von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri*, çev. M. Akalın. (Ankara: TDK, 2007), 52.

<sup>117</sup> Saadet Çağatay, "Eski Osmanlıcada Fiil Müştakları II Partisipler", *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 5/2, (1947): 552.

<sup>118</sup> Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*. 10. Baskı, (Ankara: TDK, 2015), 246.

<sup>119</sup> Mustafa Özkan, *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2000), 120.

<sup>120</sup> Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, (Ankara: TDK, 2009), 83-84.

<sup>121</sup> Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, (Ankara: TÜBA, 2016), 98.

<sup>122</sup> Tuncer Gülensoy, *Türkçe El Kitabı*, 6. Baskı, (Ankara: Akçağ, 2010), 414.

fat-fiil ekleri arasında gösterir *-IcI* eki ile türetilmiş *sevindirici*, *geçici*, *üzücü*, *doyurucu* kelimelerine yer verir.<sup>123</sup>

Bu ekin yanı sıra *-(A)r*, *-An*, *-mİş* sıfat-fiil ekleri ile *+IU*, *+sUz*, *+rAk*, *-Uk*, *-mİş* yapım ekleri Esmâ'ların karşılandığı kelimelerin türetilmesinde kullanılmıştır.

*Allāh* (Ar.) (ALLAH), *'Azîz* (Ar.) ('AZÎZ), *Āşikāre* (Far.) (ZĀHİR), *Bākî* (Ar.) (VĀRİS), *Bay* (GANÎ), *Berk* (METÎN), *Bir* (EHAD/VĀHĪD), *Çalap* (MEVLĀ/RAB/VELÎ), *Diri* (HAY), *Dost* (Far.) (VELÎ), *Gâlib* (Ar.) ('AZÎZ/GĀLĪB), *Ġanî* (Ar.) (GANÎ/VĀSÎ'), *Girçek* (SĀDIK), *Ġağ* (Ar.) (HAK), *Kirtü* (HAK), *Ġakîm* (Ar.) (ĠAKĪM), *Ġalîm* (Ar.) (HALÎM), *Ġâzır* (Ar.) (RAKÎB/ŞEHÎD), *Ġoca* (Far.) (MEVLĀ), *Ġâdir* (Ar.) (KĀDİR/MUKTEDİR/KĀDİR), *Ġavî* (Ar.) (KAVÎ), *Kerîm* (Ar.) (KERÎM), *Laţîf* (Ar.) (LATÎF), *Meolâ* (Ar.) (MEVLĀ), *Mihriban* (Far.) (RAÛF), *MuĠt* (Ar.) (MUĠT), *MuĠkem* (Ar.) (METÎN), *Mütekebbir* (Ar.) (MUTEKEBBİR), *Nâşır* (Ar.) (VELÎ), *Nür* (Ar.) (NÛR), *Öñ* (EVVEL), *Pâdişâh* (Far.) (MELİK/MELİK), *Rakîb* (RAKÎB), *Sâbit* (Ar.) (HAK), *Selâm* (Ar.) (SELĀM), *Şon* (ĀHİR), *Şekûr* (ŞEKÛR), *Taņrı* (ALLAH/İLĀH/RAB), *Ulu* (Ar.) (MUTEKEBBİR/'AZÎM/KEBİR/MECÎD), *Vâris* (Ar.) (VĀRİS), *Vekîl* (Ar.) (VEKÎL), *Velî* (Ar.) (VELÎ), *Yüce* (A'LĀ/'ALÎ/REFÎ/MUTE'ĀL), *'İzzetlü* (Ar.+lu) ('AZÎZ), *Ayıbsuz* (Ar.+suz) (SELĀM), *Bağışlayıcı* (VEHHĀB), *Bellü* (MUBÎN), *Bendeşsüz* ('AZÎZ), *Bilici* ('ALÎM/HABİR/MUĠT), *Bilür* ('ALÎM/HABİR/ŞEHÎD), *Dirici* (CĀMÎ'), *Dirilden* (MUHYÎ), *Dirildici* (MUHYÎ), *Durıcı* (KĀİM), *Esirgeyici* (RAÛF), *Geçürici* (HALÎM), *Gizlü* (BĀTİN), *Görici* (BASİR), *Görinür* (ZĀHİR), *Görüür* (BASİR), *Gözedici* (KĀİM), *Habarlu* (Ar.+lu) (HABİR), *Hâcatsız* (Ar.+suz) (GANÎ), *Ġayrlu* (Ar.+lu) (HAYR), *İşidici* (SEMÎ'), *İşidür* (SEMÎ'), *İşleyici* (FA'ĀL), *Ġaplayıcı* (MUĠT), *Keremlü* (Ar.+lu) (KERÎM), *Ġorkıdıcı* (MUNZİR), *Ġuvvetlü* (Ar.+lu) (KAVÎ), *Öğülmüş* (HAMÎD), *Şaklayıcı* (HAFÎZ/MEVLĀ/MUKÎT/RAKÎB/VEKÎL), *Sevici* (VEDÛD), *Sevilmiş* (VEDÛD), *Şığın-* (MUSTE'ĀN), *Şefkatlü* (Ar.+lu) (RAÛF), *Ġanuk* (KEFÎL/ŞEHÎD/VEKÎL), *Toğru* (SĀDIK), *Viribiyici* (MURSİL), *Yakın* (KARÎB), *Yaradan* (FĀTİR), *Yaradıcı* (BĀRÎ'/BEDÎ'/FĀTİR/HĀLIK), *Yarıcı* (FĀLIK), *Yarlıgayıcı* (GAFFĀR/GAFÛR/TEVVĀB), *Yigrek* (HAYR).

## I.2. Kelime Grubu Şeklinde Olanlar

### I.2.1. İsim-Fiil Grupları

Bir isim-fiil ve onu anlamca tamamlayan diğer unsurlardan (tamlayıcılar) oluşan kelime grubudur.<sup>124</sup> Bu öbekteşmede isim-fiil eki almış keli-

<sup>123</sup> Mehmet Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, (Ankara: Engin Yayınevi, 1997), 252.

<sup>124</sup> Leyla Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 22. Baskı, (Ankara: Akçağ, 2015), 55; Mustafa Özkan-Veyssi Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 8. Baskı, (İstanbul: Akademik Kitaplar, 2017), 83.

melerle öncesinde gelen yardımcı ögeler yer alır. Kaynaklarda eylem grubu şeklinde de adlandırılmaktadır.<sup>125</sup> Esmâlar içerisinde sadece “Mursil” ismi, isim-fiil grubu şeklinde karşılanmıştır.

*Resüller göndermek (MURSİL)*

### I.2.2. Sıfat-Fiil Grupları

Bir sıfat-fiil (partisip) ve ona anlamca bağlı tamlayıcı unsurlardan oluşan kelime grubudur. Fiile dayalı olan bu öbeleşmede diğer unsurlar sıfat-fiilden önce gelir.<sup>126</sup> İsim, sıfat ve zarf görevinde bulunabilen sıfat-fiil grupları cümle kuruluşunda özne, nesne, yer tamlayıcısı ve yüklem olarak kullanılabilirler.

#### a) Tek yüklem şeklinde<sup>127</sup>

*Ôafv eyleyici/idici (ÔAFUV/GAFÛR), Arka virici (NASÎR/VELÎ/MEVLĀ), Baki kalıcı (VĀRĪS), Boyun tutucu (VEKÎL), Cevab virici (MUCÎB), Endâze eyleyici (KĀDİR), Gey teobe virici (TEVVĀB), Hemîşe olucu (KAYYÛM), Hikmet idici (HAKÎM), Hisâb eyleyici (HASÎB), Hüküm eyleyici/idici (FETTĀH/HAKÎM), İhsân idici (BERR), İmin eyleyici/idici (MÛ'MİN), İntikâm idici (MUNTEKİM/ZÛ'N-TİKĀM), Kahr eyleyici/idici (KAHHĀR/CEBBĀR), Kifâyet idici (KĀFÎ), Lutfeylûk eyleyici (HAFÎ), Lutf idici (HAFÎ/VEDÛD), Muhabbet idici (VEDÛD), Nuşret virici (MUSTE'ÂN), Ögüt virici (MUNZİR), Sevice işin eyleyici (VEDÛD), Nuşret idici (NASÎR), Rahmat kılıcı (RAHMĀN/RAHÎM), Rahmet idici (RAHÎM), Rûzî virici (RAHMĀN), Rûzî/Rızık virici (REZZĀK), Sıpâs dutucu (ŞĀKİR), Şûretler virici (MUSAVVİR), Şûrat eyleyici (MUSAVVİR), Şefkat idici/eyleyici (RAÛF), Şûkr eyleyici (ŞĀKİR), Teobe virici (TEVVĀB), Uyu virici (MUCÎB), Yanud virici (HASÎB), Yardım virici (NASÎR), Yarı virici (VELÎ).*

#### b) Nesne/Yüklem dizilişinde

*ÔArşı yaradan (RAB), Güç götürücü (HALÎM), Her nesneyi yaradıcı (HAL-LĀK), Günâhlar bağışlayıcı (GAFÛR/GAFFĀR), Her nesneyi bağışlayıcı (VEH-HĀB), Her nesneyi bilici ('ALÎM), İş başarıcı (MEVLĀ), İş sürücü (VEKÎL), İşleri bilür (HABİR), Mîras alıcı (VĀRĪS), Ni'metler bağışlayıcı (VEHHĀB), Ökünc alıcı (MUNTEKİM), Rahmet bağışlayıcı (VEHHĀB), Yazuk yarlıgayıcı (GAFÛR),*

<sup>125</sup> Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, (İstanbul: Bayrak Basım Yayım, 2009), 395; Süer Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 9. Baskı, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 364.

<sup>126</sup> Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 396; Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 53; Özkan-Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 86.

<sup>127</sup> Bu başlık altındaki sıfat-fiil grupları “ana yardımcı fiillerle kurulan birleşik fiil”lere -İl sıfat-fiil eki getirilerek oluşturulmuşlardır. Başka bir unsurla öge dizilişine girmedikleri için “tek yüklem şeklinde” değerlendirilmişlerdir.

*Yazuklar bağışlayıcı (TEVVĀB/GAFŪR), Yol gösterici (HĀDÎ/NŪR), ŐAmelleri kabŭl idici (ŐĀKĪR), Arka virmek dilenen (MUSTEŐĀN), Arka dilenmiŐ (MUSTEŐĀN), Tevbe(ler) kabŭl eyleyici/idici (TEVVĀB), Du'alar kabŭl idici (MUCĪB), Dereceler yŭksek eyleyici (REFĪ').*

### c) Zarf tŭmleci/Yŭklem dizilişinde

*BendeŐsŭz Yaradıcı (BEDĪ'), Gey baŐıŐlayıcı (VEHHĀB), Gey iŐleyici (FAŐĀL), Gey yarlıŐayıcı (GAFFĀR), HemŕŐe durıcı (KAYYŪM), Őok/GĀyet/Yav-lak yaradıcı (HALLĀK), YaŐŐı taŐdĕr idici (KĀDĪR), GĀyet rahmet idici (RAŪF), Gey*

### d) Özne/Yŭklem dizilişinde

*Gŭci yiter (KADĪR/KAVĪ/MUKĪT/MUKTEDĪR/VĀSĪŐ/ ŐAZĪZ).*

### e) Nesne/Yer tamlayıcısı (-dAn)/Yer tam. (-dA)/Yŭklem dizilişinde

*Bir nice halkı bir niceden yaratmakda ayırıcı (BĀRĪ').*

### f) Zarf Tŭm/YerTam./Yŭklem dizilişinde

*FenĀdan Şonra āhiredte vŭcŭd virici (RAHMĀN)*

### g) Zarf Tŭm/Yer Tamlayıcısı/Nesne/Yŭklem dizilişinde

*Merħameten mŭ'minlere rahmet baŐŐ idici (RAHĪM).*

### h) Yer Tamlayıcısı/Nesne/Yŭklem dizilişinde

*Őŭkre mŭzd virici (ŐEKŪR), Őŭkre sevab virici (ŐEKŪR).*

### ı) Zarf tŭmleci/Özne/Yŭklem dizilişinde

*BendeŐsŭz gŭci yiter ('AZĪZ).*

### i) Yer Tamlayıcısı/Yŭklem dizilişinde

*SuŐa katlanıcı (HALĪM), Kullarına iħsĀn idici (VELĪ), Muŕilere Őŭkr idici (ŐEKŪR). 'Ademden vŭcŭda getŭrici (BĀRĪ').*

## 1.2.3. Sıfat Tamlamaları

Bir sıfat ve isim unsurundan meydana gelir. Sıfat unsuru tamlayan; isim unsuru ise belirtilen veya nitelenen (tamlanan) gŭrevindedir. Sıfat



tamlamasının unsurları bir başka kelime grubundan oluşabilir. Öbekleşme sırasında unsurlar herhangi bir ek almazlar.<sup>128</sup>

*Gökleri ve yirleri dağı yaradan Tanrı (RAB), Âdemleri yaradan Tanrı (RAB), Bendeşsüz kuvvatlu (ÖAZÎZ), Dürüst işlü (HAKÎM), Dürüst sözlü (HAKÎM), Eyü işlü (BERR), Eyü işlü (LATÎF), Gey keremli (EKREM), Gey arı (KUDDÛS), Giş rahmatlu/rahmetli (VÂSÎÖ), Görklü işlü (LATÎF), Hâcat olunur server (SAMED), Hağ maÖbüd (VELÎ), Hağ tanrı (HAK), Hemîşe diri (HAY), Kavî bendeşsüz (ÖAZÎZ), Kerîm Tanrı (EKREM), Muhkem kuvvetli (KAVÎ), Rahmat kılıcı Çalab (RAB), Rahmet idici Tanrı (RAB), Rızık virici Allâh (RAHMÂN), Şabâhı yaradan Tanrı (RAB), Toğru tanuk (MUHEYMİN), Gey arı (KUDDÛS).*

#### I.2.4. İsim Tamlamaları

*İyelik ekli bir isim unsurunun işaret ettiği bir başka isim unsuru ile kurduğu kelime grubudur.* Bu tamlamada birinci unsur tamlayan, ikinci unsur tamlanandır. Birinci unsur bazı örneklerde ilgi hal eki (genitif) alır, ikinci unsur da ima iyelik eki alır. Her iki eki de alan örnekler belirtili isim tamlaması; tamlayanında ilgi hal eki bulunmayan örnekler de belirtilsiz isim tamlaması olarak adlandırılır. Tamlayan ve tamlanan unsurları başka kelime gruplarından da oluşabilir.<sup>129</sup> Özkan, iki veya daha çok ismin sahiplik, tahsis, tür, cins gibi nitelikleri belirtmek üzere bir araya gelmesinden oluştuğunu belirterek tamlayan ve tamlananı eksiz olan (ilgi hal eki almayan) örnekler eksiz tamlama adını verir.<sup>130</sup> Ergin, isim tamlamalarını iyelik grubunun her iki unsuru isim olan biçimi olduğunu, iyelik gruplarına da isim tamlaması denilebileceğini söyler.<sup>131</sup>

##### a) Belirtili isim tamlaması

*Maşrıkların yaradıcısı (RAB), ÖÂlemlerin Rabbi (RAB), ÖÂlemlerin Çalabısı (RAB), ÖÂlemlerin hâlıkı ve râzıkı (RAB), Gökler daki yirün daki ol ikisinin arasındağınun Çalabı'sı (RAB), Gökler daki/dağı yirün Çalabı'sı/Tanrısı (RAB), Göklerin ve yirlerin, ikisi arasında olanın yaradıcısı (RAB), Harun daki Mûsâ'nun Çalabı'sı (RAB), Her nesenün Çalabı'sı/Rabbisi (RAB), Mîras eyleyicilerin/idicilerin yigregi (VÂRİS), Yidi kat göklerin tanrısı (RAB), Ulu 'arşun Çalabı'sı/tanrısı (RAB), Pâdişahluğun issi (MÂLİK).*

<sup>128</sup> Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 380; Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 48; Özkan-Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 34; Eker, *Çağdaş Türk Dili*, 357.

<sup>129</sup> Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 42-44.

<sup>130</sup> Özkan-Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 19.

<sup>131</sup> Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 382.

## b) Belirtisiz isim tamlaması

*Ö*Älemler Tanrısı (RAB), *Ä*demîlar *Ç*alabı'sı (RAB), *Ä*demîlar pādīshahı (ME-LİK), *Ö*Älemler issi (RAB), *Ö*Älemler bisleyicisi (RAB), *Ö*Arş *Ç*alabı'sı (RAB), *Ö*Arş issi (RAB), *Ev Ç*alabı'sı/Tanrısı (RAB), *G*ün toğusu/Maşrık daki gün batusu/mağrib *Ç*alabı'sı (RAB), *H*ārūnıla Mūsā tanrısı (RAB), *H*ikmet(ler) issi/eyesi (HAKĪM), *İ*ntikām issi (ZŪ'NTİKĀM), *Q*atı 'azāb eylemek issi (ZŪ'NTİKĀM), *K*in almak issi (ZŪ'NTİKĀM), *Q*udret *Ö*azābı (MUKTEDİR), *Q*uvvet ve kudret issi (KAVÎ), *L*utf issi (LATÎF), *M*aşrıklar *Ç*alabı'sı (RAB), *Ö*künc/Öc almak issi (ZŪ'NTİKĀM), *Ş*ubh *Ç*alabı'sı (RAB), *T*anrı Ta'ālā vekîlligi (VEKÎL), *U*luluk issi (MECÎD/MUTEKEB-BİR), *Y*anut günü issi (MĀLİK), *Y*idi gökler *Ç*alabı'sı (RAB), *H*eybet eyesi fazl ve kerem eyesi (ZU'L CELĀLĪ VE'L İKRĀM), *İ*ş issi (VELÎ).

## I.2.5. Kısaltma Grupları

Kelime gruplarının ve cümlelerin yıpranması, kısılması ve kalıplaşması yoluyla oluşurlar.<sup>132</sup> Birinci unsurunda iyelik ya da hal eki bulunur. İkinci unsurunun hal eki aldığı örnekler de bulunabilir. Birinci unsurunun aldığı eke göre adlandırılırlar: *yönelme grubu*, *bulunma grubu*; *ayrılma grubu*; *isnat grubu* (iyelik eki alanlar); *belirtme grubu*, *vasita grubu*, *ilgi grubu*, *eşitlik grubu*.<sup>133</sup>

### a) Yönelme grubu

*Em*rine gālib ('AZÎZ), *Tanrılığa lāyık* (HAK), *Tanrılığa yarar* (HAK), *Yirler ve gökler mülkine pādīshāh* (MĀLİK).

### b) Bulunma grubu

*Ef'Ö*ālinde meşkūr (HAMĪD/ŞĀKİR/ŞEKŪR), *Her nesnede hāzır* (MUHEYMİN), *Zātında sābit* (HAK).

### c) Ayrılma grubu

'*Ay*blerden münezzeh (KUDDŪS), '*Ağl idrākden yüce* (MECÎD).

### d) İsnat grubu

*Ā*hiri intihāsuz (ĀHİR), *Emri kuvvetlü* ('AZÎZ), *Evveli ibtidāsuz* (EVVEL), *Heybeti zāhir* (MUBĪN), *Rahmatı giñ* (VĀSİŐ), *Rahmeti genişlik* (VĀSİŐ).

<sup>132</sup> Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 396, 397; Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 79; Özkan-Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 107.

<sup>133</sup> Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 79-84; Özkan-Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 107-113.

### I.2.6. Bağlama Grupları

Bağlama edatları ile birbirine bağlanmış iki ya da daha fazla ismin oluşturduğu kelime gruplarıdır. İsim unsurları başka kelime gruplarından oluşabilir, söz diziminde isim, sıfat, zarf görevi yapabilirler.<sup>134</sup>

*Mu'în ve nâşır (VELÎ), Münevvir ve müdebbir (NÛR), İş sürici daki saklayıcı (VEKÎL), Heybet issi ve kerem ve ihsân issi (ZU'L CELÂLÎ VE'L İKRÂM), Ululuk issi daki ağırlamak issi (ZU'L CELÂLÎ VE'L İKRÂM).*

### I.2.7. Birleşik Filler

Birleşik fiiller, isimlerle yardımcı fiillerin veya fiillerle yardımcı fiillerin oluşturduğu yapılarıdır. İsmilere getirilen yardımcı fiiller ana yardımcı fiil olabileceği gibi (et-, ol-, kıl-, yap-, eyle-, bulun-) sonradan sözlük anlamı dışına çıkan bir fiil de olabilmektedir. Fiillerle yardımcı fiillerin oluşturduğu yapılarda ise yardımcı fiil olarak tasvir fiilleri (ver-, bil-, yaz-, dur-, kal-, gör-) kullanılır.<sup>135</sup> Bazı örneklerde birinci unsur kip eki almış bir fiil olabilmektedir: *dolandı durdu...*<sup>136</sup>

Esmâ-Hüsnâ'yı karşılayan birleşik fiil örnekleri ana yardımcı fiillerden *et-, eyle-,* ve sonradan sözlük anlamı dışına çıkarak yardımcı fiil olmuş *yitiş-, vir-* ve *getür-* fiilleri ile kurulmuştur.

#### a) isim + et-

*Cem'it- (CÂMÎ')*

#### b) isim + eyle-

"Tiz" zarfı ile genişletilmiştir.

*Tiz 'azâb eyleme- (HALÎM), Tiz intiķâm eyleme- (HALÎM)*

#### c) "isim + vir-"

*Cezâsın vir- (MUKÎT)*

#### d) isim + yitiş-

*Nuşret eylemege yitiş- (NASÎR)*

#### e) isim + getür-: "+dAn" ekli tamlayıcı ile genişletilmiştir.

*'Âdemden vücûda getür- (BEDÎ'Ö)*

<sup>134</sup> Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 65-67.

<sup>135</sup> Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 386-389; Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 73-78; Özkan-Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 66-83.

<sup>136</sup> Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 78.

### I.3. İsim Cümlesi Kuruluşunda Olanlar

Yüklemi ek-fiil ile çekimlenmiş isim ya da isim grubu olan cümlelerdir. Ek-fiilin şimdiki zaman, duyulan geçmiş zaman, görülen geçmiş zaman ve şart kipinde çekimleri kullanılır. En sık kullanılan kip geniş zaman çekimi (-Dir/-DUr) ekidir. Kullanılıştta genelde ekin düştüğü görülür.<sup>137</sup> Karahan, ek-fiilin isim cümlelerinde görülen geçmiş zaman, öğrenilen (duyulan) geçmiş zaman ve geniş zaman çekimlerinin kullanıldığına değinerek kip eki taşımayan yüklemelerin geniş zaman kipinde olduğunu belirtir. İsim ve fiil cümlelerinin olumsuzları yapılırken kullanılan unsurlardan biri de “değil” edatıdır (Karahan, 2015:96,105).<sup>138</sup>

*‘Azāb eylemeğe ivici degül (HALÎM), ‘Azāba ivici degül (HALÎM), İvici degül (HALÎM), Kimesneye muhtāc degül (SAMED), Kimse şükkrine muhtāc degül (KERÎM), Muhtāc degül (GANÎ).*

### SONUÇ

Esmâ-i Hüsnâ, Kur’an’da, Allah’ın isimlerini temsilen kullanılan bir kavramdır. Sayısı konusunda çeşitli görüşler bulunmasına rağmen 99 olduğuna dair genel bir kabul vardır. Bu çalışmada, satır altı Kur’an tercümelelerinden elde edilen Esmâ-i Hüsnâ’yı karşılayan kelimeler 100 başlıkta ele alınmıştır. Muntekîm ve Züntikam isimleri tek başlıkta değerlendirilmiştir.

Esmâlar, “117” yerde tek sözcük şeklinde; 187 yerde kelime grubu biçiminde 6’sı ise cümle kuruluşu şeklinde ifade edilmiştir. Esmâlar’ın Türkçeye çevirisinde sıfat-fiillerin ve sıfat-fiil gruplarının yoğun bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Sıfat-fiiller 38, sıfat fiil grupları 94 yerde Esmâ-i Hüsnâ’nın Türkçe çevirisinde kullanılmıştır. Hem sıfat-fiil hem de sıfat fiil grubu şeklinde çevirilen Esmâ’larda, kalıcı isimler yapan *-IcI* eki işlek bir kullanıma sahiptir.

Sıfat-fiil gruplarından sonra ikinci sırayı “isim tamlamaları” almaktadır. İsim tamlamaları “40” yerde Esmâlar’ın çevirinde kullanılmıştır. Sıfat tamlamaları “24” örnekte, kısaltma grupları ise “17” örnekte karşımıza çıkmaktadır.

İsim ya da sıfat olma vasfı taşımasına rağmen Esmâlar içerisinde cümle şeklinde çevrilen örnekler de bulunmaktadır: “*‘Ademden vücûda getir-*

<sup>137</sup> Özkan-Sevinçli, *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*, 157.

<sup>138</sup> Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 96, 105.

(BEDÎŖ), "Tiz 'azâb eyleme-: (HALÎM), "Tiz intikâm eyleme-:(HALÎM). 'Azâb eylemeğe ivici degül (HALÎM).

100 başlıkta ele alınan Esmalar, tercümelerde 306 ayrı sözcük ya da kelime grubu ile karşılanmıştır. Bazı kelimelerin farklı Esmâlar'ın karşılanmasında tekrar edildiği gözlemlenmiştir. Mütercimler, farklı anlamlara sahip olmalarına rağmen bazı Esmâlar için aynı kelimeyi kullanmayı tercih etmişlerdir.

Yüce (ŖALÎ,/A'ĻĀ,/MŪTEŖAL/REFÎŖ)

Bilici (ŖALÎM/HABÎR/MUHÎT)

Bilür (ŖALÎM/HABÎR/ŞEHÎD)

Yarlığayıcı (GAFFĀR/GAFŪR/TEVVĀB)

Yaradıcı (BĀRÎŖ/BEDÎŖ/FĀTİR/HĀLIK)

Tanuĸ (KEFÎĻ/ŞEHÎD/VEKÎĻ)

Şaklayıcı (HAFÎZ/MEVLĀ/MUKÎT/RAKÎB/ VEKÎĻ)

Tanrı (ALLAH/ĪĻĀH/RAB).

Aynı kelimenin farklı Esmâlar için kullanılması Türkçe karşılık bulmada zorlanıldığıнын işareti olarak düşünülebilir. Bazı Esmâların ise birden fazla farklı şekilde ifade edilmesi Esmâ-i Hüsnânın taşıdığı anlamların derinliğinden kaynaklı mütercimlerin Türkçeleştirme çabası şeklinde açıklanabilir.

Türkçenin söz varlığı açısından değerlendirildiğinde Esmâ-Hüsnâ'ya karşılık kullanılan kelimeler günümüz sözlük çalışmalarına veri sağlayacak nitelikler barındırmaktadır. Günümüz Kur'an tercümeleleri ile karşılaştırıldığında daha çok Türkçe sözcük ve söyleyiş barındıran bu örnekler, dinî tabirlerin çevirisinde dilimizin anlatım gücünü göstermesi bakımından önemlidir. İlk Kur'an tercümelerinden itibaren çevirilerde kullanılan Arapça ve Farsça ifadeler giderek artmıştır. Bunda bazı Arapça tabirlere tam Türkçe karşılık bulunamayışının etkisi olduğu kadar Türkçe söyleyişe gösterilen hassasiyetin azalması da etken olmuştur. Günümüz Kur'an tercümeleri incelendiğinde Esmâ-i Hüsnâ gibi çevirisi zor olan kelimelerin Arapça asıl şekillerinin kullanılması anlaşılabilir bir gerekçedir. Ancak Türkçe karşılığı olan ve Türkçeye çevirisinde herhangi bir zorluk yaşanmayan ifadelerde Arapça ya da Farsça sözcük tercih edilmesi, dilimizin dinî alandaki söz varlığını kısırlaştırmaktadır. Dinî tabirler ait oldukları dilde duyuş, düşünüş ve algı boyutlarıyla zaman içerisinde gelişen ve olgunlaşan ifadelerdir. Bu nedenle Türkçenin önceki

dönemlerinde kullanılan unutulmuş ya da unutulmaya yüz tutmuş ifadelerin günümüz Türkçesine kazandırılması, mevcut ifadelerin korunması dilimizin geleceği açısından hayati önem taşımaktadır.

### Kısaltmalar

DKS Dini Kavramlar Sözlüğü

KT1 Muhammed Bin Hamza, XV. yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-Arası Kur'an Tercümesi

KT2 Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi, İnceleme-Metin-Tıpkıbasım Örnekleri

### KAYNAKÇA

- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. 10. Baskı. Ankara: TDK, 2015.
- Caferoğlu, Ahmet. *Türk Dili Tarihi*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2015.
- Çağatay, Saadet, "Eski Osmanlıcada Fiil Müştakları II Partisipler", *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 5/2. (1947): 525-552.
- Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım Yayım, 2009.
- Eker, Süer. *Çağdaş Türk Dili*. 9. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Erdoğan, Abdülkadir. "Kur'an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri", *Vakıflar Dergisi*. 1. (1938): 47-53.
- Gabain, A. Von. *Eski Türkçenin Grameri*. çev. M. Akalın, Ankara: TDK, 2007.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkçe El Kitabı*. 6. Baskı. Ankara: Akçağ, 2010.
- Hengirmen, Mehmet. *Türkçe Dilbilgisi*. Ankara: Engin Yayınevi, 1997.
- İlmihal I-II*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015.
- Karagöz, İsmail. *Ayet ve Hadislerin Işığında Esmâ-i Hüsnâ*. 3. Baskı. Ankara: DİB, 2016.
- Karahan, Leyla. *Türkçede Söz Dizimi*. 22. Baskı. Ankara: Akçağ, 2015.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: TDK, 2009.
- Kur'an Yolu Meali*. 6. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Özkan, Mustafa - Sevinçli, Veysi. *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*. 8. Baskı. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2017.
- Özkan, Mustafa. *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2000.
- Sağol Yüksekaya, Gülден. "Kur'an'ın Türkçe Tercüme ve Tefsirleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar". *Türklük Araştırmaları Dergisi 8 (Mehmet Akalın Armağanı)*. (1997): 379-396.
- Sağol Yüksekaya, Gülден. "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Çevirilerinde Esmâ-i Hüsnâ", *Türk Dilleri Araştırmaları*. (2005): 181-211.
- Tekin, Talat. *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, 2003.
- Tietze, Andreas. *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*. Ankara: TÜBA, 2016.
- Toker, Mustafa. *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi, İnceleme-Metin-Tıpkıbasım Örnekleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2011.
- Toker, Mustafa. *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi, Dizin II*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi,

2012.

Topaloğlu, Ahmet. *Muhammed Bin Hamza, XV. yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-Arası Kur 'an Tercümesi I (Giriş-Metin)*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.

Topaloğlu, Ahmet. *Muhammed Bin Hamza, XV. yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-Arası Kur 'an Tercümesi II (Sözlük)*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.

Ünlü, Suat "İlk Türkçe Kur'an Tercümelerine Göre Esmâ-i Hüsnâ", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2007): 215-285.

Üstüner, Ahad. *Anadolu Ağızlarında Sıfat-Fiil Ekleri*. Ankara: TDK, 2000.

Yurdağür, Metin. *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l Hüsnâ*. İstanbul: Gümüş Basımevi, 1984.





## WILLIAM ALSTON'DA İLÂHÎ BİLGİNİN DOĞASI VE ZAMAN

WILLIAM ALSTON ON THE NATURE OF DIVINE KNOWLEDGE AND TIME

### ABDULKADİR TANIŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
Asst. Prof. Hitit University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Sciences

[abdulkadirtanis@hitit.edu.tr](mailto:abdulkadirtanis@hitit.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-5564-7384>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
10 Nisan 2019	10 June 2019
Kabul Tarihi	Accepted
8 Ekim 2019	8 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.551691">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.551691</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Taniş, Abdulkadir, "William Alston'da İlâhî Bilginin Doğası ve Zaman - William Alston on the Nature of Divine Knowledge and Time", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019): 437-462

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



## William Alston'da İlâhî Bilginin Doğası ve Zaman

### William Alston on the Nature of Divine Knowledge and Time

#### Abstract

In the contemporary philosophy of religion, William P. Alston has proposed one of the most important views on the nature of divine knowledge. The basic reason for the view, which can be called as intuitive conception of knowledge, is that it is the perfect way to explain the nature of divine knowledge. According to the view, divine knowledge related to an entity or a fact is simply the immediate awareness of that entity or fact. The basic emphasis of intuitive conception of knowledge is that God knows all things with absolute immediate awareness, even without God's own mental representations. Therefore, divine knowledge does not include any belief or proposition since it implies indirectly knowing. It has been argued that these claims of Alston about the nature of divine knowledge have important implications for the relation between God and time. From this point of view, some thinkers have claimed that intuitive conception of knowledge requires God's timelessness, while others have claimed the opposite. In this study, although intuitive conception of knowledge seems more compatible with God's timelessness, I will argue that it is insufficient to explain the nature of divine knowledge. And I will give two reasons for this claim. If intuitive conception of knowledge is accepted, (i) it will limit the extent of divine knowledge and (ii) it cannot be preserved the different mode of being between God and temporal beings. Thus, I will conclude that intuitive conception of knowledge as described by Alston is not satisfactory in explaining the nature of God.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Nature of God, Attributes of God, William Alston, Intuitive Conception of Knowledge.

#### Summary

One of the most important views in the contemporary philosophy of religion on the nature of divine knowledge has been asserted by William Alston. The view, which can be called as intuitive conception of knowledge, has been put forward in order to oppose the traditional view that divine knowledge contains some beliefs, propositions and internal representations, etc. According to intuitive conception of knowledge, God's knowledge of a fact consists of direct awareness of the fact in question. Direct awareness refers to the fact that the known entity or fact is bodily present to God's consciousness directly. The most important reason underlying Alston's use of

intuitive conception of knowledge is that it is the perfect way to explain the nature of divine knowledge. According to him, God's knowing a fact or an entity through a proposition, belief, or mental representation would not mean perfection for him since his knowledge would have been mediated by another means in such a case. Therefore, intuitive conception of knowledge, which means absolute immediate awareness, is the model of knowledge that best suits God's perfection.

The concept of intuitive knowledge advocated by Alston can be seriously challenged in two respects. First of all, the claim that the intuitive knowledge model is based, that the known fact or entity is bodily present to the consciousness of the knowing subject will create significant problems in terms of the classical assumptions of theism. The most fundamental challenge is how to preserve the different mode of being presupposed between God and temporal beings when intuitive conception of knowledge is accepted. Accordingly, theism has a sharp ontological distinction between God and temporal beings, assuming that they have very different modes of being in their relations to time. But the assumption that the temporal being is bodily present to God's consciousness implies that the temporal being is present to God's consciousness with its temporal characteristics. In this way, the fact that the temporal being is bodily present to God indicates either (i) that God is temporal with this being or (ii) that the temporal being is in fact timeless. Indeed, philosophers like William Hasker try to justify God's temporality based on intuitive conception of knowledge. Although Alston defends the idea that "a fact's being present to God directly or bodily does not mean that God shares the same mode of being with this fact", he is unable to show how it is possible. Moreover, the idea that the known fact or entity is bodily present to God's consciousness implies that the fact or entity in question is immanent to God. Especially, the example of "self-awareness of one's own consciousness states" given to explain intuitive conception of knowledge is remarkable. Because this example is generally presented as a situation in which the knowing-known distinction is eliminated. Given these considerations, how will the fundamental theistic idea that temporal beings and God have ontologically different mode of being, be protected? We can underline that the intuitive model of knowledge tries to eliminate the means such as beliefs or propositions in divine knowledge and to bring the knowing subject and the known object closer in order to explain the nature of divine knowledge in a perfect way. However, it is so controversial how far the intuitive model of knowledge

can preserve the different mode of being between God and temporal beings which theism presupposes.

Second, if we accept an intuitive conception of knowledge, it seems inevitable to limit the extent of divine knowledge. For example, consider counterfactual situations. Can God have knowledge of counterfactual situations? God should not have such knowledge in terms of intuitive conception of knowledge. For intuitive conception of knowledge assumes that the known fact is present to the consciousness of the person who knows directly. But counterfactuals do not exist actually. Thus, if God's knowledge consists only of intuitive knowledge, then He will not know any counterfactual because there is no being to be present to Him. For divine knowledge should consist of some propositions or mental representations to know situations such as "Actual world instead being as it is, it could have been such and such" or "if  $x$  had chosen  $b$  instead of  $a$ , it would have been such and such". Therefore, if the whole of divine knowledge is interpreted as intuitive, it seems a necessity to limit his knowledge to the actual situation. In other words, if the whole of divine knowledge is intuitive direct knowledge, and this knowledge requires that the known fact is bodily present to God, then divine knowledge will only cover the knowledge of the facts which have already existed.

### Öz

Çağdaş din felsefesinde ilahî bilginin doğası konusunda önemli görüşlerden biri William P. Alston tarafından ortaya atılmıştır. Sezgisel bilgi anlayışı olarak adlandırabileceğimiz bu bilgi anlayışının savunulmasının temel gerekçesi, onun Tanrı'nın mükemmelliğiyle daha uyumlu olmasıdır. Bu bilgi anlayışı, Tanrı'nın varlık ve olgulara dair bilgisinin O'nun bu varlık ve olguların doğrudan farkındalığından oluştuğunu iddia eder. Bu bilgi anlayışının temel vurgusu, arada Tanrı'nın kendi zihinsel temsilleri dahi hiçbir vasıta olmaksızın O'nun her şeyi mutlak doğrudan bir farkındalıkla bildiğidir. Bu yüzden, Tanrı'nın bilgisi, dolaylı olarak bilme anlamına geleceği için inanç veya önerme şeklindeki öğeleri içermez. Alston'ın ilahî bilginin doğası konusundaki bu görüşlerinin, Tanrı-zaman ilişkisi konusunda da önemli imalarının olduğu iddia edilmiştir. Buna dayanarak bazı yorumcular sezgisel bilgi anlayışının Tanrı'nın zamansızlığını gerektirdiğini iddia ederken, bazı yorumcular da tam aksini iddia etmiştir. Bu çalışmada, sezgisel bilgi anlayışının, Tanrı'nın zamansızlığı düşüncesiyle daha uyumlu görünmesine rağmen, onun ilahî bilginin doğasını açıklama konusunda yetersiz olduğu iddia edilecek ve bu iddia için temel olarak iki gerekçe ileri sürülecektir. Sezgisel

bilgi anlayışı kabul edilirse, ilk olarak, bunun Tanrı'nın bilgisinin kapsamı konusunda bir sınırlılık yarattığı; ikinci olarak, Tanrı ve yaratılmış varlıklar arasındaki farklı varlık modunun nasıl korunacağı probleminin ortaya çıktığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yüzden, Alston'ın savunduğu şekliyle sezgisel bilgi anlayışının ilahî bilginin doğasını açıklama konusunda doyurucu olmadığı söylenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Tanrı'nın Doğası, Tanrı'nın Sıfatları, William Alston, Sezgisel Bilgi Anlayışı.

## GİRİŞ

Alim-i Mutlak sıfatı geleneksel teist düşüncede Tanrı için düşünülen en önemli sıfatların başında gelmektedir. Bu sıfat kısaca Tanrı'nın her şeyi bildiğini dile getirmektedir. Tanrı'ya bu sıfatın atfedilmesinde ve bu şekilde O'nun her şeyi bildiğinin vurgulanmasında genel olarak bir uzlaşımın mevcut olduğu görülürken, söz konusu sıfatın nasıl anlamlandırılacağı hususunda son derece önemli anlaşmazlıklar bulunmaktadır. Konu hakkındaki literatür göz önüne alındığında, özellikle ilahî bilginin doğasının nasıl anlaşılması gerektiği ve bu bilginin zaman içindeki varlığı ne şekilde içerdiği ya da bu bilginin mahiyeti üzerinden Tanrı'nın zamanla nasıl bir ilişkiye sahip olduğu konusunda birbirinden son derece farklı görüş ve iddiaların ileri sürüldüğü görülmektedir.

Hem Tanrı'ya ilim sıfatının atfedilmesinde hem de bu ilmin doğası hakkında bir çerçeve çizilmesinde başlangıç noktası olarak alınabilecek önemli temellerin başında mükemmellik düşüncesi gelmektedir. Tanrı'nın mükemmel olduğu düşüncesi, konu hakkında akıl yürüten düşünürler tarafından, genellikle hem Tanrı'nın her şeyi bilmesi gerektiği hem de bu her şeyi bilmenin doğasının belirlenmesi konusunda rehber olarak alınmaktadır. Bu açıdan, ilahî bilginin doğasının anlaşılması adına, söz konusu bilginin mükemmel olmayan/sınırlı insan bilgisiyle karşılaştırılarak bir çerçeve sunulmaya çalışılması çok sık karşılaşılan bir durumdur. Konu hakkındaki çalışmaların geneline bakıldığında, ilahî bilginin müzakere edildiği bağlamlarda sınırlı insan bilgisinin de gündeme getirildiği görülmektedir. Örneğin, insan bilgisine atfedilen çıkarımsal, eksik, yanılabilir, duyusal şeklindeki sıfatlar, mükemmel olan Tanrı'nın sahip olduğu bilgi için bir eksiklik olarak görülmekte ve buna göre ilahî bilginin doğası anlamlandırılmaya çalışılmaktadır.

İlahî bilginin doğası konusunda modern din felsefesinde önemli ve dikkat çeken görüşlerden biri William Alston (1921-2009) tarafından ortaya konulmuştur. Alston'ın ileri sürdüğü görüş literatürde *Sezgisel Bilgi Anlayışı*

olarak isimlendirilmektedir. Özetle bu görüş, ilahî bilginin inanç, önerme veya herhangi bir zihnî temsil içermediğini, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın bu öğeler aracılığıyla bilmediğini, daha ziyade O'nun bilgisinin doğrudan bir farkındalıktan/bilmeden oluştuğunu ileri sürer. Bu doğrudan farkındalıkta, bilinen olgunun kendisi doğrudan Tanrı'ya hazırdır. Alston'ın ileri sürmüş olduğu sezgisel bilgi anlayışı önemli tartışmalara konu olmuştur. Literatürde özellikle, bu görüşün Tanrı'nın zamanla ilişkisini belirleyecek önemli imalara sahip olduğu iddia edilmiştir. Bu çalışmada sezgisel bilgi anlayışı konusundaki tartışmalar iki başlık altında değerlendirilecektir. Birinci kısımda, sezgisel bilgi anlayışının mahiyeti eleştirel bir bakışla analiz edilecek ve bu anlayışın ilahî bilginin doğası konusunda nasıl bir çerçeve sunduğu ortaya konulacaktır. İkinci kısımda ise, söz konusu bilgi anlayışının Tanrı'nın zamanla ilişkisi konusundaki imaları müzakere edilecektir. Burada sezgisel bilgi anlayışının, Tanrı-zaman ilişkisi konusunda zamansız bir Tanrı düşüncesiyle daha uyumlu görünmesine karşın, iki önemli gerekçeden dolayı başarısız olduğu iddia edilecektir. Sezgisel bilgi modeline dayanarak bütün varlığın doğrudan Tanrı'ya hazır olması kabul edildiğinde, ilk olarak, teizmin Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasında öngördüğü ontolojik farklılığın nasıl korunacağı büyük bir problem olarak karşımıza çıkacaktır. İkinci olarak, ilahî bilgi yalnızca aktüel varlığın bilgisiyle sınırlanacak, Tanrı bunun dışında herhangi bir şeyin bilgisine sahip olamayacaktır.

## 1. ALSTON VE SEZGİSEL BİLGİ ANLAYIŞI

Yukarıda ifade edildiği üzere teist düşüncede, Tanrı'nın ilim sıfatına sahip olduğu ve her şeyi bildiği iddiası önemli ölçüde üzerinde uzlaşa sağlanan bir konudur. O zaman Tanrı'nın bilgisinin doğası, yani bildiği şeyleri tam olarak nasıl bildiği meselesi önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, bilgi durumlarıyla ilgili mevcut örneklerin insan bilgisine ait olduğu hatırlandığında, Tanrı'nın bilme eylemi insaninkine ne ölçüde benzemektedir? İnsan bilgisiyle ilgili yapılan "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklindeki geleneksel tanımın Tanrı'nın bilgisine uygulanabilirliği mümkün müdür? Kısacası, Tanrı'nın her şeyi bildiği iddiasını nasıl anlamamız gerekir?

Tanrı'nın bilgisinin doğası konusunda öne çıkan önemli bir görüş, O'nun bilgisinin *önermesel* tarzda olduğunu dile getirir. Bu görüşe göre, Tanrı'nın bilgisi çeşitli önermeleri bilmekten veya onlara inanmaktan müteşekkildir. Alston'a göre, bu görüş, bilginin "gerekçelendirilmiş doğru inanç" şeklindeki tanımına dayanmaktadır. Bilgi bu şekilde tanımlanunca, Tanrı'nın bilgisinin de çeşitli önermelere inanmak şeklinde ifade edilmesi doğal bir sonuç

olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>1</sup> Bilindiği üzere geleneksel olarak bilgi, önermesel tarzda düşünülmüş (yani bilgi, özne ile doğru önermeler arasındaki ilişkiden oluşan bir olgu olarak tasavvur edilmiş) ve bir önermenin bilgi ifade edebilmesi için inanç, doğruluk ve gerekçelendirme şartlarını yerine getirmesi gerektiği iddia edilmiştir.<sup>2</sup>

Bilginin bu şekilde tanımlanmasının Tanrı'nın bilgisinin anlaşılması konusunda önemli imaları olmuş ve ilahî bilginin de önermelerden oluştuğu ifade edilmiştir. Literatüre bakıldığında Tanrı'nın bilgisinin genellikle bu şekilde tanımlandığına dair birçok örnek bulmak mümkündür.<sup>3</sup> Bir örnek vermek gerekirse, Pike'ın, Tanrı'nın mutlak alim olmasını tanımlarken kullandığı "bir varlık ancak (1) bütün doğru önermelere inanması ve (2) yanlış olan herhangi bir önermeye inanmaması durumunda mutlak alim sayılır"<sup>4</sup> (vurgular bana ait) şeklindeki tanımında ilahî bilginin çeşitli önermelere inanmak anlamında kabul edildiği görülmektedir. Alston'a göre, Anglo-Amerikan felsefi teoloji geleneğinde bu şekilde serbest bir biçimde Tanrı'ya inançlar atfedilmekte ve O'nun bilgisinin önermesel tarzda olduğu ileri sürülmektedir.<sup>5</sup>

İnsan bilgisinin ayrı önermelerden oluştuğunu ifade eden Alston, bilimimizin bu şekilde olmasının bizim sınırlılığımızdan kaynaklandığını öne sürmektedir. İnsan bilgisinin çeşitli önermelerle ifade edilecek tarzda ortaya çıkmasının iki önemli gerekçesi vardır. İlk olarak insan, somut bir bütünü var olduğu haliyle bütün olarak kavrayamaz. Daha ziyade farklı önermelerle

<sup>1</sup> William Alston, "Does God Have Beliefs?", *Religious Studies* 22/3-4 (1986): 287-288.

<sup>2</sup> Detaylı bilgi için bk. Noah Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge* (New York: Cambridge University Press, 2007), 1-22.

<sup>3</sup> Örnek olarak bk. Edward R. Wierenga, *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), 36-37; Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 169; Stephen T. Davis, *Logic and the Nature of God* (London: The Macmillan Press, 1983), 26.

<sup>4</sup> Nelson Pike, "Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds", *Philosophical Review* 86/2 (1977): 209.

<sup>5</sup> Alston, "Does God Have Beliefs?", 287. Ayrıca Alston'a göre, ilahî bilginin müzakere edildiği bağlamlarda, bilginin temel bileşenlerinden olan inanç rahatlıkla Tanrı'ya atfedilirken, bilginin diğer bileşenleri (örneğin, gerekçelendirme) gündeme getirilmemektedir (s. 287). Batı düşüncesinde ilahî bilginin önerme, inanç veya zihnî temsiller üzerinden açıklanma durumunun İslam felsefe ve kelim düşüncesinde de önemli bir karşılığının olduğu ifade edilebilir. Örneğin, İslam filozofları, Tanrı'nın bilgisinin küllî bir tarzda olduğunu ileri sürerek söz konusu bilginin kavramsal olduğunu belirtmektedir: Bk. Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962): 300-301. Burada Tanrı'nın bilgisinin kavramsal olması, bu bilginin zihnî bir temsilden oluştuğunu dile getirmektedir. Yine kelim geleneğinde, Tanrı'nın âlemi yaratmadan önce onun bilgisine sahip olması ve özgür iradesiyle bu bilgiye uygun bir şekilde onu yaratması, Tanrı'nın yaratmadan önce âlemle ilgili zihnî bir temsile veya önermesel tarzda çeşitli bilgilere sahip olduğunu ima etmektedir.

ifade edilmiş şekilde belirli soyut özellikler üzerinden bu bütünü tanımaya çalışır. İkinci olarak insan, mantıksal olarak ilişkilendirmek ve bu yolla bilgisini çıkarımsal bir şekilde genişletmek amacıyla önermeleri birbirinden ayırma ihtiyacı hisseder. Ancak Alston'a göre, Tanrı, somut bir bütünü kısmen değil bütün olarak kavrayabildiği ve bilgisi her açıdan tam olup çıkarımsal bir şekilde ilerlemediğinden, söylenen iki durumun Tanrı için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla, Tanrı'nın bilgisinin birbirinden farklı önermelerden oluştuğunu söylemenin bir gerekçesi yoktur. Tanrı'nın bilgisinin belirli önermelerden oluştuğunu ifade etmek ancak bizim kendi mükemmel olmayan doğamızdan kalkarak O'nun doğasını anlamaya çalışmamızdan kaynaklanmaktadır.<sup>6</sup> Alston bu noktadan hareketle, Tanrı'nın bu şekilde inançlar/önermeler aracılığıyla bilgi sahibi olmasının ilahî doğa için en mükemmel yolu oluşturmadığını düşünmekte ve Tanrı'nın mükemmelliğine uygun olacak şekilde yeni bir alternatif bilgi modeli arayışına girmektedir.

Önermesel bilgi anlayışı ilahî bilginin doğasının anlaşılması için iyi bir model sunmuyorsa, o zaman elimizde başvurabileceğimiz daha iyi bir bilgi modeli var mıdır? Tanrı'nın bilgisinin önerme ve inançlardan oluştuğunu iddia eden görüşe alternatif oluşturabilecek bir görüş hangi temeller üzerinde inşa edilebilir? Daha iyi bir modelin olup olmadığı sorusuna olumlu cevap veren Alston, "sezgisel (*intuitive*) bilgi anlayışı" olarak isimlendirilebilecek görüşün, ilahî bilginin doğasının anlaşılması açısından bize daha fazla yol gösterebileceğini ve bunun ilahî doğanın mükemmelliğine daha yaraşır olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, her ne kadar birçok düşünür geleneksel bilgi anlayışı olarak önermesel bilgi modelini görse de, sezgisel bilgi modeli tarihsel olarak en az önermesel model kadar kayda değer bir görüştür.<sup>7</sup> Peki bu model bilgiyi nasıl açıklamaktadır? Bu bilgi anlayışına göre "bir olgunun bilgisi, basitçe söz konusu olgunun doğrudan/dolaysız farkındalığıdır."<sup>8</sup> Buna göre, bir olguyu bildiği zaman Tanrı, bunu herhangi bir zihnî temsil, önerme, inanç vs. aracılığıyla bilmemekte, daha ziyade söz konusu olgunun kendisi doğrudan Tanrı'nın bilincine "hazır" (*present*) olmaktadır. Dolayısıyla, kısaca

<sup>6</sup> Alston, "Does God Have Beliefs?", 291.

<sup>7</sup> Alston, "Does God Have Beliefs?", 294-295.

<sup>8</sup> Alston, "Does God Have Beliefs?", 294.



söylemek gerekirse, bu anlayışa göre bilgi, bir varlık veya olgunun doğrudan bilince sunulması durumudur.<sup>9</sup>

Sezgisel bilgi anlayışında “doğrudan/dolaysız bilmenin veya farkındalığın” (*direct/immediate awareness*) bu bilgi modeli için anahtar bir rol oynadığını vurgulamak gerekir. O zaman bu kavramı tam olarak nasıl anlamlandırabiliriz? Kavramı daha açık kılmak adına Alston’ın ortaya koyduğu doğrudanlıkla ilgili dereceli sınıflandırmaya başvurabiliriz. Buna göre, *dolaylı, doğrudan* ve *mutlak doğrudan farkındalık* olmak üzere üç farkındalık düzeyinden bahsedebiliriz. Dolaylı farkındalıkta, bir öznenin bir nesneyi başka bir şey vasıtasıyla algılaması veya bilmesi söz konusudur. Örneğin, televizyondaki bir *x* kişisini gördüğümüzde dolaylı farkındalık gerçekleşir. Burada söz konusu nesneyi algılamamız televizyon gibi bir vasıta sayesinde meydana gelmektedir. Bundan farklı olarak, doğrudan farkındalıkta ise, bir nesnenin başka bir vasıtayla değil, doğrudan algılanması söz konusudur. Yukarıda verdiğimiz *x* kişisiyle yüz yüze geldiğimizde bu şekilde doğrudan bir farkındalık veya algı meydana gelir. Burada *x*’i artık televizyon gibi bir vasıtayla değil, karşımda olmasından dolayı doğrudan algılamayla bilirim. Ancak bu doğrudanlıkta bile nedensel bir vasıtalar zincirinin olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, *x*’ten gözüme yansıyan görüntü, bu görüntünün beyne aktarılması, bu aktarımın beyinde dönüştürülmesi, söz konusu doğrudan algılamada hala çeşitli *vasıtaların* olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla Alston’a göre, bu şekilde hiçbir vasıta içermeyen daha yüksek bir doğrudanlık durumu düşünülebilir. Mutlak doğrudan farkındalık diyebileceğimiz bu durum, bir olgunun, arada herhangi bir vasıta olmaksızın (bilinç durumları dâhil) doğrudan algılanmasıdır. Kişinin yorgunluk, açlık, heyecanlanma gibi kendi bilinç durumlarını buna örnek verebiliriz. Örneğin, yorgunluk durumunda, farkındalığın nesnesinden ayrı olan bir bilinç durumu yoktur. Daha ziyade, bir bilinç durumu tarafından dolayımından yorgunluğun doğrudan farkındalığı vardır.<sup>10</sup> Yukarıda sezgisel bilgi modelinde kullanılan “doğrudan farkındalık”, Alston’ın bu sınıflandırmasında mutlak doğrudan farkındalığa denk gelmektedir. Bu anlamda doğrudan farkındalık, Tanrı’nın bilgisinin başka bir şey tarafından dolayımından olmamasını ifade etmektedir.<sup>11</sup> Diğer bir ifadeyle, Tanrı’nın bilgisi, çeşitli önerme, inanç, imaj, içsel temsil vs. gibi kendi bilinç

<sup>9</sup> Alston, “Does God Have Beliefs?”, 294; Gregory E. Ganssle, “Direct Awareness and God’s Experience of a Temporal Now”, *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2002), 166.

<sup>10</sup> William Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca ve London: Cornell University Press, 1991), 20-22.

<sup>11</sup> Ganssle, “Direct Awareness and God’s Experience of a Temporal Now”, 166.

halleri tarafından dahi dolayımınmayan veya arada herhangi bir vasitanın olmadığı doğrudan bir bilgidir. Burada ilahî bilginin doğrudan farkındalıkla açıklanmasındaki temel vurgu, söz konusu bilginin arada herhangi bir *vasıta olmaksızın* ortaya çıkmasıdır.

İnsan bilgisini göz önünde bulundurduğumuzda, onun çeşitli içsel temsiller içerdiğini kolaylıkla görürüz. Alston'a göre, insanın içsel temsillere ihtiyaç duymasının nedeni, söz konusu içsel temsille ifade edilen koşulların veya olguların çoğunlukla yokluğudur.<sup>12</sup> Çünkü insani bilgi durumunda, olgunun kendisinin doğrudan bilincimize hazır olduğu çok nadir durum vardır ve bu yüzden bilgimizin çoğu içsel temsillerden oluşmaktadır. Ancak "Tanrı bilginin en yüksek formuna sahip olduğu için, O asla böyle bir pozisyonda bulunmaz ve bu şekilde, olguların yokluğunda kullanmak üzere "beraberinde taşıyabileceği" içsel temsillere ihtiyaç duymaz. (Çünkü) olgular O'nun farkındalığından hiçbir zaman kaybolmazlar."<sup>13</sup> Hasker bu söylenenlere dayanarak, doğrudan Tanrı'ya hazır olan şeyin, ilahî zihinsel bir temsil olmayıp *aktüel fiziksel durumun* kendisi olduğunu ifade etmektedir.<sup>14</sup> Çünkü Alston, olguların kendilerinin her zaman Tanrı'ya hazır olduğunu ve bunların Tanrı'nın farkındalığından hiçbir zaman kaybolmadıklarını iddia etmektedir.

Peki, Tanrı'nın bilgisinin doğasını sezgisel bilgi anlayışıyla açıklamak için güçlü bir temele sahip miyiz? Ya da Tanrı'nın bilgisini en iyi açıklayabilecek modelin bu olduğunu söylemek için gerekçelerimiz nelerdir? Alston, Tanrı'nın bilgisini sezgisel bilgi modeliyle açıklama konusunda güçlü gerekçelere sahip olduğumuzu iddia eder. İlk olarak, yukarıda önermesel bilginin çeşitli insani sınırlılıklardan (bütünü kavrayamamak, çıkarımsal bir yolla bilgiye sahip olmak gibi) ortaya çıktığını ifade etmiştik. Dolayısıyla, bu şekilde sınırlılık ima eden durumları Tanrı'ya atfedemeyeceğimiz için sezgisel bilgi anlayışı gibi bir model bize daha iyi bir açıklama sağlar. İkinci olarak, yine insan bilgisini düşündüğümüzde, bu bilginin doğasının sezgisel bilgi modeliyle açıklanamayacak kadar yetersiz olduğu görülecektir. Alston'a göre, eğer bütün bilgimiz sezgisel olsaydı, yani bildiğimiz her şeyi doğrudan farkındalıkla bilmiş olsaydık, bu durum insan bilgisi için olağanüstü olurdu. Ancak insan bilgisi -her ne kadar bazı sınırlı durumlarda sezgisel bilgiye sahip olsak

<sup>12</sup> Örneğin "II. Dünya Savaşı 1939 yılında başlamıştır", "Gül kırmızıdır" veya "Güneş sisteminde sekiz gezegen vardır" şeklindeki bilgimizi düşünelim. Bu örneklerde geçen varlık, olay veya olgular çoğunlukla bize hazır olmadığı için, bunlarla ilgili bilgimizi inanç, önerme ve içsel temsillerle ifade ederiz. Bilgimizin çoğunluğu, bu şekilde varlık ve olguların doğrudan bize hazır olmadığı örneklerden oluşmaktadır.

<sup>13</sup> Alston, "Does God Have Beliefs?", 299.

<sup>14</sup> William Hasker, "Yes, God has Beliefs!", *Religious Studies* 24/3 (1988): 388.

dahi- çoğunluğu itibariyle sezgisel bilgiden oluşmamaktadır. Örneğin, şu anda doğrudan farkında olmadığım birçok örtük (*latent*) bilgiye (şu anda aklıma getirmediğim ancak yine de örtük olarak sahip olduğum matematik veya çeşitli bilimlerle ilgili sayısız bilgim vardır) ya da geçmiş konusunda birçok anıya sahibimdir. Dolayısıyla, insan bilgisi çeşitli sınırlılıklardan dolayı tamamıyla sezgisel bilgiden oluşmaz. Ancak Alston'a göre, Tanrı'nın bilgisinin de aynı sınırlılıklarla karşı karşıya olduğunu düşünmek için elimizde herhangi bir gerekçe yoktur.<sup>15</sup> Bu durumda, O'nun bilgisinin sezgisel doğrudan farkındalık bilgisinden oluştuğunu söyleyebiliriz. Alston bunu özetle şu şekilde ifade etmektedir:

Buradaki temel düşünce, sezgisel bilgi anlayışının, bilişsel idealin en bütünlüklü ve mükemmel kavrayışını ifade etmesidir... Olguların doğrudan farkındalığı, bilinen gerçekliğin doğrudan ve kusursuz bir şekilde yansıtılması olduğu için bilginin en yüksek formudur. (Bu bilgi modelinde) potansiyel olarak yoldan saptıran herhangi bir vasıta, ihtimal dâhilinde olan güvenilirmez şahitlikler veya yanılabilir işaret ve belirtiler yoktur. Bilinen olgu, "tümüyle/cismani olarak" (*bodily*) bilgide hazırdır. Bilgi durumu, bilinen olgunun hazır olmasından oluşmaktadır. Bu, bir olguyu "kaydetme" (*registering*) ile onu öznenin bilişsel ve eylem kılavuzluğu sistemine almanın (*assimilating*) ideal bir yoludur. Bu yüzden, bu bilgi anlayışı, Tanrı'nın bilgisini düşünmenin en iyi yoludur. Tanrı diğer açılardan olduğu kadar bilişsel açıdan da mutlak anlamda mükemmel olduğu için, O'nun bilgisi, bu şekilde en mükemmel formda olacaktır.<sup>16</sup>

Buradan anlaşılacağı üzere, Alston'ın, sezgisel bilgi anlayışına başvurmasının altında yatan en önemli gerekçe, bu modelin Tanrı'nın mükemmelliğine uygun olacak en iyi yolu ifade etmesidir. Ona göre, Tanrı'nın

<sup>15</sup> Alston, "Does God Have Beliefs?", 296-297.

<sup>16</sup> Alston, "Does God Have Beliefs?", 296-297. Ayrıca Alston'ın, Tanrı'nın bilgisinin inanç içermediği ve sezgisel doğrudan farkındalıktan oluştuğu düşüncesini kabul ettiğimizde, bunun bizim diğer bazı problemlerimize çözüm getireceğini iddia ettiğini belirtmek gerekir. Ona göre, Tanrı'nın bilgisini bu şekilde varsaydığımızda, Tanrı'nın ön bilgisi ile özgür irade arasında var olduğu ileri sürülen problem veya Tanrı'nın mutlak ilmiyle O'nun değişmezliğinin tutarsız olduğu iddiası kendiliğinden çözümler (s. 300-305).

önerme, inanç veya zihnî temsillerle bir olguyu bilmesi, böyle bir durumda O'nun bilgisi başka bir vasıta sayesinde sağlanmış olacağından kendisi için mükemmellik anlamına gelmeyecektir. Bu yüzden, doğrudan bilme anlamına gelen sezgisel bilgi anlayışı, Tanrı'nın mükemmelliğine en uygun bilgi modelidir.

Sezgisel bilgi anlayışının, ilahî bilgiyi, mutlak anlamda dolaysız olarak bilme şeklinde yorumlamasının altında her ne kadar Tanrı'nın yetkinliğini koruma endişesi yatsa da bu düşüncenin çeşitli açılardan eleştirilere muhatap olacağı muhakkaktır. İlk olarak, Tanrı'nın bilgisini neden böyle bir modelle açıklamak zorunda kalalım ki? Hasker'a göre, ilahî bilgiyi doğrudan farkındalıkla/bilmeyle açıklamanın gerekçesi, bu şekilde söz konusu bilginin yanılmazlığını veya hatadan uzak oluşunu vurgulamak olamaz. Çünkü nihayetinde her türlü açıklama modeli ilahî bilgiyi yanılmaz olarak yorumlayacaktır. Ancak Hasker, doğrudan bilmenin kendinde (*in itself*) bilişsel bir mükemmellik olarak görülebileceğini düşünür. Buna göre, dolaylı bilmede, bilen öznenin, bilinen nesneyi tam anlamıyla kavramasına engel olacak şekilde bir özne-nesne ayrımı vardır. İnsanın duyuşsal algısıyla ilgili günlük deneyimini buna örnek verebiliriz. İnsanın bilişsel yetileri, fiziksel gerçekliği moleküler, atom veya atom altı dünyadaki haliyle kavramasına izin vermez. İnsan bu şekilde fiziksel gerçeklikle ilgili bilgi konusunda tam anlamıyla bütünlüklü bir bilgiye sahip değildir. Ancak Tanrı için de aynı durumun olduğunu varsaymamız için bir gerekçe yoktur. Bilgisinin sezgisel doğrudan bilgi olduğunu varsaydığımızda, Tanrı'nın her türlü bilgiye bütün bir şekilde sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>17</sup> Hasker'ın bu yorumunu kabul edersek, acaba ilahî bilgide bir özne-nesne ayrımının kalktığını söyleyebilir miyiz? Çünkü onun sezgisel bilgi yorumu, ilahî bilgide bir bilen-bilinen ayrımı kalmadığını zımnen iddia eder gibidir. Aynı şekilde Alston'ın, bilinen olgu veya varlığın "cisimsel" (*bodily*) olarak bilen öznenin bilincine hazır olduğu iddiası, söz konusu olgu veya varlığın kendisinin bilen varlığa içkin olduğunu ima eder görünmektedir. Özellikle, sezgisel bilgi modelini açıklamak için verilen "kişinin kendi

<sup>17</sup> William Hasker, "The Absence of a Timeless God", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2002), 187-188. Hasker'ın, sezgisel bilgi modelinin Tanrı için en mükemmel bilişsel tarzı ifade ettiği konusunda Alston'a katıldığına altını çizmek gerekir. Ancak ona göre, *mantıksal açıdan mümkün* olduğu kadarıyla bu bilgi modelini Tanrı'ya atfetmek gerekir. Çünkü Tanrı'nın bilgisinin bütünü düşünüldüğünde, O'nun bütün bilgisinin sezgisel bilgidен oluştuğunu iddia etmek bizi tutarsızlıklara sevk edecektir: Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 388-389. Dolayısıyla, Tanrı'nın bilgisinin bir bölümünün sezgisel bilgidен oluştuğunu iddia eden Hasker, O'nun bütün bilgisinin sezgisel olduğunu ileri süren Alston'dan bu açıdan ayrılmaktadır.

bilinç durumlarının farkındalığı" dikkat çekicidir.<sup>18</sup> Çünkü bu örnek genellikle bilen-bilinen ayrımının ortadan kalktığı bir durum olarak sunulur. Bunlar göz önüne alındığında, sezgisel bilgi modelinde Tanrı ile yaratılmış olanların ontolojik olarak birbirinden farklı olduğunu iddia eden temel teistik düşünce nasıl korunacaktır? Burada sezgisel bilgi modelinin, ilahî bilginin doğasını mükemmel ifade etmek adına aradaki vasıtaları elimine etme ve bilen özne ile bilinen nesneyi bu yolla birbirine yaklaştırma gayreti içinde olduğunun altını çizebiliriz. Ancak bu akıl yürütmenin, değindiğimiz üzere teist düşüncenin Tanrı ile yaratılmışlar arasında varlık modu açısından varsaydığı ayrımı ne kadar koruyabileceği tartışmalı görünmektedir. Bu tartışmaya Tanrı ve zaman ilişkisini ortaya koyacağımız ikinci kısımda tekrar döneceğiz.

İkinci olarak, yukarıda ifade edilen gerekçelere dayanarak Tanrı'nın bilgisinin inanç/önerme içermediğini iddia etmek yeterli görünmemektedir. Şöyle ki, Alston ve diğer sezgisel bilgi modeli savunucuları, ilahî bilginin doğasını inançlar veya önermeler üzerinden açıklamayı Tanrı için bir eksiklik olarak görmektedir. Bunun temel dayanağı, önermesel bilgi modelinde Tanrı ile bilinen nesne arasında önermeler, inançlar, zihnî temsiller şeklindeki vasıtaların olması ve O'nun bu şekildeki bir bilgiyle varlığı tam anlamıyla bilemeyecek olmasıdır. Ancak Alston'ın bu iddiası lehinde güçlü gerekçeler olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü onun iddiası için ileri sürdüğü gerekçelerden biri, insanın bilme tarzının önermesel olduğu ve önermesel modelin bizi çıkarımsal bilgiye mahkûm ettiği'dir. Diğer bir ifadeyle o, önermesel yolla bilme tarzının zorunlu olarak çıkarımsal olması gerektiğini iddia eder görünmektedir. Bu iddiaya karşı, Tanrı'nın bilgisinin çeşitli inançlar, önermeler, zihnî temsiller içerdiğini ve bunların *çıkartımsal olmaması* anlamında *doğrudan* olduğunu varsaydığımızda, O'nun bilgisinin sayılan öğeleri içermediğini varsaymak için ne gibi bir gerekçemiz olabilir? Bu itiraz göre, Tanrı'nın bilgisinin inançlar, önermeler, zihnî temsiller içermesi, zorunlu olarak O'nun bilgisinin çıkarımsal olduğu anlamına gelmez. Nitekim geleneksel görüş, Tanrı'nın bilgisinin söz konusu öğeleri (inanç, önerme vb.) içerdiğini kabul etmesine karşın, bunların çıkarımsal yolla elde edilmiş olmasını bir eksiklik olarak değerlendirip reddeder. Yine Alston'ın, ilahî bilginin

<sup>18</sup> Bu bağlamda, Alston'ın sezgisel bilgi anlayışını, İslam düşüncesinde özellikle İsrâkî felsefe bağlamında ortaya konulan "huzuri bilgi" anlayışıyla karşılaştırmak ilginç olabilir. Bu bilgi modeli, bilen bir zihnin bildiği bilgi nesnelereyle bir tür özdeşleşmesini, yani bilen, bilinen ve bilme eyleminin bir tür varoluşsal birliğini öngörmektedir. Yine, bu bilgi modelinin temel paradigmasını kişinin kendisi hakkındaki bilgisi oluşturmaktadır. Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'ya Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 127-138.

önergeler/inançlar içermediğini savunmak için başvurduğu gerekçelerden bir diğeri, önermesel tarzda bilmede gerçekliğin tam olarak kavranamayacağıdır. Çünkü ona göre, insani bilgi durumunu göz önüne aldığımızda, insanın çeşitli önermelerle bir bütünü yalnızca bazı yönlerini kavrayabildiğini fakat bütün olarak kavrayamayacağını tecrübe etmekteyiz. Ancak aynı durum neden Tanrı için geçerli olsun ki? Yani Tanrı, önermeler, inançlar, zihni temsiller aracılığıyla neden bir bütünü tam olarak bilemesin? Burada Alston, önermeler aracılığıyla gerçekliğin bütün olarak bilinemeyeceğini baştan kabul etmektedir. İnsanın bilişsel yetilerinin sınırlılıklarını göz önünde bulundurarak bu durumun insan için doğru olduğunu kabul etsek bile, Tanrı'nın bilgisi için de aynı durumun geçerli olduğunu hangi gerekçeye dayanarak savunabiliriz ki? Ayrıca Alston, kendi eksik doğamızdan yola çıkarak inanç ve önermeleri Tanrı'ya attığımızı, fakat bu durumun ilahî bilgiyi tam anlamıyla mükemmel olarak yansıtmadığını iddia etmektedir. Ancak nihayetinde kendisi de aynı şekilde insan doğasından yola çıkarak ilahî bilgiyi sezgisel olarak yorumlamakta ve bu şekilde kendi iddiasıyla tutarsızlığa düşmektedir. Çünkü ona göre, bilişsel açıdan düşündüğümüzde insan bilgisi için en ideal durumu sezgisel bilgi oluşturmakta, ancak insan sınırlı bir varlık olmasından dolayı bilgisi kısmen bu tarz bir bilgidir oluşmaktadır. Kısacası burada o, ilahî bilginin doğasını açıklarken, insan için bilişsel açıdan en mükemmel bilme formu olan sezgisel bilgiye dayanmaktadır.

Son olarak işaret edilmesi gereken bir nokta, acaba gerçekten sezgisel doğrudan bilgi Tanrı'nın bilgisini bütün olarak açıklayabilir mi? Örneğin, karşıolgusal (*counterfactual*) durumları ele alalım. Tanrı, karşıolgusal durumların bilgisine sahip olabilir mi? Sezgisel doğrudan bilgi modeli açısından Tanrı'nın bu tür bir bilgiye sahip olamaması gerekir.<sup>19</sup> Sezgisel bilgi modeli, bilinen olgunun doğrudan bilen kişinin bilincine hazır olmasını varsaydığından ve karşıolgusallar aktüel olarak var olmadığından, eğer Tanrı'nın bilgisi yalnızca sezgisel bilgidir oluşuyorsa, o zaman O herhangi bir karşıolgusalı bilemeyecektir. Çünkü burada O'na hazır olacak herhangi bir varlık yoktur. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın "Aktüel dünya böyle olmaktan ziyade şöyle-şöyle yaratılabilir" veya "x kişisi a'yı seçmek yerine b'yı seçseydi şöyle olurdu" şeklindeki durumları bilebilmesi için, bilgisinin bir kısmının önermesel bir tarzda veya içsel zihni bir temsil şeklinde olması gerekir. O yüzden, eğer Tanrı'nın bilgisinin bütünü sezgisel bilgi şeklinde yorumlanırsa, bilgisinin yalnız-

<sup>19</sup> Alston'ın kendisi karşıolgusalların veya modal ifadelerin Tanrı'nın bilgisi için sorun oluşturduğunu kısaca belirtmesine karşın, bu sorunun sezgisel bilgi modeli bağlamında herhangi bir müzakeresini yapmamaktadır: Alston, "Does God Have Beliefs?", 289.

ca aktüel durumun bilgisiyyle sınırlanması bir zorunluluk gibi görünmektedir. Diğer bir ifadeyle, eğer ilahî bilginin bütünü sezgisel doğrudan bilgiyse ve bu bilgi bilinenin Tanrı'ya metafiziksel olarak hazır olmasını gerektiriyorsa, o zaman ilahî bilgi yalnızca aktüel olarak var olmuş olguların bilgisini kapsayacaktır. Bu itiraza "Tanrı'nın karşıolgusalları bilmesi neden gereksin?" denilerek cevap verilebilir. Buna göre, karşıolgusalların bilgisi her şeyi bütün olarak göremeyen sınırlı insan bilgisinin bir özelliğidir. Buradan yola çıkarak Tanrı'nın da karşıolgusalların bilgisine sahip olduğunu iddia etmek güçlü bir temele sahip değildir. Bu itirazı düşündüğümüzde acaba Tanrı'nın bu tür bilgiye sahip olmasını varsaymak için elimizde bir gerekçe var mıdır? En azından sezgisel olarak düşünüldüğünde, Tanrı'nın bilgisini yalnızca var olan aktüel durum ile sınırlamak doğru görünmemektedir. Çünkü bu durum, Tanrı'nın bilgisinin yalnızca var olmuş olanla sınırlı olduğunu, bunun dışında O'nun herhangi bir şeyi bilmediğini ima etmektedir.

## 2. SEZGİSEL BİLGİ ANLAYIŞI VE TANRI-ZAMAN İLİŞKİSİ

Tanrı'nın zamanla nasıl bir ilişkiye sahip olduğu konusunda genellikle O'nun ezeli olduğu düşüncesi etrafında bir fikir birliği mevcut olmasına karşın, söz konusu ezeliğin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda birbirinden farklı iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Bunlar, Tanrı'yı tamamen zamanın dışında gören *zamansızlık* (timeless) ile Tanrı'nın zamanın içinde olduğunu iddia eden *zamansallık* (temporal) görüşüdür. Kısaca açıklamak gerekirse, ezeliğin zamansızlık yorumuna göre Tanrı'nın zamansız olması iki iddiadan oluşmaktadır. İlk olarak, Tanrı herhangi bir zamansal konuma sahip değildir. Buna göre Tanrı, zamanın herhangi bir noktasında veya bütününde değil tamamen onun dışında ya da ötesindedir. İkinci olarak, Tanrı zaman içerisindeki varlıkların deneyimlediği şekliyle zamansal ardıllığı tecrübe etmez. Tanrı, zaman içerisindeki olay ve olguları zamansal bir ardıllık içinde değil, onları "ezeli bir şimdi"de deneyimler. Tabi buradaki "şimdi" ifadesi herhangi bir zamansal kipi dile getirmekten ziyade, Tanrı'nın ardıl olarak değil bütün bir şekilde her şeyi tecrübe ettiğini ima etmektedir. Bunun aksine zamansallık görüşü ise, Tanrı'nın zamansal bir konuma sahip olduğunu söyleyerek O'nun zaman içinde olduğunu ileri sürer. Her ne kadar burada Tanrı'nın varlığı için ne bir başlangıç ne de son mümkün olsa bile, O'nun zaman içinde olduğu varsayılır. Bunun yanında Tanrı, zamansal ardıllığı, yani olay ve olguların belirli

bir sırayla meydana gelişini tecrübe eder ve bu açıdan geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki zaman kiplerine sahiptir.<sup>20</sup>

Peki, sezgisel bilgi anlayışı bu iki görüşten hangisine daha yakındır? Sezgisel bilgi anlayışını kabul ettiğimizde şüphesiz bu anlayışın Tanrı'nın zamanla ilişkisi konusunda önemli imaları olacaktır. Her ne kadar Alston'ın kendisi "Eğer Tanrı'nın bilgi modu bu şekildeyse, O zamansız olarak ya da *her an* bütün olguların doğrudan farkında olabilir"<sup>21</sup> (vurgular bana ait) diyerek ileri sürdüğü bilgi modelinin ezeliğin hem zamansızlık hem de zamansallık yorumu lehinde kullanılabileceğini düşünse de, onun yorumcuları söz konusu modelin konu hakkında o kadar tarafsız olmadığını ileri sürmüşlerdir. O zaman sezgisel bilgi modeli bizi nasıl bir Tanrı-zaman ilişkisine götürür?

Alston'ın sezgisel bilgi anlayışını yorumlayanlardan biri olan Hasker'a göre, söz konusu bilgi modelini kabul ettiğimizde aynı zamanda Tanrı'nın *zamansal* olduğunu da kabul etmek zorunda kalırız. Çünkü sezgisel bilgi anlayışıyla zamansızlık düşüncesini bir arada tutarlı bir şekilde savunmak mümkün değildir. Bunu anlamak için, Tanrı'nın zamansız bir şekilde var olduğunu varsaydığımızda sezgisel bilgi modelinin imalarının ne olacağını düşünelim. Böyle bir durumda, zamansal gerçeklik, sezgisel bilgiye sahip olmasından dolayı zamansız Tanrı'ya doğrudan hazır olmuş olacaktır. Zamansal varlıkların andan ana değiştiğini düşündüğümüzde, zamansız bir Tanrı herhangi bir ardıllık tecrübesine sahip olamayacağı için bu şekildeki zamansal değişimleri bilemeyecektir. Bu durumda, "Zamansal varlığın hangi kısmı zamansız Tanrı'ya doğrudan hazırdır?" diye sorulduğunda, cevabın "Zamansal varlığın bütün kesiti O'na hazırdır" olması gerekir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı ardıllığı tecrübe edemeyeceği için bütün zamanlar Tanrı'ya "eşzamanlı" olarak hazır olacaktır. Ancak eğer bu şekilde zamansal varlık zamansız bir Tanrı'ya doğrudan hazır olacaksa, bu durum zamansal varlığın *gerçekte* zamansal değil zamansız olduğunu gösterir.<sup>22</sup> Hasker'ın akıl yürütmesine göre, sezgisel bilgi modelini ve Tanrı'nın zamansız olduğunu birlikte kabul ettiğimizde, zamansal varlığın bütün olarak eşzamanlı bir şekilde doğrudan Tanrı'ya hazır olması gerekir. Çünkü zamansız Tanrı varlıkta ardıl olarak gerçekleşen değişimleri tecrübe edemez. Ancak zamansal olan varlığın eşzamanlı bir şe-

<sup>20</sup> Gregory E. Ganssle, "Introduction", *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3-4. Daha kapsamlı bir çalışma için bk. Engin Erdem, *İlâhî Ezeliçlik ve Yaratma Sorunu* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).

<sup>21</sup> Alston, "Does God Have Beliefs?", 297.

<sup>22</sup> Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 389.



kilde bütün olarak Tanrı'ya "hazır olması", bu varlığın gerçekte zamansal olmadığına, daha doğrusu zamanın kendisinin bir yanılısına olduğuna ve gerçekte bu varlığın kendisinin de zamansız olduğuna işaret eder.

Zamansızlık teorisinin karşı karşıya kaldığı bu problemin ne şekilde üstesinden gelinebilir? Hasker'a göre, zamansızlık teorisinin klasik savunucuları bu tür bir problemle karşı karşıya değildirlir. Çünkü onlar, Alston'da olduğu gibi sezgisel bilgiyi kabul edip bütün zamansal varlığın doğrudan Tanrı'ya hazır olduğunu iddia etmezler. Örneğin, Thomas Aquinas'ı (1225-1274) ele aldığımızda, ona göre Tanrı'nın bilgisi kendi özünü bilme aracılığıdır. Böyle bir bilgi, zamansal varlığın Tanrı'ya doğrudan hazır olmasından ziyade, Tanrı'nın bu varlığı "içsel bir temsil" (*inner representation*) yoluyla bilmesinden oluşmaktadır. Hasker'a göre, burada işaret edilmesi gereken daha önemli bir nokta vardır. Bu önemli nokta, ilahî bilginin doğasının, zamansal varlığın Tanrı'ya "doğrudan hazır olma" şeklinde yorumlanmasının orta çağda Tanrı için bir eksiklik olarak düşünülmesidir. Çünkü bu dönemde Tanrı ile kontenjan varlık arasındaki her türlü "doğrudan" bilişsel ilişkiye şüpheyle yaklaşılmıştır.<sup>23</sup> Hasker'a göre:

Orta çağdakiler için sonlu varlığın doğrudan farkında olamama, ayrıca zamansız olma ve bu şekilde ardıl şekildeki deneyime sahip olamama Tanrı için bir mükemmellik ve yetkinlikti.<sup>24</sup>

Bunu göz önüne aldığımızda, Alston'ın sezgisel bilgi modelinin aksine, orta çağ düşüncesi için zamansal varlığın doğrudan Tanrı'ya hazır olamaması O'nun mükemmelliğinin gerektirdiği bir sonuçtur. Bunun temel gerekçesi, ontolojik olarak Tanrı ile sonlu varlıklar arasındaki farktır. Buna göre, zamansal varlıklar birçok açıdan sınırlılık ve eksikliklerle çevrili olduğu için Tanrı'nın bu varlıkla doğrudan ilişkisine sıcak bakılmamıştır. Hasker'ın bunları dile getirmesinin önemli nedeni, "Tanrı'nın zamansal varlıkla doğrudan bir ilişkisinin olamayacağı, zamansızlık, değişmezlik" şeklindeki görüşlerin orta çağ düşüncesine ait olduğu, eğer Tanrı ile zamansal varlık arasında

<sup>23</sup> Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 390-391. Aynı durumun İslam felsefesi için de geçerli olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

<sup>24</sup> Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 391.

“doğrudan” bir ilişki inşa edeceksek söz konusu görüşleri terk etmemiz gerekliliğini vurgulamak içindir.<sup>25</sup>

Zamansızlık düşüncesi ile sezgisel bilgi anlayışının temel olarak ulaşılamayacağını iddia eden Hasker, bu bilgi anlayışının Tanrı'nın zamansal olduğu görüşüyle uyumlu olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, Tanrı'nın zamansal olduğunu ve zamansal ardılığı tecrübe edebildiğini varsaydığımızda, artık kolay bir şekilde sonlu/zamansal varlığın doğrudan Tanrı'ya hazır olabileceğini ifade edebiliriz.<sup>26</sup> Bunu (*H*) olarak adlandıracağımız bir ilkeyle şu şekilde ifade edebiliriz: “Bir varlığın, zamansal varlıkların doğrudan farkında olması için söz konusu varlığın kendisinin de zaman içinde olması gerekir.”<sup>27</sup> Hasker'ın buradaki akıl yürütmesine göre, bir varlığın doğrudan Tanrı'ya hazır olması demek, onun “metafiziksel olarak” hazır olması anlamına gelir. Burada metafiziksel olarak hazır olma “epistemik olarak” hazır olmayla karşıt anlamda kullanılmaktadır. Bir örnekle açıklamak gerekirse, şu anda bizden uzakta olan sevdiğimiz bir insanın hatramızda canlı olarak bulunduğunu varsayalım. Bu kişi hatramızda canlı olarak bulunduğu için epistemik olarak bize hazırdır. Ancak varlığıyla orada olmadığı için metafiziksel olarak bize hazır değildir. Kısaca metafiziksel olarak hazır olma, bir varlığın bizzat varlığıyla hazır olması anlamına gelir. Buna dayanarak, metafiziksel olarak doğrudan Tanrı'ya hazır olan varlık eğer zamansal bir varlıkta, o zaman O'nun bu varlığın zamansal olarak değişen ardıl durumlarını bilmesi gerekir ki, bu durumda Tanrı'nın kendisi ardılığı tecrübe edeceğinden O'nun da zamansal bir varlık olduğu sonucunu çıkartabiliriz.<sup>28</sup> Dolayısıyla, yukarıda ifade edilenlerle birlikte düşündüğümüzde burada Hasker'ın temel argümanı, eğer zamansal varlık doğrudan Tanrı'ya hazırsa, o zaman Tanrı'nın kendisinin de zamansal olması gerektiğidir. Çünkü eğer zamansal varlık doğrudan Tanrı'ya hazırsa, o zaman iki ihtimal vardır: ya (*i*) zamansal varlık bütün olarak eşzamanlı bir şekilde doğrudan Tanrı'ya hazırdır ki, bu durum zamanın gerçekte bir yanılısına olduğunu gösterir, ya da (*ii*) zamansal varlık gerçekte olduğu haliyle ardıl bir şekilde doğrudan Tanrı'ya hazırdır ki, bu durum Tanrı'nın da

<sup>25</sup> Krş. Hasker, “The Absence of a Timeless God”, 184-185.

<sup>26</sup> Hasker, “Yes, God has Beliefs!”, 391.

<sup>27</sup> E. Stump ve N. Kretzmann, “Eternity, Awareness, and Action”, *Faith and Philosophy* 9/4 (1992): 475.

<sup>28</sup> Hasker, “The Absence of a Timeless God”, 186.

zamansal olduğunu gösterir. Hasker'a göre, zaman bir yanılısma olmadığı için Tanrı'nın zamansal olduğu sonucuna varabiliriz.<sup>29</sup>

Sezgisel bilgi anlayışının Tanrı'nın zamansallığını gerektirdiğini iddia eden Hasker, bütün meselenin bu iddiayla çözüme kavuşmadığını ifade etmektedir. Önemli bir güçlük, ardıl olarak ilerlediği için zamansal varlığın bütününe değil fakat yalnızca "şimdi" dediğimiz kesitin var olması, buna karşın "geçmiş ve gelecek" kısımlarının var olmamasıdır. Burada ortaya çıkan problem, eğer Tanrı zamansalsa ve zamansal varlık doğrudan kendisine hazırsa, geçmiş ve gelecek var olmadığı için o zaman yalnızca "şimdi" dediğimiz kesit kendisine doğrudan hazır olacaktır. Hasker'a göre, "zamansal varlıklar hakikaten Tanrı'nın farkındalığında doğrudan 'cisimsel olarak' hazır olabilirler. Ancak onlar yalnızca *şimdi* (present) *var oldukları zaman diliminde* bu şekilde hazır olabilirler!"<sup>30</sup> Peki, Tanrı bu durumda kendisine hazır olan yalnızca şimdiki zamanı mı bilecektir veya geçmiş ile geleceği bilmeyecek midir? Hasker'a göre, tabii ki Tanrı'nın bilgisi yalnızca şimdiki zamanla sınırlı olmayıp geçmiş ve gelecekle ilgili bilgisi de mevcuttur. Ancak geçmiş ve gelecek var olmadığı için O'nun bunlar hakkındaki bilgisi şimdiki zamanı bilmesinden farklı olacaktır. Buna göre, geçmiş ve gelecek var olmadığı için Tanrı'nın bunlar hakkındaki bilgisi ancak inançlar/önergeler aracılığıyla olabilir. O halde, Alston'ın iddia ettiği aksine, Tanrı'nın çeşitli inançlara sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>31</sup> Özetlemek gerekirse, Hasker'a göre, Tanrı'nın sezgisel bilgisi O'nun zamansal olmasını gerektirir. Ancak zamansal olarak yalnızca şimdi var olduğu için, Tanrı sezgisel olarak yalnızca bu şimdinin doğrudan farkında olabilir. Buna karşın, Tanrı'nın geçmiş ve gelecekle ilgili bilgisi önergeler ve inançlar aracılığıyla.

Sezgisel bilgi anlayışını bu şekilde yorumlayan Hasker'ın iddiaları birçok açıdan tartışmaya açık görünmektedir. İleri sürdüğü iddialardan onun özellikle insanbiçimci bir Tanrı anlayışına yakın durduğunu belirtmek gerekir. Çünkü onun burada sunmuş olduğu Tanrı birçok açıdan insanın sahip olduğu (özellikle, zaman konusundaki) sınırlılıklarla karşı karşıyadır. Ancak itiraz edilebilecek daha temel bir nokta, onun, Tanrı'nın sezgisel bilgisi

<sup>29</sup> Hasker'ın, Tanrı'nın bilgisi ve zamanla ilişkisi konusundaki görüşlerini ortaya koyarken özellikle "açık teizm" (*open theism*) bağlamında görüşlerini ifade ettiğini hatırlamak gerekir. Açık teistler, insan özgürlüğüne yer açmak için Tanrı'nın zaman içinde olduğunu, ardılığı tecrübe ettiğini ve bazı şeyleri bilmeme anlamında geleceğin kendisine açık olduğunu iddia ederler. Daha detaylı bir çalışma için bk. Emine Gören Bayam, *Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015).

<sup>30</sup> Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 391.

<sup>31</sup> Hasker, "Yes, God has Beliefs!", 391-392 ve "The Absence of a Timeless God", 193.

konusundaki iddialarıyla ilgilidir. Buna göre, Alston ile birlikte o, ilahî bilgiyi daha yetkin bir yolla açıkladığı için sezgisel bilgi modelini kabul etmektedir. Ancak diğer taraftan Hasker, Tanrı'nın zamansal olduğunu varsaydığı için, O'nun geçmiş ve gelecekle ilgili bilgisinin sezgisel doğrudan bilgi olamayacağını, bunun aksine önerme ve inançlardan oluştuğunu ifade etmektedir. Bu durum bir tutarsızlık olarak görünmektedir. Çünkü burada bir taraftan, klasik görüşle karşılaştırıldığında ilahî bilgiyi daha mükemmel bir yolla açıkladığı için sezgisel bilgiye başvurulmakta, ancak diğer taraftan, sezgisel bilginin karşılaştığı problemlerden kaçınmak adına, başlangıçta ilahî bilginin doğası için uygun bir açıklama olarak değerlendirilmeyen klasik görüşe dönüş yapılarak Tanrı'ya tekrardan inanç atfedilmektedir. Bu tutarsızlığın önemli nedeni, Tanrı'nın insanbiçimci bir şekilde düşünülerek O'nun da zamanla ilgili bazı sınırlılıklara muhatap olduğunun varsayılmasıdır.

Yine, Hasker'ın düşünceleri için temel olan ve "zamansal varlıkların farkında olan bir varlığın kendisinin de zamansal olması gerektiğini" iddia eden (H) ilkesini değerlendirdiğimizde Alston'ın kendisi bu ilkeye çeşitli eleştiriler yöneltmektedir. İlk olarak ona göre, bir öznenin, zaman içindeki varlıkların doğrudan farkında olması için, bu öznenin de zaman içinde olması ya da doğrudan farkındalığın nesnelere olan bu zamansal varlıkların da söz konusu öznenin var olduğu "yerde" olması neden gereksin ki? Alston'a göre doğrudan farkındalık (H) ilkesini gerektirmez. Nasıl ki herhangi bir *uzama* sahip olmayan Tanrı zamansal varlıkların farkında olabiliyorsa, aynı şekilde zamansal olmayan bir Tanrı da zamansal olan varlığın doğrudan farkında olabilir. Dolayısıyla, doğrudan farkındalık için bilen kişinin bildiği şeyin birçok özelliğini paylaşmadığının altını çizmek gerekir. İkinci olarak Alston, zamansal varlıkların doğrudan farkındalığını, bunların metafiziksel olarak Tanrı'ya hazır olması şeklinde yorumlayan Hasker'ın bu "metafiziksel olarak" kavramıyla neyi kastetmiş olabileceğinin açık olmaktan uzak olduğunu belirtmektedir. O, doğrudan farkındalıkla, herhangi bir aracı olmaksızın bilmenin gerçekleşmesi dışında bir kastının olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, bu şekildeki bir doğrudan farkındalık görüşü, bilen ile bilinenin zamansal ya da zamansız olma anlamında aynı varlık modunu paylaştıkları sonucunu gerektirmez.<sup>32</sup>

Sezgisel olarak doğrudan bilen Tanrı ile bilinen zamansal varlığın aynı varlık modunu paylaşmadığını vurgulamaya yönelik Alston'ın bu ifadelerini nasıl değerlendirmek gerekir? Yukarıda sezgisel bilgi modelinde, teistik

<sup>32</sup> Gregory E. Ganssle, "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge", *International Journal for Philosophy of Religion* 34/3 (1993): 174-175. Benzer eleştiriler için bk. Stump ve Kretzmann, "Eternity, Awareness, and Action", 475-478.

düşünce açısından önemli olan bilen (Tanrı) ile bilinen (yaratılmışlar) arasındaki farklı varlık modunun nasıl korunacağını önemli bir problem olarak ortaya çıktığının altını çizmiştik. Nitekim Hasker, bu bilgi modelinden yola çıkarak zamansal varlıkla Tanrı'yı olabildiğince birbirine yaklaştırmakta ve bu anlamda zamansal varlığın sahip olduğu birçok sınırlılığı O'na atfetmektedir. Bu yoruma yönelik Alston, doğrudan farkındalığın, bilen ile bilinenin aynı varlık modunu paylaştıkları anlamına gelmediğini vurgulayarak cevap vermeye çalışmaktadır. Ancak onun cevabının doyurucu olduğunu söylemek çok zordur. Çünkü Alston'dan beklenen "Tanrı ile zamansal varlıkların farklı varlık modlarına sahipken, zamansal varlık doğrudan "cisimsel olarak" Tanrı'ya nasıl hazır olabilir?" sorusuna yönelik aydınlatıcı bir cevap vermesidir. Buna karşın o, "Uzamsal olmadığı halde Tanrı doğrudan uzamsal varlığın farkında olabiliyor ve ona müdahalede bulunabiliyorsa, o zaman O zamansal olmadan da doğrudan zamansal varlığın farkında olabilir ve bu varlık kendisine hazır olabilir" şeklinde karşılık vermektedir. Bu yüzden onun cevabı, yukarıdaki soruya cevap vermek yerine, kendisini eleştirenlerin de başka konularda aynı zorlukla karşı karşıya olduğunu ifade ederek söz konusu problemi aydınlatma hususunda bize herhangi bir şey söylememektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, sezgisel bilgi modeli, bilinen varlığın doğrudan cisimsel olarak bilene hazır olmasını öngördüğü için, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki farklı varlık modunun altını oyuyor görünmektedir. Bu durumda, bilen ile bilinen farklı varlık modlarına sahipken bilinenin bilene doğrudan cisimsel olarak nasıl hazır olduğu açıklanmadıkça, sezgisel bilgi modelinin bir başarı kazanacağını iddia etmek zor olacaktır.

Sezgisel bilgi modelinin Tanrı-zaman ilişkisi konusunda imaları olduğunu düşünen bir diğer düşünür Alston'ın öğrencisi Gannslé'dir. O, sezgisel bilgi modeline dayanarak her şeyin Tanrı'ya doğrudan hazır olduğunu kabul edersek, bunun bizi, Hasker'ın ileri sürdüğünün aksine, Tanrı'nın *zamansız* olduğu düşüncesine götüreceğini iddia etmektedir. Bunun neden böyle olduğunu görmek için öncelikle Tanrı'nın zaman içinde olduğunu varsayalım. Eğer Tanrı zamansal bir varlıksa, o zaman O, bizim zamansal bir şimdiki tecrübe ettiğimiz gibi onu tecrübe eder. Ancak bu durumda, Tanrı'nın şimdiki tecrübe etmesi niteliksel olarak geçmiş ve geleceği tecrübe etmesinden farklı olacaktır. Çünkü bu durumda, zamansal şimdiki tecrübe eden Tanrı, yalnızca şu anda meydana gelen olayları doğrudan farkındalıkla bilecek, buna karşın şu anda var olmadıkları için geçmiş ve geleceği bu şekilde bilemeyecek veya onları dolaylı olarak (yani, inanç veya önermelerle) bilecektir. Aksi durumda, eğer Tanrı geçmiş olay ve olguları şimdiki olay ve olguları tecrübe ettiği gibi

tecrübe ederse, o zaman O'nun geçmiş ve şimdiki tecrübe etmesi arasında bir fark olmayacaktır.<sup>33</sup>

Ganssle'in bu düşüncelerinin Hasker'in yukarıda ifade ettiğimiz iddialarına son derece yakın olduğunu belirtmek gerekir.<sup>34</sup> Ancak onun Hasker'den ayrıldığı temel nokta, ilahî bilginin kısmen sezgisel bilgi kısmen de önermesel bilgi şeklinde açıklanamayacağıdır. Ona göre, Tanrı'nın *her şeyi* sezgisel doğrudan bir bilgiyle bildiğini varsaymak için elimizde güçlü gerekçeler vardır.<sup>35</sup> Bu durumda, ilahî bilginin *bütününün* (geçmiş, şimdi, gelecek) doğrudan farkındalıktan oluştuğunu kabul edersek, bu kabul Tanrı'nın zamansızlığını gerektirecektir. Aksi halde, Tanrı'nın zamansal olması ve zamansal bir şimdiki tecrübe etmesi, ilahî bilginin bütününün doğrudan farkındalıktan oluşmasına izin vermez. Böyle bir durumda, ancak zamansal olarak şimdi olan olay ve olgular Tanrı'ya doğrudan hazır olacak, buna karşın geçmiş ve gelecek bu şekilde hazır olamayacaktır. Sonuç olarak, bu ortaya konulanların gösterdiği şey, eğer ilahî bilginin bütünü sezgisel bilgiden oluşuyorsa, o zaman bunun bizi Tanrı'nın zamansız olduğuna götüreceğidir.<sup>36</sup>

Peki, Ganssle'in bu iddiaları hakkında ne söylenebilir? Başlangıç olarak, onun, "İlahî bilginin bütünü doğrudan farkındalıktan oluşuyorsa, bu, Tanrı'nın zamansızlığını gerektirir" şeklindeki temel iddiası, Hasker'in iddialarıyla karşılaştırıldığında, ilk bakışta sezgisel bilgi modeli açısından daha tutarlı ve makul görünmektedir. Buna göre, eğer Tanrı'nın mükemmelliği açısından sezgisel bilgiyi O'na atfediyorsak, Hasker'in yaptığı gibi ilahî bilgiyi kısmen önermesel kısmen sezgisel yorumlamak yerine, bütün olarak sezgisel şekilde yorumlamak daha tutarlıdır. Bu açıdan Ganssle, Hasker'in düşünceleriyle ilgili yukarıda ifade ettiğimiz tutarsızlığa düşmemektedir. İkinci olarak, Tanrı'nın bilgisinin bütününün sezgisel bilgiden oluştuğu iddiası, ilk bakışta zamansızlık düşüncesiyle daha uyumlu görünmektedir. Buna göre, Tanrı'nın zamansızlığı, O'nun geçmiş, şimdi ve geleceğe aynı mesafede olmasını ve bu şekilde bütün zamanları eşzamanlı bir şekilde bilmesini gerektirir. Bu düşünce sezgisel bilgi modeliyle birlikte göz önüne alındığında, şimdi, geçmiş ve gelecek arasında herhangi bir fark olmaksızın, bunların eşzamanlı olarak doğrudan Tanrı'ya hazır olması söz konusu olabilir. Dolayısıyla, eğer ilahî

<sup>33</sup> Ganssle, "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge", 177-178 ve "Direct Awareness and God's Experience of a Temporal Now", 171-172.

<sup>34</sup> Hasker'in kendisi, Ganssle'in bu düşüncelerine kısmen de olsa sempatiyle yaklaştığını ifade etmektedir: Hasker, "The Absence of a Timeless God", 192.

<sup>35</sup> Yukarıda Alston'ın sezgisel bilgi hakkındaki görüşleri açıklanırken bu gerekçelere değinildi.

<sup>36</sup> Ganssle, "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge", 178 ve "Direct Awareness and God's Experience of a Temporal Now", 179-180.

bilgi sezgisel ve her şey Tanrı'ya doğrudan hazırsa, bu durum sezgisel bilgi modelinin, geçmiş, şimdi ve geleceğin Tanrı için eşzamanlı olduğunu iddia eden zamansızlık görüşüyle daha tutarlı olduğunu gösterir. Ancak bu söylenenlerle birlikte Ganssle'ın görüşünün önünde çok önemli güçlüklerin olduğuna işaret edilmelidir. Bunların başında, Tanrı'nın zamansız olmasından dolayı ortaya çıkan "Tanrı'nın zamansal şimdiyi bilip bilemeyeceği" şeklindeki çetin problem gelir. Bu probleme göre, eğer sezgisel bilgi modeli doğruysa ve zamansız olmasından dolayı bütün zamanlardaki olgu ve varlıklar doğrudan Tanrı'ya hazırsa, o zaman Tanrı, şimdi ile diğer zamanları birbirinden nasıl ayırt etmektedir?<sup>37</sup> Bu genellikle zamansızlık düşüncesine yöneltilen önemli bir itirazdır ve sezgisel bilgi modelinin de karşı karşıya kaldığı önemli bir problem olarak görünmektedir. Bunun yanında, yukarıda Alston'ın sezgisel bilgi modeline yönelik sıraladığımız "Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ontolojik farkın nasıl korunacağı" ya da "Tanrı'nın karşıolgusalları nasıl bileceği" şeklindeki başlıca önemli eleştirileri büyük ölçüde Ganssle'ın iddialarına da yöneltmek mümkündür.

## SONUÇ

İlahî bilginin doğasını daha mükemmel yoldan açıklama niyetiyle William Alston tarafından ileri sürülmüş olan sezgisel bilgi anlayışı, Tanrı'nın bir olgu veya varlık hakkındaki bilgisinin, inanç veya önermelerden oluştuğunu savunan geleneksel görüşün aksine, söz konusu varlık veya olgunun doğrudan farkındalığından oluştuğunu iddia etmektedir. Bu anlayışa göre, ilahî bilgi, Tanrı'nın kendi zihnî temsilleri dahi arada herhangi bir vasıtanın olmadığı, aksine bilinen olgunun kendisinin cisimsel olarak doğrudan Tanrı'ya hazır olduğu bir bilgi anlamına gelmektedir. Alston'ın ilahî bilgiyi bu modele başvurarak açıklamasında dayandığı en önemli gerekçe, bu bilgi anlayışının Tanrı'nın mükemmelliğine daha uygun olması şeklinde ifade edilebilir. Buradaki akıl yürütmeye göre, bir bilgi, dolaysızlığı veya herhangi bir vasıta (önerme, inanç, zihnî temsil vs.) içermemesi ölçüsünde mükemmel olacaktır. Her yönüyle yetkin olan Tanrı bilişsel açıdan da mükemmel olduğu için, O'nun bilgisinin önerme ve inanç gibi çeşitli vasıtalar içermesi kabul edilemez.

Ancak Alston'ın Tanrı'nın mükemmel ilmini açıklama noktasında daha uygun bir açıklama modeli olarak gördüğü sezgisel bilgi anlayışı son derece önemli güçlüklerle karşılaşmakta ve bunlara cevap vermekte zorlanmaktadır. Bu güçlüklerden biri, sezgisel bilgi anlayışı kabul edildiği takdirde

<sup>37</sup> Krş. Hasker, "The Absence of a Timeless God", 192-193.

Tanrı'nın bilgisinin kapsamında bir sınırlamaya gitmenin zorunlu görünmesidir. Buna göre, sezgisel bilgi anlayışı, bilinen bir olguyu, doğrudan cisimsel olarak Tanrı'ya hazır olma şeklinde yorumladığı için, O'nun bilgisi yalnızca varlığa gelmiş şeylerle sınırlı olacaktır. Tanrı'nın, varlık kazanmamış durumlarla ilgili bir bilgiye sahip olabilmesi için, bilgisinin bir kısmının kaçınılmaz olarak çeşitli inanç, önerme veya zihnî temsillerden oluşması gerekir. Çünkü bu tür durumlarda bilinecek şey varlık kazanmadığı için, doğrudan cisimsel olarak Tanrı'ya hazır olabilecek herhangi bir varlık yoktur. Dolayısıyla burada eğer ilahî bilgi tamamıyla sezgisel bilgi şeklinde yorumlanırsa, Tanrı'nın bilgisi yalnızca aktüel olarak varlık kazanmış durumla sınırlandırılmış olacaktır.

Şüphesiz sezgisel bilgi anlayışının önünde duran en önemli zorluk, bu bilgi anlayışı kabul edildiğinde, teizmin öngörmüş olduğu Tanrı ve zamansal varlıklar arasındaki ontolojik ayrımın nasıl korunacağıdır. Buna göre, sezgisel bilgi modeli, bir varlık veya olgunun bilgisi için bu varlık veya olgunun doğrudan cisimsel olarak Tanrı'ya hazır olmasını şart koştuğundan, Tanrı ile bildiği şeyler arasındaki bazı önemli ontolojik farkları ortadan kaldırıyor görünmektedir. Bu itirazı iki farklı şekilde dile getirmek mümkündür. İlk olarak, sezgisel bilgiyi açıklamak için verilen "kişinin kendi bilinç durumları" ile ilgili örnek düşünüldüğünde, burada sanki bilinen varlığın Tanrı'ya içkin olduğu ima ediliyor gibidir. İkinci olarak, yine bilinen olgunun cisimsel olarak Tanrı'ya doğrudan hazır olduğu ve söz konusu olgunun zamansal olduğu düşünüldüğünde, bu durumda zamanla ilişkileri konusunda hem bilenin hem de bilinenin aynı varlık modunu paylaştıkları sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hasker gibi bazı düşünürler, bu bilgi modelinden yararlanarak Tanrı'nın zamansal olması gerektiğini savunmaktadır. Burada son derece önemli bir nokta olarak, yukarıda ifade edilen ontolojik farkı korumak için geleneksel teist görüşte Tanrı ile sonlu/zamansal varlık arasında doğrudan bir ilişkiye çok sıcak bakılmadığının altını çizmek gerekir. Bu açıdan, Alston'ın sezgisel bilgi anlayışında Tanrı'nın yetkinliği için uygun gördüğü "bilinen olgunun doğrudan bilende hazır olduğu düşüncesi" geleneksel anlamda Tanrı için bir eksiklik olarak görülmüştür. Bunun en önemli nedeni, bu tür doğrudan bir ilişkinin Tanrı'nın yetkinliği konusunda bir kusur olarak değerlendirilmesidir. Burada ifade edilenlere dayanarak, sezgisel bilgi anlayışının karşılaştığı güçlüklerin temelinde, bu anlayışın ilahî bilginin doğası konusunda yaptığı "bilinen olgu veya varlığın doğrudan cisimsel olarak Tanrı'ya hazır olması" şeklindeki tanımının yattığı söylenebilir. Dolayısıyla sezgisel bilgi anlayışı başarılı olacaksa, geleneksel teizmin Tanrı ile zamansal varlıklar arasında varsaydığı ontolojik farkı koruyarak bilinen olgunun doğrudan cisimsel olarak Tanrı'ya hazır olmasının nasıl mümkün olduğu konusunda doyurucu bir açıklama sağlamak zorundadır.



**KAYNAKÇA**

- Alston, William P. "Does God Have Beliefs?". *Religious Studies* 22/3-4 (1986): 287-306.
- Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca ve London: Cornell University Press, 1991.
- Bayam, Emine Gören. *Açık Teizm Bağlamında Tanrı'nın Önbilgisi ve İnsan Hürriyeti*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015.
- Davis, Stephen T. *Logic and the Nature of God*. London: The Macmillan Press, 1983.
- Erdem, Engin. *İllâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Ganssle, Gregory E. "Atemporality and the Mode of Divine Knowledge". *International Journal for Philosophy of Religion* 34/3 (1993): 171-180.
- Ganssle, Gregory E. "Introduction". *God and Time: Essays on the Divine Nature*. ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff. 3-18. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Ganssle, Gregory E. "Direct Awareness and God's Experience of a Temporal Now". *God and Time: Essays on the Divine Nature*. ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff. 165-181. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hasker, William. "Yes, God has Beliefs!". *Religious Studies* 24/3 (1988): 385-394.
- Hasker, William. "The Absence of a Timeless God". *God and Time: Essays on the Divine Nature*, ed. G. E. Ganssle ve D. M. Woodruff. 182-206. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lemos, Noah. *An Introduction to the Theory of Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Marmura, Michael E. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society* 82/3 (1962): 299-312.
- Pike, Nelson. "Divine Foreknowledge, Human Freedom and Possible Worlds". *Philosophical Review* 86/2 (1977): 209-216.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Stump, Eleonore ve Kretzmann, Norman. "Eternity, Awareness, and Action", *Faith and Philosophy* 9/4 (1992): 463-482.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Wierenga, Edward R. *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.



# ZEMAHŞERİ'NİN 'RUÛSU'L-MESÂİL' İSİMLİ HİLÂF TÜRÜ ESERİNİN TAHLİL EDİLMESİ

## THE ANALYSIS OF THE ZAMAKHSHERİ'S CONTROVERSIAL WORK CALLED 'RUUS AL-MASHAIL'

### ABDÜLKADİR TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü  
Asst. Prof., Amasya University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences

abdulkadir.tekin@amasya.edu.tr  
https:// orcid.org/0000-0002-4616-6415

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
24 Mayıs 2019	24 May 2019
Kabul Tarihi	Accepted
13 Ekim 2019	13 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.569949">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.569949</a>	

### ATIF/CITE AS

Tekin, Abdulkadir, "Zemahşeri'nin "Ruûsu'l-Mesâil" İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi - The Analysis of the Zamakhsheri's Controversial Work Called 'Ruus Al-Mashail' ", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019): 463-496.

### İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



**Zamahşeri'nin "Ruûsu'l-Mesâil"  
İsimli Hilâf Türü Eserinin Tahlil Edilmesi**

**The Analysis of the Zamakhsheri's Controversial Work called  
"Ruus al-Mashail"**

**Abstract**

Zamahsheri, a figure recognized as an authority on the subject of Arabic language and literature, is a versatile scholar. Zamahsheri, who has extensive knowledge in science such as commentary, fiqh, hadith and kalam, is a dark Mutazila in the belief and a member of the Hanafi denomination in practice. His work titled "Ruus al-mashail", which he received a remnant of relevance to the jurisprudence, has an important place in the science of the Dispute. In this work, Zamahsheri presents to his readers the comparative provisions of the Hanafi sect, whose members are different from those of the Shafi sect, mostly without any preference, in the context of mutual proofs. It is possible to say that this aspect is a good jurist besides other widely known aspects of Zamahshari. In his other works, we see that he did not follow the same style in the Hanafi sect, which is a member of the operative in this work of Zemahsari, who is attracted to the mu'tazilian supporters and criticized his opponents hardly, and is more tolerant. It is possible to say that the author intends to make a multi-faceted fiqh thought away from the confession of the reader in this direction. In this study, it was tried to determine the direction of Zemahshari's fiqhism (jurisdiction) in the context of his work "Ruus al-mashail", which in the field of dispute science, which requires expertise from the subordinate disciplines of fiqh.

**Keywords:** Canon law, Zamakhsheri, al-Hanafi, Ruus al-mashail, Science of Dispute.

**Summary**

Zamahsheri who came to the forefront with his competence in the fields of language, eloquence and commentary, has many works in different fields and especially fame with his exegesis called "al-Khessâf". Zamahsheri has written his work called "Ruus al-mashail" which contains controversial issues between Hanafi and Shafi'i sects. His work titled "Ruus al-mashail", which he received a remnant of relevance to the jurisprudence, has an important place in the science of the Dispute. There is no hesitation when this work belongs to Zamahsheri. The only manuscript of this work dated a.h. 576 by Abdullah Nazır Ahmad has been printed. This work is a rare work

that reflects and reveals his relatively more background-like jurist personality. This work reveals that Zamahşeri is also a competent jurist among other widely known aspects. Because, by revealing the evidence of the two sides, to obtain a work that reveals the controversies between the Hanafi and Shafi sects in a clear form requires that both sects have a claim. In this work, which was written at a time when there was a strong sectarian commitment, we witnessed that Zamahşeri displayed a permissive attitude and a mutilated approach without showing any commitment to the Hanafi sect.

Zamahşeri used the sources in his work; "Qur'an-Sunnah/ Hadith-Sahaba Narratives, Companions of Sahaba and Reason" we can be grouped into five groups. He used 126 ruling verses and 347 ruling hadiths as sources / evidence in his work. He also included companions and natural narratives in his book and conveyed 77 different narratives in total.

Zamahşeri didn't deal with all the subjects of *fürû-i fiqh* in his concise work called *Ruû'u'l-mesâil*. He presented the main controversial issues between Hanafi and Shafi'i sects in a comparative, easy, understandable and concise manner for both the beginners of *fiqh* and the students who have come a long way in this field. With these aspects, it is a precious work in which readers can have a multi-faceted opinion about hundreds of issues and gain a general idea of *fiqh*. In addition, we can clearly see that Zamahşeri pursues goals such as education and abolish sectarianism and opening the door to exploiting the views of other sects in daily practice. Moreover, it is seen that the Issues which are in different chapters and which have similar provisions are gathered under a single chapter. These features also show that the work is written for educational purposes, it is a method that provides great benefit in the memory of the student's important provisions appear.

While studying the subjects under the title of Zamahşeri after submitting the verdict of Hanafi and Shafi sect, he presents the evidence of both sides. While doing this, first of all the views of Abu Hanifa, then Shafi. But, in rare cases, he mentioned the views and proofs of Shafi and then Abu Hanifa. He approached Zamahşari issues objectively, conveyed the views and evidences of both denominations as they are. He made no choice and didn't enter into a dispute or argument between the evidence. However, due to Zamahşeri Hanafi, he tried to answer the objections against Hanafi views on the procedural grounds in the framework of scientific-logical measures and tried to put forward some reasons for not pursuing the sect. In this context, he also complied with the tradition of controversy, which is the general

characteristic of implicit caliphate books, which made comparisons between evidences in some Issues.

Zamahsheri presented the matter with his style of asking questions and stripped from the general method he followed in very few places, and then answered this.

In addition to Abu Hanifa and Shafi, in his work, It also included the views of Abu Yusuf and Muhammad al-Shayban and Enes the son of Malik. If there is a dispute about the provision in the Hanafi sect, it did not include this conflict within the sect. However, Zamahsheri mentions the issues that Abu Yusuf and Muhammad al-Şhayban agree with Shafi, unlike Abu Hanifa, together with the evidence.

He after giving some proofs on the subject in some of issues, if there is a closedness in them, the conflict between Hanafi and Shafi sects and the explanation of this issue made it easier to understand the issue. He also explained some of the issues by making comparison with only the mental evidence. Furthermore, the fact that the Hanafi and Shafi sects are separated from each other by not only mentioning all the evidences of the two sides shows that Zamahsheri aims to give the reader a broad idea of fiqh instead of teaching sectarian views.

### Öz

Arap dili ve belâgatı alanında otorite kabul edilen Zemahşerî (ö.538/1143) çok yönlü bir âlimdir. Tefsir, fıkıh, hadis ve kelâm gibi disiplinlerde de geniş bir ilme sahip olan Zemahşerî itikatta tavizsiz bir mu'tezilî olup, amelde ise Hanefî mezhebine mensuptur. Onun fıkıhla ilgili kaleme almış olduğu "Ruûsu'l-mesâil" isimli eseri hilâf ilmi açısından önemli bir yere sahiptir. Zemahşerî bu eserinde, mensubu olduğu Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebinden farklı olan görüşlerini çoğunlukla herhangi bir tercihte bulunmadan karşılıklı deliller bağlamında mukayeseli olarak okuyucuya sunmaktadır. Bu yönüyle Zemahşerî'nin yaygın olarak bilinen diğer yönlerinin yanında iyi bir fakîh olduğunu söylemek mümkündür. Zira iki tarafın delillerini ortaya koymak suretiyle Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilafları muhtasar bir biçimde ortaya koyan bir eser kaleme almak, her iki mezhebe de vâkîf olmayı gerektirir. Diğer eserlerinde itikâdî olarak mu'tezilî taraftarlığı dikkat çeken ve bu yönde muhaliflerini sert bir dille eleştirdiği göze çarpan Zemahşerî'nin bu eserinde amelde mensubu olduğu Hanefî mezhebi noktasında aynı üslubu takip etmediği ve daha müsamahakâr bir çizgi izlediğini görmekteyiz. Müellifin bu yönüyle okuyucuya fûrû-i fıkıhta mezhep taassubundan uzak çok

yönlü bir fıkıh düşüncesi kazandırmayı amaçladığını söylemek mümkündür. Bu çalışmada fıkıhın alt disiplinlerinden uzmanlık gerektiren hilâf türünde muhtasar olarak kaleme alınan "Ruûsu'l-mesâil" isimli eseri tahlil edilerek Zemahşerî'nin fakîh yönü tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Zemahşerî, Hanefî, Ruûsu'l-mesâil, Hilâf ilmi.

## GİRİŞ

Büyük bir dilci, edip, şair olan ve daha çok lügat, belâgat ve tefsir alanlarındaki yetkinliği ile ön plana çıkan Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin<sup>1</sup> aynı zamanda yetkin bir fakîh olduğunu da görmekteyiz. Farklı alanlarda birçok eseri bulunan ve özellikle de "el-Keşşâf" isimli tefsiri ile şöhret bulan Zemahşerî'nin fıkıh alanında ise; miras hukuku ile ilgili; "er-Râid fî'l-ferâiz"<sup>2</sup>, mütekaddimûn Hanefî âlimlerinden Kudûrî'nin (ö.428/1037) Hanefî fûrû-i fıkıhına dair kaleme aldığı "el-Muhtasar" isimli eserinin şerhi bağlamında; "Şerhu muhtasari'l-Kudûrî fi furû'î'l-Hanefiyye"<sup>3</sup>, Hac ibadetini ele aldığı; "Menâsiku'l-hac"<sup>4</sup>, Şâfiî'nin (ö.204/820) sözlerini ve bir takım fikhî görüşlerini ele aldığı; "Şâfiu'l-'ayn min kelâmi'l-İmâmî-ş-Şâfiî"<sup>5</sup>, Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) menkıbeleri hakkında ele aldığı; "Şekâiku'n-nu'mân fi hakâiki'n-nu'mân"<sup>6</sup>, Hanefî ve Şâfiî mezhep-

<sup>1</sup> Zemahşerî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve Muhammed Nuaym el-Arksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 20: 151-155; Şemseddîn Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-sadr, ty.), 7: 168; Şihâbüddîn Muhammed b. İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâr-i men zeheb*, thk. Abdulkâdir el-Arnâvut ve Mahmut el-Arnâvut (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1986), 4: 118; Muhammed b. Mansûr et-Teymî es-Sem'ânî, el-Ensâb (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1980), 6: 297.

<sup>2</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992), 1: 831; Bağdâdî İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'arifin ve esmâu'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1951), 2: 402; Celâleddîn es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: yy., ty.), 121; Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ty.) 2: 316; Muhammed el-Hûfî, ez-Zemahşerî (Mısır: Daru'l-fikri'l-Arabî, 1966), 58. Bu kitabın (Ahmed Timur Paşa, Dimaşk: Mecelletu'l-mecme'u'l-ilmî, 10/313) kaydı vardır. Bk. Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, trc. Abdulhalîm Naccâr (Kâhire: Dâru'l-ma'arif, 1959), 5: 238; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4: 119; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 7: 169.

<sup>3</sup> İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'arifin*, 2: 402.

<sup>4</sup> İsmâ'il Paşa, *age*, 2: 403.

<sup>5</sup> Bu eser birtakım kaynaklarda Şâfiu'l-'ayn min kelâmi-ş-Şâfiî olarak geçerken (bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, nşr. Ömer Faruk et-Tebba' (Beyrut: Müessesetü'l-me'ârif, 1420), 7: 151; Hûfî, ez-Zemahşerî, 58, bazılarında ise Şâfiu'l-'ay min kelâmi-ş-Şâfiî şeklinde geçmektedir. Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 170; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2: 316. İbn Kutluboğa'da ise Şâfiu'l-'ay min kelâmi'l-İmâm eş-Şâfiî şeklinde geçmektedir. Bk. Ebu'l-Adl b. Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye* (Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1962), 72.

<sup>6</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1056; İsmâ'il Paşa, *Hediyetü'l-'arifin*, 2: 402; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 7: 151; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 170; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 72;

leri arasında ihtilâflı fikhî konuları ihtiva eden ve bu çalışmada ayrıntılı olarak tahlil edeceğimiz “Ruûsü’l-mesâil fî’l-fıkh”<sup>7</sup> isimli eserleri bulunmaktadır. İslam dünyası ve özelde Hanefî fikhî için çok önemli bir şahsiyet olan akılcı ve mu’tezilî bir müfessir olma özellikleriyle araştırmacılar nezdinde ön plana çıkmış olan Zemahşerî’nin söz konusu eseri, “hilâf” türünün güzel bir örneği olmasının yanı sıra kendisinin nispeten daha arka planda kalmış olan fıkıhçı kişiliğini de yansıtan nadide bir eserdir.

“Ruûsü’l-mesâil” başlığı altında kaleme alınan eserler, fıkhın belli-başlı konularında âlimlerin ihtilaf ettikleri farklı görüşlerini ve bu farklılıkların sebeplerini konu edinen ve kişiye fıkıh melekesi kazandırması açısından önem arzeden bir türdür. “Ruûsü’l-mesâil” türü bir kısım eserlerde fûru-i fıkhâ ait ihtilaflar delilleriyle birlikte zikredilir ve herhangi bir tercihte bulunmaz. Bazı eserlerde ise ihtilaflar delilleriyle ele alınarak tercihte bulunulur. Zemahşerî bu eserinde Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde belli-başlı ihtilâflı olan konuları ele almış ve her iki tarafın delillerini tartışmaksızın sunmuştur. Bu yönüyle eser, ‘önce ihtilaf konusu olan meselenin zikredilip, sonra ortaya çıkan farklı görüşlerin âyet ve hadislerden gerekçelerini belirten eserler’ grubuna dahil edilebilir.<sup>8</sup>

Zemahşerî’nin yaşadığı hicri beşinci ve altıncı asırlar<sup>9</sup> fıkıh tarihi açısından mezheplerin teşekkülünün tamamlandığı, usûl-i fikh ve fûrû-i fikh alanındaki eserlerin çokluğu ile ilmi açıdan zengin bir dönem olmakla beraber âlimlerin müstakil içtihat faaliyeti yerine mensup olduğu mezhebin görüşleri doğrultusunda eserler kaleme aldıkları bir zaman dilimidir.<sup>10</sup> Bu dönemde

Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 2: 315; İbnü’-imâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 4: 119; Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 58.

<sup>7</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebe*, 7: 151; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 169, 170; İbn Kutluboğa, *Tâcu’t-terâcim*, 72; Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, 2: 316; İbnü’l-’Imâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 4: 119; Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 58; İsmâ’il Paşa, *Hediyetü’l-’arifîn*, 2: 403.

<sup>8</sup> Hilâfiyât eserlerinin her birinin kendine göre bir yazılış metodu vardır. Bu yüzden bu eserleri bir tasnife tabi tutmak oldukça zordur. Ancak bu eserler yazılış amacına göre genel hatları itibarı ile iki grupta ele alınabilir; bir kısım hilâfiyât eserleri, önce ihtilafın kaynaklandığı usûlî menşei veya toplayıcı hukuk ilkesini (küllî kâide) zikreder, daha sonra bu usûlî ve küllî kâidelere dayandırılan ve dayandırılacak olan fûrû meseleleri belirtir. Bu yöntemdeki eserlerde mezheplerin usûl ve kâidelerine dair ihtilaflar örnekleriyle zikredilir. Bir kısım hilâfiyât eserleri ise, farklı görüşleri belirtir ve genelde bu görüşlerin naslardan olan gerekçelerine işaret eder. Bk. H. Yunus Apaydın, “Sibt İbnü’l-Cevzî’nin “İsâru’l-insâf” Adlı Hilâfiyât Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme”, *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1990): 135.

<sup>9</sup> Zemahşerî 467/1075 yılında doğup 538/1144 de vefat etmiştir. Dolayısı ile hem 5. asırda hem de 6. asırda yaşamıştır.

<sup>10</sup> Hicri II-IV. yüzyıllar arası (Abbâsiler Devri-Mezheplerin teşekkül devresi) kaynaklarda genellikle fıkhın “olgunluk çağı” olarak isimlendirilir. Hicri 4. 5. ve 6. asırlar için ise



fıkıh alanında yetişen öncü isimler mensubu oldukları mezhebin görüşlerini temellendirme ve mezhepte verilen görüşlerin doğruluğunu ispat etme cihetinde eserler kaleme almışlar, mezhepte verilen her bir hükmün/içtihadın sebep ve illeti ile dayandığı usûlü tespit ederek tahrîc faaliyetlerine yönelmişler ve emsal hükümler üretmişlerdir.<sup>11</sup> Yine bu dönemde "Nazar" ilminin kuraları ile ilgili birçok eser yazılmış ve bunlar "edebu'l-bahs" olarak<sup>12</sup> isimlendirilmiş ve ilmi meclislerde gün geçtikçe sayısı çoğalan, halife ve vezirlerin dahi âlimleri cesaretlendirerek ödülleri verdiği "münâzara" ve "cedel" adı altında ilmî tartışmalar yapılmıştır.<sup>13</sup> Bu tartışmalar, tarafları her halükarda mezhep görüşlerini benimsemeye ve müdafaya mahkum etmiş, ekoller arasında bilgi alışverişi adeta imkansız hale gelmiştir.<sup>14</sup> Bunların neticesinde bu dönemde vücuda getirilen eserlerin bir kısmında şiddetli mezhep taassubunun olduğu, muhalif olunan mezhebin görüşünü çürütmek için o mezhebin zayıf görüşlerinin delil olarak kullanıldığı hatta zaman zaman onlara yanlış görüşler nisbet edildiği görülmüştür. Bir kısım müçtehit imamların bazı konulara dair görüşleri sonradan değişmiş olduğu halde ısrarla ilk görüşlerinin nakledilip eleştiriye konu edildiğine de rastlanmaktadır.<sup>15</sup>

Zemahşerî, yaşamış olduğu dönemi tasvir etme cihetiyle bir şiirinde, bulunduğu muhitte hak etmeyen câhil insanların istedikleri makamlara kolayca ulaşabilmelerinden şikayet etmekte ve devrindeki farklı fıkıh mezhebine sahip olan müntesiplerin sürekli birbirlerini suçladıklarını söyleyerek kendi dönemindeki aşırı mezhep taassubundan yakınmaktadır.<sup>16</sup> Ebu Hani-

kaynaklarda mezheplerin kurumsallaşma dönemi ile birlikte düşünülerek, "Abbâsiler'in Sonu ve Selçuklular Devri-Duraklama Devresi" gibi farklı tasniflendirmeler yapılmıştır. Bk. Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku-I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1984), 74. Fakat Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönem (Abbâsiler'in Sonu ve Selçuklular Devri-mezheplerin gelişmesi devresi) yeni içtihatlar yavaşladığı için "duraklama", mezhepler detaylandırıldığı için "mezheplerin gelişmesi" şeklinde isimlendirilir ve bu dönem sanayi devrimine (1173/1760) kadar devam eder.

<sup>11</sup> Şah Velîyyullâh ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beirut: Dâru'n-nefâis, 1404), 29.

<sup>12</sup> Muhammed Hudarî, *Târihu't-teşrî'i'l-İslâmî* (Beirut: Daru'l-kalem, 1983), 252.

<sup>13</sup> Bu dönemde başta Irak ve Horasan olmak üzere büyük merkezlerin tamamına yakınında iki büyük âlim arasında tartışma yapılmayan meclis neredeyse yok gibidir. Bk. Ali b. Ebi Bekir b. Esîr, *el-Kâmil fi't-târî* (Beirut: yy., 1979), 10: 125.; Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ-u 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-ma'rife, ty.), 2: 49.

<sup>14</sup> Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 9.

<sup>15</sup> Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 27: 535.

<sup>16</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Fâik fi garibi'l-hadis*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: 1364/1945), (mukaddime) 1: 9; a.mlf., *Divânü'z-Zemahşerî*, thk. Abdüssettar Radîf (Kahire: Müessesetü'l-muhtar, 2004), 608.

fe'yi sevip, övdüğünü bildiğimiz Zemahşerî'nin<sup>17</sup> işte böyle bir ortamda kaleme aldığı "Ruûsu'l-mesâil" isimli hilâf türü eserinde ileride görüleceği üzere amelde mensubu olduğu Hanefî mezhebine taassub göstermeden diğer mezheplere karşı müsamahakâr bir tavır ve mu'tedil bir yaklaşım sergilediğine şahit olmaktadır. Müellif eserinde fûrû-i fikhın tüm konularını değil, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilâflı konulardan önem arzeden belli başlı meseleleri ele almıştır. Diğer mezhep görüşlerine -birkaç yer dışında- çok sınırlı sayıda yer veren müellif bunun sebebini zikretmemiştir. Kanaatimize göre Zemahşerî'nin diğer mezhep görüşlerine yer vermemesinin sebebi; bulunduğu coğrafyada diğer mezheplerin yaygın olmamasından kaynaklanabilir. Ayrıca öğretim amacı da götüğünü düşündüğümüz Zemahşerî'nin, akılda daha fazla kalıcı olması sebebi ile çoklu değil ikili bir mukayase yöntemini seçmesinin muhtemel olduğu söylenebilir.

Zemahşerî'nin fıkıhla ilgili bu eserini Abdullah Nezir Ahmed 1407/1987 yılında tahkîk ve tahrîc ederek ilim dünyasının istifadesine sunmuştur. Abdullah Nezir Ahmed mukaddimesinde müellif, yaşadığı asır ve eser hakkında bilgiler vermiştir.<sup>18</sup> Ülkemizde ise ilmî çalışma olarak Abdürrahim Bilik tarafından eserin sadece "Nikah" bölümünün ele alındığı bir Yüksek Lisans tezi<sup>19</sup> bulunmaktadır.

## 1. ESERİN ZEMAHŞERÎ'YE ÂİDİYETİ

Hanefî âlimlerinin ele alındığı tabakât ve terâcîm kitaplarının birçoğunda Zemahşerî'nin terceme-i hâli verilirken onun aynı zamanda iyi bir fakih olduğundan bahsedilerek, "Ruûsu'l-mesâil" isimli hilâf türü eserine de atıf yapılır. Örneğin, İbn Hallikân (ö.681/1282), "Vefeyâtu'l-a'yân" isimli terâcîm türü eserinde Zemahşerî'den bahsederken şöyle der: "Zemahşerî eşsiz eserler yazmıştır. Bunlardan biri kendinden önce bu seviyeye hiç kimse tarafından ulaşılamamış Kur'an'ın tefsiri olan "el-Keşşâf" ve bir diğeri ise fıkıhta "Ruûsu'l-mesâil" dir."<sup>20</sup> Yine İbn Kutluboğa (ö.879/1474) Hanefî fukahasının bibliyografyasını ele aldığı tabakat türü eseri 'Tâcu't-terâcîm'de Zemahşerî'nin tercemesinden bahsederken Zemahşerî'yi "asrının imamı" olarak nitelendirmiş ve onun 'Ruûsu'l-mesâil' isimli eserini de zikrederek dönemin-

<sup>17</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2: 1056.

<sup>18</sup> Bk. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil -el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyne'l Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye-* thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 7-89.

<sup>19</sup> Bk. Abdurrahim Bilik, *Zemahşerî'nin Ruûsul-mesâil İsimli Eserinde İlm-i Hilâf (Kitâbun-Nikâh Örneği)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, 2013).

<sup>20</sup> Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5: 169, 170.

deki Hanefî fakîhlerinin büyükleri arasında sayıldığını belirtmiştir.<sup>21</sup> Hanefî fakîhlerinin ele alındığı Kureşî'nin (ö.775/1373) "Cevâhiri'l-mudiyye"sinde de Zemahşerî'nin bu eserinden ve onun fakîh yönünden bahsedilir.<sup>22</sup> Yine Yâkût el-Hamevî (ö.626/1229), "Mu'cemü'l-üdebâ"da<sup>23</sup>; Dâvûdî (ö.945/1539) "Tabakâtü'l-müfessirîn"de<sup>24</sup>, Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) "Keşfu'z-zünûn"da<sup>25</sup>, İbnü'l-Îmâd (1089/1679), "Şezerâtü'z-zeheb"te<sup>26</sup>; İsmâ'il Bağdâdî (ö.1839/1920) "Hediyyetu'l-ârifîn"de<sup>27</sup> Zemahşerî'nin "Ruûsu'l-mesâil" isimli bu hilâf türü fıkıh eserini zikrederler. Sonuç olarak eserin Zemahşerî'ye âidiyeti noktasında herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.

## 2. ESERİN TAM ADI VE YAZILMA TARİHİ

Eserin tam adı; "Ruûsü'l-mesâil" (el-Mesâilü'l-hilâfiyye beyn el-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye) şeklindedir. Zemahşerî'nin bu eseri, "Ruûsü'l-mesâil"; "Ana Meseleler" şeklinde meşhur olmuştur. Tam tercüme yapıldığında ise eserin adı "Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Arasındaki Belli-Başlı İhtilaflar" şeklindedir. Eserin başlığından da anlaşıldığı üzere Zemahşerî bu eserde Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflı ana konuları her iki tarafın delilleri ile beraber belli bir bütünlük içerisinde ele almıştır.

Başka el yazma nüsha veya nüshalarının bulunup bulunmadığını bilmediğimiz söz konusu eserin sadece h.576 tarihli yazma nüshasını bulabildiğini ifade eden Abdullah Nezir Ahmed el yazma nüshada eseri kaleme alan kişi tarafından; "576 senesinde Allah'ın ayı olan Recep ayında, öğle vaktinin sonunda eseri tamamladım"<sup>28</sup> ifadesinin olduğunu söyler. Bunun dışında eserin başka matbû nüshası bulunmamaktadır.

## 3. ESERİN TÜRÜ, YAZILMA SEBEBİ VE ÖNEMİ

"Ruûsu'l-mesâil" ismi; fıkıhın alt disiplinlerinden ilm-i hilâf<sup>29</sup> alanında, muhtasar ve özlü bir biçimde kaleme alınan ve ayrı bir tür olarak ortaya

<sup>21</sup> Bk. Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 71.

<sup>22</sup> Bk. Ebu'l-Vefâ Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkâdir el-Kureşî, *Cevâhiri'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, thk. A. Muhammed el-Hûlî (Riyad: yy., 1993), 2: 160, 161.

<sup>23</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, VII, 151.

<sup>24</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 316.

<sup>25</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1056.

<sup>26</sup> İbnü'l-Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, IV, 119.

<sup>27</sup> İsmâ'il Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, II, 403.

<sup>28</sup> Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 80.

<sup>29</sup> İlm-i hilâf; istinbât olunan bir şer'î hükmü muhalifinin iptalinden korumak için şer'î delillerin ahvâlinde bahseden bir ilimdir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i hilâf*, (by.: Dersaadet, 1330), 3.

çıkan<sup>30</sup>, bir mezheple sınırlı kalınarak<sup>31</sup> ya da müellifinin ilmî dirâyeti ölçüsünde diğer mezheplerle mukâyeseli olarak “fürû-i fıkıh meseleleri”nin ele alındığı kitaplara verilen genel bir isimdir.<sup>32</sup> Hilâf kitapları genellikle “hilâf, ihtilâf, mesâil, ruûsu’l-mesâil<sup>33</sup>, mesâilü’l-hilâf, muhtelef, ta’lik, ta’lika, tarîka, nüket” gibi isimler taşır.<sup>34</sup> Zemaşşerî’den önce ve sonra da bu isimle eser telif eden farklı mezheplerden bir takım âlimler olmuştur.<sup>35</sup>

“Ruûsu’l-mesâil” ünvanlı kitapları kaleme alan müellifler daha çok ta’lim/öğretme amacı gütmüşlerdir. Çünkü fıkıh konularının muhtasar bir biçimde bu yöntemle kaleme alınması öğrencilerin fürû-i fıkıh meselelerine vukufiyetini artırma ve konuları ezberlemeleri yönünden en uygun metodlardan bir tanesidir. Bu sebeple Zemaşşerî, eserini hem fıkıh ilmine yeni başlayanlar için (mübtedî) hem de bu alanda belli bir mesafe katetmiş olan talebelerin (müntehâ) istifade etmeleri için fıkıhın önemli kabul edilen konularını mukâyeseli olarak, muhtasar ve özlü bir biçimde sunmuştur. Zemaşşerî’nin

<sup>30</sup> Hilâf ilminin doğuşu fıkıh ilminin doğuşu kadar eskidir denebilir. Fakat İslam hukuk tarihçileri önceden bu ilimle ilgili eserler verilmesine rağmen hilâf ilminin sistematik bir şekilde Hanefî fakîhi Ebu Zeyd ed-Debûsî (ö.432/1041) ile başladığını kabul ederler. Bk. Zehebi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2: 2445; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3: 48. Hilâf ilmini mezhep savunması olarak ele aldığımızda ise bu tür kitap telifinin Debûsî’den önce başladığını söyleyebiliriz. Örneğin Abdullah b. Zekvan’ın (ö.174) “*Kitab-u reyîl-fukahâ’i’s-seb’a min ehli’l-medine ve mahtelefu fih*” adlı eseri ile Tahâvî’nin (ö.321) “*İhtilâfu’l-‘ulemâ*” adlı eserleri Debûsî’den önce yazılmış mukâyeseli fıkıh kitaplarıdır. Bk. Muhammed b. İshak b. Nedîm, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddud (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1984), 282.

<sup>31</sup> Hilâf farklı mezhepler arasında geçtiği gibi, aynı mezhep içerisinde de olabilmektedir. Debusî’nin “*Te’sisu’n-nazar*”ı ve Necmeddin en-Neseffî’nin “*Manzume*”si, Kudûrî’nin “*et-Takrib fi’-mesaili’l-hilâfiyye beyne ebi hanîfe ve ashabih*” eseri mezhep içi hilâfa yer veren eserlerdir. Bk. Muhammed Abdu’l-Hâkim Leknevî, *el-Fevaidu’l-behiyye fi teracimi’l-hanefiyye* (Beyrut: yy., 1998), 31; Özen, “Hilâf”, 27: 534.

<sup>32</sup> İzmirli bu ilmin ilk tohumlarının Taberî (ö.310) (*İhtilâfu’l-fukahâ*) ve Tahâvî (ö.321) (*İhtilâfu’l-ulema*) tarafından atıldığını ve Debûsî tarafından tertip olunduğunu söyler. Bk. İzmirli, *İlm-i hilâf*, 6.

<sup>33</sup> *Ruûsu’l-mesâil* ismi altında kaleme alınan eser sahiplerinden bazıları şunlardır: Ebu’l-Hasan el-Mehâmîlî (ö.415); Selim b. Eyub er-Râzî (ö.447); Abdulhalik b. İsa el-Hanbelî (ö.470); İmam Nevevî (ö.676); Ahmed b. Hasan el-Kelvezânî (ö.695). Bk. *Bilik, Zemaşşerî’nin Ruûsu’l-mesâil İsimli Eserinde İlm-i Hilâf (Kitâbu’n-Nikâh Örneği)*, 35, 36.

<sup>34</sup> Koca, *Mukâyeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002) *Mukâyeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, 40; Özen, “Hilâf”, 27: 536

<sup>35</sup> Örneğin, Abdulhalik b. İsa el-Hanbelî (ö.470) *Ruûsu’l-Mesâil* isimli eserinde farklı mezheplerin görüşlerine yer vermiş fakat delillerine değinmemiştir. Meseleler’de sadece Hanbelî mezhebinin görüşlerini ve delillerini zikretmiştir. Bk. Abdulhalik b. İsa el-Haşîmi el-Hanbelî, *Ruusu’l-Mesail*, thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehiş, Beyrut: Dâru hıdır, 2000. Yine Ahmed b. Hasan el-Kelvezânî’nin (ö.695), hilâf ilmi alanında iki eserinden hacimli olanın (el-hilâfu’l-kebîr) ismi; *el-İntisâr*, muhtasar olanın (el-hilâfu’s-sağîr) ismi ise *Ruûsu’l-mesâil*’dir. Bk. Ahmed b. Mustafa b. Bedrân el-Hanbelî, *el-Medhal ilâ mezhebi’l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Mısır: İdâretu’t-tbâatu’l-münîriyye, 1346), 208-219.

bu yöntemle hem talim amacını hem de mezhep taassubunu kırma hedefini güttüğünü söylemek mümkündür.

Bu tür eserler müçtehitlerin içtihat kaynaklarını, hareket noktalarını, hukuk anlayışlarını, istidlâl usûllerini ve mevcut nassları yorumlayış metodlarını bilme açısından önem arzeder. Nitekim bu tür eserler sayesinde fertlerin, müçtehit imamların görüş ve gerekçelerine vakıf olmaları oldukça kolay hale gelmektedir.<sup>36</sup> Bu ilim aynı zamanda muhalif mezhepleri anlama, muhalifle konuşma ve diyalog kurmanın da bir yolu olmuştur.

#### 4. ESERDE TAKİP EDİLEN METOD

Zemahşerî "Ruûsü'l-mesâil" isimli eserine mukaddime koymamıştır. Eseri tahkik eden Abdullah Nezir Ahmed de bu eksikliği ifade ettikten sonra müellifin metodu hakkında kitabında bilgiler vermiştir.<sup>37</sup> Biz de müellifin eserinde takip ettiği metot, konuların tasnifi, istifade edilen kaynaklar vb. hususları hem Abdullah b. Nezir Ahmed'in tahkik eserinden faydalanarak hem de eserin bütününe inceleyerek ortaya koymaya çalışacağız.

Zemahşerî, eserinde ("Konuların Ele Alınış Şekli" başlığı altında da görüleceği üzere) meselelere objektif bir biçimde yaklaşmış, her iki mezhebin görüş ve delillerini olduğu gibi aktarmış, herhangi bir tercihte bulunmamış ve deliller arasında bir cedel ve münâkaşaya da girmemiştir. Oysaki hilâf ilmi alanında yazılan eserlerin genel karakteri, müellifin müntesibi olduğu mezhebin görüşünü desteklemek ve haklı çıkarmak amacıyla, böyle bir cedel ve münâkaşaya girmesidir. Zemahşerî'nin bu noktada, diğer hilâf türü eserlerden farklı bir tarz benimsediği kendini göstermektedir. Şu kadar var ki, Zemahşerî konuları işlerken genel olarak öncelikle Ebu Hanîfe'nin görüş ve delillerini zikretmiştir. Nadiren de olsa bazı meselelerde ise önce Şâfiî'nin ardından Ebu Hanîfe'nin görüş ve delillerini zikretmiştir.

Takip ettiği sistem ve bölümlerin sıralaması incelendiğinde Zemahşerî'nin eserinin Hanefî mezhebinde kaleme alınan fıkıh kitaplarının genel karakteristiğini yansıttığı görülmektedir.<sup>38</sup> Fakat Zemahşerî'nin bazı yönler-

<sup>36</sup> Aynı zamanda bu tür eserler sayesinde kaynakların ve metotların değerlendirmesi yanında müçtehitlerin metotlarına uygun davranıp davranmadıklarını test imkânı da bulunmaktadır. Bk. Özen, "Hilâf", 27: 535.

<sup>37</sup> Bk. Zemahşerî, *Ruûsül-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 63, 64.

<sup>38</sup> Hanefî fıkıh kitaplarında genel olarak "ibâdât", "muâmelât", "münakehât" bölümleri ele alınır. Bu bölümün sonunda da "Kitâbu'l 'itk" ile ilgili meseleler zikredilir. Ardından "cinâyât", "hudûd" ve "Kitâbu's-sayd ve'z-zebâih ve'l-udhiyye" daha sonra "ed-da'vâ ve'l-beyyinât", ardından "kadâ ve ikrâh", "cihâd" ve "ferâiz" ele alınır. Bu sistem genel anlamda Kudûr'de de olduğu gibi Hanefîler'in sistematığıdır. Bk. Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 61.

den Şâfiî mezhebi fıkıh kitaplarının sistematüğini<sup>39</sup> bazı yönlerden de müstakil bir tarz benimsediğini söylemek mümkündür.<sup>40</sup>

Zemahşerî'nin eseri konuların tertibi bakımından ise "Kitâbu's-siyer" farklı olmak üzere Gazzâlî'nin (ö.505/1111) "el-Vecîz"inde takip ettiği sistemle büyük benzerlik göstermektedir.<sup>41</sup>

## 5. ESERİN BAŞLICA KAYNAKLARI

"Ruûsu'l-mesâil" in kaynaklarını; "Kitab/Kur'an-Sünnet/Hadis-Sahabe/Tabi'ûn Rivâyetleri, İcmâ ve Rey (Akıl)" olmak üzere beş grupta toplamak mümkündür. Zemahşerî, eserinde 126 ahkâm âyeti (tekrarlarla birlikte 174 âyet) ve 347 ahkâm hadisi kaynak/delil olarak kullanmış fakat âyetlerin hangi sûrede geçtiğini ve âyet numarasını belirtmemiş ayrıca hadislerin kaynağını da zikretmemiştir. Delil olarak kullanmış olduğu bu hadislerin birçoğunda "ما روي عن النبي" şeklinde bir kalıp kullanmış ve herhangi bir râvî ismi zikretmemiştir. Kullanmış olduğu bazı hadislerde ise; "ما روي عن...عن النبي", "بما روي عن النبي" şeklinde Hz. Peygamber'den önceki sahabe (tek râvî) ismini zikretmiştir. Zemahşerî bu bağlamda Ubâde b. Sâmit (ö.34/654)<sup>42</sup>, Hz. Aişe (ö.58/678)<sup>43</sup>, Ebu Hüreyre (ö.58/678)<sup>44</sup>, İbn Ömer (ö.73/692)<sup>45</sup>, Enes b. Mâlik (Ö.93/711)<sup>46</sup> ve Kays b. Talk (ö.?)<sup>47</sup> gibi râvilerin isimlerini zikretmiştir.

<sup>39</sup> Zemahşerî'nin dönemindeki Şâfiî fıkıh kitaplarındaki konuların tertibi şu şekildedir: "İbâdât" ve "ibâdât"ın içinde "Kitâbu's-sayd-zebâih ve et'ime", ardından "muâmelât" ve "muâmelât"ın sonunda "Kitâbu'l-ıtk" ve ondan sonra da "ferâiz" konuları işlenir. Bunlardan sonra "münâkehât", "cinâyât", "cinâyâtın içinde "cihâd" ve ilgili konular, ardından da "kadiyye", "şehâdât" ve "ikrâr" konuları işlenir. Bu tertip şekli Şâfiî mezhebinde Şirâzî'nin "el-Mühezzeb" isimli eserinde takip ettiği bir sıralamadır. Bk. Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 62.

<sup>40</sup> Örneğin Zemahşerî, "ikrâr" konusunu, "talak" konusundan sonra işlemiştir. Hâlbuki Hanefî fıkıh kitaplarının genel adeti, "ikrâr" konusunu "Kitabu'l-kadâ"nın içerisinde işlemektir. Yine müellif, "Kitabu'l-ıtk"ı eserinin sonunda işlemiştir. Hanefî kitapları ise bu konuyu "münâkehât" kısmının sonunda işlemektedirler. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Bilal Aybakan, "Fürû' Fıkıh Sistematüğü Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2006): 5-32.

<sup>41</sup> Şâfiî mezhebinden İmam Gazzâlî'nin konu tertibi şu şekildedir: "ibâdât", "muâmelât", "muâmelât" bölümünün içerisinde "ikrâr", ardından "ferâiz", "münâkehât", "cinâyât", "cihâd", "cihâd" bölümünün içerisinde "cizye", ardından "sayd", "zebâih", "et'ime", "eymân", "nüzü'r", sonra "kadâ", "şehâdât", "de'avâ", "ıtk" ele alınır. Bk. Zemahşerî, *Ruûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 62.

<sup>42</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 149.

<sup>43</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 375.

<sup>44</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 159.

<sup>45</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 260.

<sup>46</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 129, 130.

<sup>47</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 110.

Abdullah Nezir Ahmed kitabında Zemahşerî'nin delil olarak kullanmış olduğu hadislerin tahririni yapmıştır.<sup>48</sup>

Zemahşerî bir yerde; "ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي" şeklinde Hz. Peygamber'e dayandırdığı hadiste tabi'undan Amr b. Şu'ayb'ın (ö.118/736)<sup>49</sup> ismini zikreder. Zemahşerî bir yerde de kaynak/delil olarak kullanmış olduğu hadisin senedi hakkında; "عن انس موقوفا عليه و مرفوعا إلى رسول الله" şeklinde hadisin ya Enes b. Mâlik'ten rivâyet edildiğini ya da Enes b. Mâlik kanalıyla Hz. Peygamber'e ulaşan zincirle, mevkûf<sup>50</sup> ve merfû<sup>51</sup> olmak üzere iki farklı isnad zincirinin olduğunu belirterek vermiştir.<sup>52</sup> Zemahşerî ayrıca kullanmış olduğu hadislerin çoğunu mânen rivâyet etmiştir.

Zemahşerî eserinde sahâbe ve tabi'ûn rivâyetlerine de yer vermiş olup toplamda 77 farklı rivâyet nakletmiştir. Aynı rivâyetin birden fazla sahâbe veya tabi'ûndan nakledildiği göz önünde bulundurulduğunda ise bu sayı 94 olmaktadır. Zemahşerî bu bağlamda eserinde; Hz. Ebubekir (ö.12/634)<sup>53</sup>, Muaz b. Cebel (ö.17/639)<sup>54</sup>, Ebu Ubeyde (ö.18/640)<sup>55</sup>, Hz. Ömer (ö.23/644)<sup>56</sup>, Abdullah b. Mes'ûd (ö.32/653)<sup>57</sup>, Abdurrahman b. Avf (ö.32/653)<sup>58</sup>, Abdullah b. Zeyd el-Ensârî (ö.32/653)<sup>59</sup>, Ebu'd-Derdâ (ö.32/653)<sup>60</sup>, Hz. Osman

<sup>48</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 565-579.

<sup>49</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 162.

<sup>50</sup> Mevkûf hadis; muttasıl veya munkatî' olarak sahâbeden rivâyet edilen söz, fiil veya buna benzer rivâyetlerdir. Bk. İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *'Ulûmu'l-hadis*, Halep, 1966, s.41, 42; Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti sünen-i beşîri'n-nezîr fi usûli'l-hadis*, Beyrut, 1986, s.27.

<sup>51</sup> Merfû hadis; söz, fiil ve takrîr olarak Hz. Peygamber'e izafe olunan ve isnadı muttasıl veya munkatî' olan hadislere denir. Bk. Şihabüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, *Hadis Istılahları Hakkında Nühbetü'l-Fiker Şerhi*, trc. Talat Koçyiğit (Ankara: A.Ü.İ.F.Yayımları, 1971), 75.

<sup>52</sup> Bk. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, s.130.

<sup>53</sup> Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 284 (1. Dipnot), 497 (1. Dipnot).

<sup>54</sup> Zemahşerî, *age.*, 211 (1. Dipnot).

<sup>55</sup> Zemahşerî, *age.*, 198 (4. Dipnot).

<sup>56</sup> Zemahşerî, *age.*, 259 (1. Dipnot), 295 (5. Dipnot), 365, 373 (1. Dipnot), 401, 408 (2. Dipnot), 441 (6. Dipnot), 442 (3. Dipnot), 464, 466 (1. Dipnot), 471 (3. Dipnot), 475 (5. Dipnot), 481, 487 (5. Dipnot), 518, 525 (1. Dipnot), 525 (4. Dipnot).

<sup>57</sup> Zemahşerî, *age.*, 158, 172, 188 (1. Dipnot), 215, 259 (1. Dipnot), 323 (2. Dipnot).

<sup>58</sup> Zemahşerî, *age.*, 141 (1. Dipnot), 419.

<sup>59</sup> Zemahşerî, *age.*, 137.

<sup>60</sup> Zemahşerî, *age.*, 158 (2. Dipnot).

(ö.35/656)<sup>61</sup>, İbn Zübeyr (ö.36/656)<sup>62</sup>, Ammar b. Yâsir (ö.37/657)<sup>63</sup>, Hz. Ali (ö.40/661)<sup>64</sup>, Amr b. As (ö.43/664)<sup>65</sup>, Ebu Mahzûra (ö.59/679)<sup>66</sup>, Ümmü Seleme (ö.62/681)<sup>67</sup>, Zeyd b. Sâbit (ö.45/665)<sup>68</sup>, Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö.55/675)<sup>69</sup>, Hz. Aişe<sup>70</sup>, İbn Abbas (ö.68/687)<sup>71</sup>, Berâ b. Âzib (ö.71/690)<sup>72</sup>, İbn Ömer<sup>73</sup>, Enes b. Malik<sup>74</sup>, Sa'id b. Müseyyeb (ö.94/713)<sup>75</sup>, İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124/742)<sup>76</sup>, Amr b. Dinar (ö.126/744)<sup>77</sup>, Süfyan es-Sevrî'den (ö.161/778)<sup>78</sup> nakillerde bulunmuştur. Abdullah Nezir Ahmed kitabında Zemahşerî'nin delil olarak kullanmış olduğu sahabe ve tabi'ûn sözlerinin fihristini de vermiştir.<sup>79</sup>

Zemahşerî sahabe icmâsını<sup>80</sup> da kaynak/delil olarak kullanmıştır.

Zemahşerî ayrıca Hanefî ve Şâfiî mezhebinin mesele ile ilgili hüküm ve delillerini sunarken ne Hanefî literatüründen ne de Şâfiî literatüründen herhangi bir kaynak ismi zikretmemiştir.

Abdullah Nezir Ahmed, Ruu'su'l-mesâil'in ibareler ve delillendirmeler bakımından Serahsî'nin el-Mebsût isimli eseri ile birçok benzerliklerin bulunmasından hareketle, Zemahşerî'nin büyük oranda el-Mebsût'tan kısaltarak ve mânâ olarak alıntı yapmak suretiyle yararlanmış olmasının çok güçlü

<sup>61</sup> Zemahşerî, *age.*, 184 (4. Dipnot), 296 (5. Dipnot), 318 (4. Dipnot), 418 (2. Dipnot), 471 (3. Dipnot), 475 (5. Dipnot), 493 (1. Dipnot), 525 (1. Dipnot).

<sup>62</sup> Zemahşerî, *age.*, 247 (3. Dipnot).

<sup>63</sup> Zemahşerî, *age.*, 139.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *age.*, 110, 127 (5. Dipnot), 190, 193, 197, 295 (5. Dipnot), 376, 379, 442 (3. Dipnot), 466 (1. Dipnot), 475, 456 (2. Dipnot), 481, 496, 528, 532 (4. Dipnot).

<sup>65</sup> Zemahşerî, *age.*, 442 (3. Dipnot).

<sup>66</sup> Zemahşerî, *age.*, 136.

<sup>67</sup> Zemahşerî, *age.*, 131.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *age.*, 296 (4. Dipnot), 418 (2. Dipnot), 546 (4. Dipnot).

<sup>69</sup> Zemahşerî, *age.*, 259 (5. Dipnot).

<sup>70</sup> Zemahşerî, *age.*, 50, 184, 217 (1. Dipnot), 247 (3. Dipnot), 492 (1. Dipnot).

<sup>71</sup> Zemahşerî, *age.*, 109, 116, 116 (8. Dipnot), 144 (5. Dipnot), 175, 259 (1. Dipnot), 272 (1. Dipnot), 471 (3. Dipnot).

<sup>72</sup> Zemahşerî, *age.*, 511 (3. Dipnot).

<sup>73</sup> Zemahşerî, *age.*, 100, 108 (1. Dipnot), 114 (6. Dipnot), 144 (5. Dipnot), 247 (3. Dipnot), 259 (1. Dipnot), 296 (4. Dipnot), 298 (2. Dipnot), 393 (1. Dipnot).

<sup>74</sup> Zemahşerî, *age.*, 144 (5. Dipnot), 178, 254.

<sup>75</sup> Zemahşerî, *age.*, 533.

<sup>76</sup> Zemahşerî, *age.*, 479 (4. Dipnot).

<sup>77</sup> Zemahşerî, *age.*, 546 (4. Dipnot).

<sup>78</sup> Zemahşerî, *age.*, 449 (2. Dipnot).

<sup>79</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 579-583.

<sup>80</sup> Zemahşerî, "Kitâbu's-Siyer" 241. Mesele'de "Zevi'l-kurbânın Payı" konusunu işlerken sahabe icmâsını kaynak/delil olarak kullanmıştır. Bk. Zemahşerî, *age.*, 362.



bir ihtimal olduğunu ifade etmektedir.<sup>81</sup> Biz de muhakkikin bu kanaatine katıldığımızı belirtmek isteriz.

Zemahşerî'nin eserinde herhangi bir kaynak ismi kullanmamasının sebepleri arasında; eseri mümkün olduğunca muhtasar tutmak, eserde ele alınan konuların ve delillerin fukahâ arasında meşhur olması ve yaşadığı devirde kendisine itimad edilen bir âlim olması gibi hususlar zikredilebilir.<sup>82</sup>

## 6. ESERİN MUHTEVÂSİ

Zemahşerî, fûrû-i fıkıh sistemiyle kaleme almış olduğu "Ruûsü'l-mesâil" isimli eserinde konuları "Kitâb" olarak isimlendirmiş ve konuları da "Bâblar"a ayırmış ardından bu bâbları da "Meseleler" şeklinde ele almıştır. Zemahşerî eserinde fıkıhın ibâdât, muâmelât, münâkehât, cinâyât, hudûd, cihâd gibi bölümlerin büyük bir kısmına yer vermiş fakat ferâiz/miras hukuku ve vasiyyetler ile ilgili bölümlere yer vermemiştir. "Bölümler"i ele alırken bunları "Meseleler"e ayırmış fakat tüm konulara yer vermemiş, bazı bölümlerde bir-iki veya üç mesele ile iktifâ etmiştir. Örneğin; "Kitâbu'l-havâle"<sup>83</sup> ve "Kitâbu'd-damân" bölümlerinde bir mesele<sup>84</sup>, "Kitâbu'l-kefâle" bölümünde iki mesele<sup>85</sup>, "Kitâbu'l-'âriye" bölümünde ise üç mesele<sup>86</sup> zikretmiştir. "Meseleler"i çeşitli bölümler altında zikreden Zemahşerî, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilafı olan konuların tümünü eserine almaktan ziyade iki mezhep arasında ihtilafı kabul edilen başlıca meseleleri eserine koymuştur. Ayrıca Zemahşerî, eserinin başına "mukaddime" koymamış, doğrudan "Kitâbu't-tahâre" bölümü ile başlangıç yapmıştır.

### 6.1. Eserde Ele Alınan "Bölüm" ve "Bab"lar

Zemahşerî'nin kaleme almış olduğu ve toplamda 42 "Kitâb/Bölüm", 15 "Bâb/Konu", ve 406 "Mesele"den oluşan "Ruûsu'l-mesâil" isimli eseri şu başlıklardan oluşmuştur:

"Kitâbu't-Tahâre"<sup>87</sup> (18 Mesele): Bâbu't-teyemmüm<sup>88</sup> (20 Mesele); "Kitâbu's-Salâh"<sup>89</sup> (43 Mesele): Bâbu'l-cumu'a<sup>90</sup> (9 Mesele) ve Bâbu'l-

<sup>81</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 65.

<sup>82</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 64, 65.

<sup>83</sup> Bk. Zemahşerî, *Ruusu'l-mesail*, 318 (203. mesele).

<sup>84</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 320 (204. mesele).

<sup>85</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 322, 323 (205 ve 206. mesele).

<sup>86</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 342, 343, 344. (223, 224, 225. mesele).

<sup>87</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 93.

<sup>88</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 113.

<sup>89</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 133.

<sup>90</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 180.

cenâiz<sup>91</sup> (8 Mesele); “Kitâbuz-Zekât”<sup>92</sup> (18 Mesele): Bâbu zekâti’l-fitr<sup>93</sup> (4 Mesele); “Kitâbu’s-Sıyâm”<sup>94</sup> (12 Mesele): Bâbu’l-itikâf<sup>95</sup> (4 Mesele); “Kitâbu’l-H”<sup>96</sup> (24 Mesele); “Kitâbu’l-Büyû”<sup>97</sup> (25 Mesele): Bâbu’s-selem<sup>98</sup> (3 Mesele); “Kitâbu’r-Rehn”<sup>99</sup> (6 Mesele); “Kitâbu’l-Eşribe”<sup>100</sup> (1 Mesele); “Kitâbu’l-Hac-r”<sup>101</sup> (5 Mesele); “Kitâbu’s-Sulh”<sup>102</sup> (2 Mesele); “Kitâbu’l-Havâle”<sup>103</sup> (1 Mesele); “Kitâbu’d-Damân”<sup>104</sup> (1 Mesele); “Kitâbu’l-Kefâle”<sup>105</sup> (2 Mesele); “Kitâbu’ş-Şirket”<sup>106</sup> (4 Mesele); “Kitâbu’l-Vekâle”<sup>107</sup> (7 Mesele); “Kitâbu’l-İkrâr”<sup>108</sup> (5 Mesele); “Kitâbu’l-’Ariye”<sup>109</sup> (3 Mesele); “Kitâbu’l-Gasb”<sup>110</sup> (10 Mesele); “Kitâbu’l-Vedî’a”<sup>111</sup> (2 Mesele); “Kitâbu’s-Siyer”<sup>112</sup> (8 Mesele); “Kitâbu’n-Nikâh”<sup>113</sup> (29 Mesele): Bâbu’s-sadâk<sup>114</sup> (4 Mesele) ve Bâbu’l-hulû<sup>115</sup> (2 Mesele); “Kitâbu’t-Talâk”<sup>116</sup> (12 Mesele): Bâbu’r-ric’at<sup>117</sup> (2 Mesele), Bâbu’l-îlâ<sup>118</sup> (1 Mesele) ve Bâbu’z-zihâr<sup>119</sup> (2 Mesele); “Kitâbu’l-Eymân”<sup>120</sup> (5 Mesele): Bâbu’l-li’ân<sup>121</sup>

<sup>91</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 191.

<sup>92</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 199.

<sup>93</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 219.

<sup>94</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 223.

<sup>95</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 237.

<sup>96</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 243.

<sup>97</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 297.

<sup>98</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 297.

<sup>99</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 301.

<sup>100</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 308.

<sup>101</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 309.

<sup>102</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 315.

<sup>103</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 318.

<sup>104</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 321.

<sup>105</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 322.

<sup>106</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 325.

<sup>107</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 330.

<sup>108</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 337.

<sup>109</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 342.

<sup>110</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 346.

<sup>111</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 357.

<sup>112</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 359.

<sup>113</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 369.

<sup>114</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 399.

<sup>115</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 404.

<sup>116</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 421.

<sup>117</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 423.

<sup>118</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 423.

<sup>119</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 425.

<sup>120</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 432.

<sup>121</sup> Bk. Zemaşeri, *age.*, 432.

(6 Mesele), Bâbu'l-'iddet<sup>122</sup> (4 Mesele), Bâbu'r-radâ'<sup>123</sup> (4 Mesele) ve Bâbu'n-na-fakât<sup>124</sup> (1 Mesele); "Kitâbu'l-İkrâh"<sup>125</sup> (2 Mesele); "Kitâbu'l-Kısâs"<sup>126</sup> (15 Mesele); "Kitâbu'd-Diyet"<sup>127</sup> (7 Mesele); "Kitâbu'l-Keffârât"<sup>128</sup> (2 Mesele); "Kitâbu Kıtâli Ehli'l-Bağy"<sup>129</sup> (2 Mesele); "Kitâbu'l-Hudûd"<sup>130</sup> (9 Mesele); "Kitâbu's-Sirkât"<sup>131</sup> (7 Mesele); "Kitâbu Kuttâ'i't-Tarîk"<sup>132</sup> (3 Mesele); "Kitâbu'l-Eşribe"<sup>133</sup> (2 Mesele); "Kitâbu Suûli'l-Fahl"<sup>134</sup> (1 Mesele); "Kitâbu'l-Cizye"<sup>135</sup> (2 Mesele); "Kitâbu's-Sayd ve'z-Zebâih"<sup>136</sup> (4 Mesele); "Kitâbu'l-Udhiyye"<sup>137</sup> (4 Mesele), "Kitâbu'l-Eymân"<sup>138</sup> (5 Mesele); "Kitâbu Edebi'l-Kâdî"<sup>139</sup>, (9 Mesele); "Kitâbu'd Da'avâ"<sup>140</sup> (5 Mesele); "Kitâbu'l 'Itk"<sup>141</sup> (4 Mesele); "Kitâbu'l Müdebber"<sup>142</sup> (1 Mesele); "Kitâbu'l Mükâteb"<sup>143</sup> (3 Mesele) ve kitabın sonunda "(talakta) evin eşyaları konusunda eşlerin ihtilafa düşmeleri" ve "hibeden rüçû' (dönme)" konularını içeren mülhak<sup>144</sup> 2 Mesele.

## 6.2. Konuların Ele Alınış Şekli

Zemahşerî, bölüm başlığı altında konuları işlerken her iki mezhebin (Hanefî ve Şâfiî) konu ile ilgili hükmünü; haberî bir üslubla verir.<sup>145</sup> Bunu yaparken: "عندنا" ve "وعند الشافعي" şeklinde ilk olarak Ebu Hanîfe'nin daha sonra İmam Şâfiî'nin görüşünü sunar. İki tarafın konu ile ilgili ulaştıkları hükme yer

<sup>122</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 443.

<sup>123</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 443.

<sup>124</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 448.

<sup>125</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 450.

<sup>126</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 454.

<sup>127</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 477.

<sup>128</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 477.

<sup>129</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 479.

<sup>130</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 481.

<sup>131</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 491.

<sup>132</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 499.

<sup>133</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 503.

<sup>134</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 506.

<sup>135</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 507.

<sup>136</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 510.

<sup>137</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 515.

<sup>138</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 520.

<sup>139</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 524.

<sup>140</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 534.

<sup>141</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 539.

<sup>142</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 543.

<sup>143</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 545.

<sup>144</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 549, 550.

<sup>145</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 63.

verdikten sonra da: “دلِيلُهُ”, “وَاحتج الشافعي” ve “دلِيلنا في المسألة”, “لنا في ذلك” “لنا”, “دلِيلنا” şeklinde ilk olarak Ebu Hanîfe’nin daha sonra da Şâfiî’nin vermiş oldukları hüküm ile ilgili delilleri sunar.

Zemahşerî, eserinde Ebu Hanîfe ve Şâfiî dışında, nadiren Mâlik b. Enes<sup>146</sup> (ö.179/796), Ebu Yusuf<sup>147</sup> (ö.183/798) ve Muhammed eş-Şeybânî’nin<sup>148</sup> (ö.189/805) görüşlerine de yer vermiştir. Zemahşerî, Hanefîler’de mesele ile ilgili hüküm farklılığı varsa mezhep içindeki bu ihtilafa yer vermemiştir. Örneğin, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî, bir konuda Ebu Hanîfe’den farklı hüküm vermişlerse Zemahşerî bu görüşlere yer vermeden sadece Ebu Hanîfe’nin görüşünü sunar.<sup>149</sup> Zemahşerî, yer yer Ebu Yusuf ile Muhammed eş-Şeybânî’nin Ebu Hanîfe’den farklı olarak Şâfiî ile aynı görüşte oldukları yerleri belirtir ve bunu: “عندنا” veya “هذا عند أبي حنيفة” diyerek Ebu Hanîfe’nin görüşünü aktardıktan sonra: “و عند أبي يوسف و محمد و الشافعي” şeklinde Şâfiî, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin aynı görüşte olduğu konuları delilleri ile birlikte sunar.<sup>150</sup>

Zemahşerî bir yerde de; “عندنا” şeklinde Ebu Hanîfe’nin konu ile ilgili görüşünü verdikten sonra Ebu Yusuf’un bu konuda Şâfiî gibi Ebu Hanîfe’den farklı hüküm verdiğini; “و عند أبي يوسف و الشافعي” şeklinde belirtir. Ardından; “دلِيلنا في المسألة” şeklinde Ebu Hanîfe’nin konu ile ilgili delilini aktardıktan sonra; “احتج الشافعي” şeklinde Ebu Yusuf’un ismini zikretmeden (aynı delili kullanmaları sebebi ile olsa gerek) Şâfiî’nin konu ile ilgili delilini sunar.<sup>151</sup>

Zemahşerî, Ebu Hanîfe ve Şâfiî’nin konu ile ilgili hükümlerini ve delillerini zikrettikten sonra, eserin tahkikini yapan Abdullah Nezir Ahmed’in de ifade ettiği üzere<sup>152</sup> genel hilâf kitaplarının ana karakteristiğinin aksine, mezhep taassubundan uzak, objektif bir metod takip ederek bu deliller arasında bir cedel ya da münakaşada bulunmamaktadır. Kendi mezhebinin delillerini üstün gösterme, diğer mezhebin delillerini ise çürütme yönünde

<sup>146</sup> Zemahşerî, Kitâbu’l-İkrâh 318. Mesele’de İmam Mâlik’in konu ile ilgili hem görüşünü hem de delilini verir. Bk. Zemahşerî, *age.*, 450, 451, 452. Fakat burada Zemahşerî, İmam Mâlik’in görüşünü hatalı olarak vermiştir. “Eserde Göze Çarpan Eksiklikler” başlığı altında bu örneğe de yer verilecektir. *Kitabu’t-Tahâre* 8. Mesele’de ise, mazmaza ve istinşâkın abdestteki hükmünün ne olduğu konusunda İmam Mâlik’in görüşüne yer vermiştir. Bk. Zemahşerî, *age.*, 101. Ayrıca bk. Zemahşerî, *age.*, 257. (148. Mesele).

<sup>147</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 187, 314, 335, 435, 450. (88. Mesele, 200. Mesele, 217. Mesele, 306. Mesele, 318. Mesele).

<sup>148</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 187. (88. Mesele); 314, 335. (200. Mesele, 217. Mesele).

<sup>149</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 369, 377. (246. ve 254. Mesele); 391, 392. (269. Mesele).

<sup>150</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 187, 314, 335. (88. Mesele, 200. Mesele, 217. Mesele).

<sup>151</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 435. (306. Mesele).

<sup>152</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 64.

herhangi bir tartışmaya girmez. Şu kadar var ki Zemahşerî Hanefî olmasından dolayı, nadiren de olsa usûl konusunda Hanefî görüşlere yapılan itirazları ilmî-mantıkî ölçüler çerçevesinde cevaplamaya çalışmış ve mezhep taassubu gütmekten bazı gerekçelerle desteklemeye çalışmıştır. Bu bağlamda bazı meselelerde, deliller arasında karşılaştırma yapmış zımnen hilâf kitaplarının genel karakteristiği olan münâkaşa geleneğine de uymuştur.

Muhakkik Abdullah Nezir Ahmed'in de ifade ettiği gibi<sup>153</sup> Zemahşerî nadiren de olsa eserde takip etmiş olduğu genel metottan sıyrılıp soru sorma yöntemi ile meseleyi sunar ve ardından bunu cevaplar.<sup>154</sup> Zemahşerî'nin bu eserinde çok az kullandığı "soru-cevap" metodunu "el-Keşşâf" isimli tefsirinde ahkâm âyetlerini açıklarken sıklıkla kullanmış olduğunu<sup>155</sup> görürüz.

Zemahşerî konuları işlerken genel olarak öncelikle Ebu Hanîfe'nin delillerini zikretmesine rağmen, bazı meselelerde de önce Şâfiî'nin delillerini zikretmiştir.<sup>156</sup>

Zemahşerî bir yerde Ebu Hanîfe'den konuyla ilgili iki kavil (görüş) ulaştığını söyler ve bu görüşleri birlikte zikreder. Ardından kendi tercih ettiği görüşün delilini sunar. Zemahşerî, "Kitâbu's-Salâh" 68. Mesele'de "Çocuğun İmâmeti" konusunu işlerken konuyla ilgili Ebu Hanîfe'den iki görüş ulaştığını ifade eder.<sup>157</sup>

Bir yerde de Ebu Hanîfe'nin konuyla ilgili eski görüşünü (kavlü'l-kadîm) ve yeni görüşünü (kavlü'l-cedîd/kavlü's-sânî) birlikte zikreder. "Kitâbu'l-Hac", 148. Mesele'de "Temettu' Haccı Yapan Kişinin Teşrîk Günlerindeki Orucu" bahsinde Ebu Hanîfe'den konuyla ilgili kavlü'l-kadîm ve kavlü'l cedîd/sânî şeklinde iki görüş ulaştığını söyler.<sup>158</sup>

Zemahşerî, bir yerde de Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin konu ile ilgili görüşlerini ve delillerini zikrettikten sonra; "مذهبنا مذهب (سفيان الثوري) رضي الله عنه"

<sup>153</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 64.

<sup>154</sup> Örneğin "Kitâbu's-salâh" da; 'yasaklanan vakitlerde namaz kılmak caiz midir, değil midir?' şeklinde bir soru ile Mesele'ye başlamıştır. Bk. Zemahşerî, *age.*, 161. (65. Mesele). Ayrıca bk. 165, 173 (68. ve 75. Mesele'ler).

<sup>155</sup> Zemahşerî "el-Keşşâf" isimli tefsirinde fikhî konuları ele alırken bazı yerlerde; "şayet şöyle derssen/sorarsan?", şeklinde karşısında bir muhatap varmış gibi sorular sordurarak bu sorulara "derim ki" şeklinde cevaplar vererek soru-cevap metodunu kullandığını görürüz. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'ik-ı şavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi,1987), 1: 280, 664, 605, 607; 3: 548; 4: 553, 558.

<sup>156</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 133, 134, 135, 136, 137. (39, 40,41, 42, 43 ve 44. Mesele'ler).

<sup>157</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 165. (68. Mesele).

<sup>158</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 257. (148. Mesele).

şeklinde<sup>159</sup> Süfyân es-Sevrî'nin de Hanefîler'le aynı görüşte olduğunu zikreder.<sup>160</sup>

Zemahşerî bazı meselelerde konu ile ilgili delilleri verdikten sonra, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilafın sebebini zikretmiş<sup>161</sup> bazı Meseleler'de de ilgili konudaki ihtilafın faydasını<sup>162</sup> belirtmiştir. Keza Hanefî ve Şâfiî mezhebinin ayrıştıktıkları noktalarda her iki tarafın bütün delillerini zikretmeyip sadece bir-iki delille yetinmesi Zemahşerî'nin okuyucuya mezhep görüşlerini öğretmek yerine, geniş bir fıkıh düşüncesini kazandırmayı amaçladığını göstermektedir.

Zemahşerî bazı meseleleri ele alırken ise bunlarda bir kapalılık varsa ihtilaf şeklini ve açıklamasını yaparak<sup>163</sup> konunun daha rahat anlaşılmasını sağlamış, bazı meseleleri de sadece akli delillerle/kıyas yaparak<sup>164</sup> açıklamıştır.

## 7. ESERDE GÖZE ÇARPAN EKSİKLİKLER VE HATALAR

Yukarıda zikredilen hususların yanısıra eserde muhakkik Abdullah Nezir Ahmed'in de zikrettiği<sup>165</sup> bazı eksiklikler ve hatalar da göze çarpmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi eserde "Mukaddime"nin olmayışı göze çarpan ilk eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Zemahşerî meseleleri işlerken aktarmış olduğu görüşler hakkında faydalanmış olduğu gerek Hanefî gerekse de Şâfiî mezhebinden herhangi bir kaynaktan söz etmemiştir.

Zemahşerî konu ile ilgili delil olarak kullanılan hadislerin kaynaklarını belirtmemiş, hadislerin tahrîcini yapmamış ve herhangi bir rivâyet zincirinden bahsetmemiştir. Delil olarak kullanılan hadislerden bazılarında râvi ismi zikretmiş olsa da kitabın bütününe bakıldığında bu duruma çok az yer verildiğine şahit olmaktadır.

Zemahşerî bazı meselelerde konu ile ilgili delil olarak kullanılan birden fazla hadisi tek bir hadis gibi aktarmıştır. Örneğin Zemahşerî,

<sup>159</sup> Abdullah Nezir Ahmed ana nüshadaki asıl ifadenin; "مذهبنا مذهب رضي الله عنه" şeklinde olduğunu ifade eder. Bk. Zemahşerî, *age.*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, 449.

<sup>160</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 449. Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Daru'l-marife, 1989), 5: 189, 190.

<sup>161</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 170, 182, 185, 214. (70, 84, 87 ve 113. Meseleler).

<sup>162</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 130, 439, 464. (37, 309 ve 329. Meseleler).

<sup>163</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 200, 331, 351,357, 416. (100, 212, 231, 236 ve 289. Meseleler).

<sup>164</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 109, 137, 147, 205. (16, 44, 54 ve 104. Meseleler).

<sup>165</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, Abdullah Nezir Ahmed, 66,67,68.

"Kitâbu's-Salâh" 42. Mesele'de "fecir vaktinden önce sabah ezanının okunması" konusunu işlerken, bunun Hanefîler'e göre câiz olmadığını ifade etmiş ve delil olarak konu ile ilgili üç ayrı hadisi, tek bir hadis gibi aktarmıştır. Bunu yaparken de her bir hadisten bir cüz (bölüm) almıştır.<sup>166</sup> Zemahşerî, Hanefîler'in görüşünün delili olarak getirdiği hadisi; "*Bilâl'in ezanı sizden birinizi aldatmasın, çünkü o oruçlu (ibadette) olanlarınızın sahur yapması (istirahate dönmesi), uyuyanlarınızı da uyandırmak için ezan okur, Bilal geceleyin ezan okur, siz İbn Ümm-i Mektûm'un ezanını dikkate alın. (yeme-içmeyi bırakın).*" şeklinde aktarmıştır. Hâlbuki bu hadis üç ayrı hadisin birleşimidir ve Zemahşerî her bir hadisten bir bölüm alarak bunu tek bir hadis gibi aktarmıştır. Şöyle ki; "*Bilâl'in ezanı sizi aldatmasın*" şeklindeki hadisin ilk kısmı Semure b. Cündeb kanalı ile Müslim'in rivâyetidir. Hadisin tam metni şu şekildedir: Semure b. Cündeb'ten rivâyete göre, Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Sakın, ne Bilâl'in ezanı, ne de yayılmadıkça şu aydınlık, sizi sahurdan menetmesin/alikoymasın.*" Semure b. Cündeb buna benzer diğer bir rivâyette Hz. Peygamber'in hutbe okuyarak şöyle dediğini rivayet eder: "*Sakın, ne Bilâl'in ezanı, ne de ufukda şöyle görünen uzun aydınlık (fecri kâzib: sahte beyazlık), şu şekilde yayılıncaya (feci-i sâdik: gerçek fecir belirinceye) kadar, sizi sahurunuzdan aldatmasın.*" Zemahşerî'nin delil olarak sunduğu hadisin ikinci kısmı olan: "*Çünkü o (Bilal) oruçlu (ibadette) olanlarınızın sahur yapması (istirahate dönmesi), uyuyanlarınızı da uyandırmak için ezan okur*" şeklindeki bölüm ise Buhârî ve Müslim'in İbn Mes'ud kanalı ile aktardıkları rivâyetlerdir. Bu rivâyet ise şu şekildedir: "*Hiçbirinizi Bilâl'in ezanı, sahur yemeğinden alikoymasın/engellemesin. Çünkü o, namaz kılanınıza (teheccüd ve benzeri için) kıyamda/ayakta olanınıza biraz dinlendirmek veya sahur yemeğine döndürmek amacıyla namazı kestirmek/ara verdirmek ve uyuyanınızı (sahura) uyandırmak için, geceleyin ezan okur. Ardından elini doğrultarak kaldırdı ve 'fecir şöyle ve şöyle olmakla değil, şöyle oluncaya kadardır.' buyurdu ve iki parmağını araladı.*" Hadisin üçüncü kısmı ise yine Buhârî ve Müslim'in İbn Ömer kanalıyla rivâyet ettikleri; "*Bilal ezanı geceleyin (fecir olmadan) okur, (siz) İbn Ümm-i Mektûm'un ezanını duyana kadar yeyip, içebilirsiniz.*"<sup>167</sup> şeklindedir.

Zemahşerî bazı meselelerde delil olarak kullanmış olduğu hadislerin bir kısmını ise lafzen değil mânen aktarmıştır. Örneğin, "Kitâbu's-salâh", 40. Mesele'de "akşam namazının vakti" konusunu işlerken, akşam namazının Hanefîler'e göre iki vaktinin olduğunu, Şâfiîler'e göre ise tek vaktinin olduğunu ifade eder.<sup>168</sup> Hanefîler'in görüşünün delili olarak kullanmış olduğu hadi-

<sup>166</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 135, 136.

<sup>167</sup> Bk. Buhârî, "Ezan", 11-13; Müslim, "Sıyâm", 34-38.

<sup>168</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 134.

si; “ للمغرب وقتان ”; “akşam namazı için iki vakit vardır” şeklinde birçok yerde yaptığı gibi lafzen değil mânen aktarmıştır. Müslim “Sahih”inde söz konusu hadisi tahrîc etmiştir. Büreyde’den aktardığına göre hadisin lafzı şöyledir: “Bir adam, Rasulullah’a (sav) gelerek namaz vakitlerini sordu. Rasulullah (sav): ‘İki vakitte bizimle beraber namaz kıl’ buyurdu. Bilal’e emretti güneş meylettiği vakit ezan okudu. Sonra ona emretti öğle namazı için kamet getirdi. Rasulullah (sav) yine ona emretti, Bilal ikinci için güneş yüksek, bembeyaz ve tertemiz bir halde iken kamet getirdi. Sonra ona emretti, güneş kaybolunca akşam namazı için Bilal kamet getirdi. Sonra Rasulullah (sav) emretti şafak kaybolunca Bilal yatsı namazı için kamet getirdi. Sonra Rasulullah (sav) emretti şafak doğduğu vakit Bilal sabah namazı için kamet getirdi. Sonra ertesi gün Bilal’e öğle namazını serinliğe kadar bekletmesini emretti.”<sup>169</sup> Bu hadise göre bir adam namaz vakitlerini sorunca Hz. Peygamber ona, “Bizimle birlikte iki gün namaz kıl” demiş ve birinci gün namazları ilk vaktinde, ikinci gün de son vaktinde kıldırarak bu çerçevede akşam namazını ilk gün güneş batınca, ikinci gün ise şafağın kaybolmasından kısa bir süre önce kıldırmıştır. Zemaşerî ise bu hadisi mânen rivâyet etmiştir. Hanefîler’e göre akşam namazının iki vakti vardır. İlk vakti, güneş battığında, diğer vakti ise şafak kaybolmadan önceki zaman dilimidir. Ebu Hanîfe’ye göre şafak; akşam ufuktaki kıvırtıdan sonra meydana gelen beyazlıktır. Ebû Yusuf ile Muhammed eş-Şeybânî ve Ebu Hanîfe’den diğer bir rivâyete göre şafak, ufukta meydana gelen kıvırtıdır. Bu kıvırtı gidince akşam namazının vakti çıkmış olur. Güneş battıktan sonra kıvırtı kaybolana kadar akşam namazını geciktirmek ise mekruhtur.<sup>170</sup>

Eserde bazı meselelerde, sahâbe veya tabi’ûna ait olan sözler hatta bazı fikhî kâideler Hz. Peygamber’e nisbet edilmiş ve hadis olarak aktarılmıştır. Örneğin; “Kitâbu’s-Salâh”, “namazı kısaltmanın (kasr) hükmü”nün işlendiği 85. Mesele’de Ebu Hanîfe’ye ait olan; “kim seferde namazını kısaltmaz ve tam olarak kılsa, hata etmiş ve sünnete muhalefet etmiş olur”<sup>171</sup> sözü; “kim

<sup>169</sup> Bk. Müslim, “Mesâcid ve Mevâdiu’s-Salât”, 31.

<sup>170</sup> Bk. Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasarü’t-Tahâvî*, thk. Ebu’l-vefâ el-Afğânî (Kâhire: Dâru’l-kitâbi’l-‘arabî, 1370), 23; Kudurî, *Muhtasarü’l-Kudûrî fi’l-fıkhi’l-Hanefî* (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1997), 8; Ala’uddin Ebîbekr b. Mes’ûd Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâ’i* (Mısır: Matb’atu Zekerîyya Ali Yusuf, ty.), 1: 353, Burhânüddin Ali b. Ebû Bekir Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübtedî*, (Karaçi: yy., 1417), 1: 38; Serahsi, *el-Mebsût*, 1: 144

<sup>171</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1: 463.



*seferde namazını tam olarak kılsa Ebe'l-Kâsım'a muhalefet etmiş olur*<sup>172</sup> şeklinde benzer ifadelerle hadis olarak okuyucuya sunulmuştur.

Eserde bazı bölümler ve meseleler tekrar edilmiş, bazı konular ise alışlagelmişin dışında farklı biçimde tertip edilmiştir. Örneğin, "Kitâbu'l-ey-mân" hem "Kitâbu't-talâk" bölümünden sonra gelen 'ric'at, îlâ ve zihâr' bablarından sonra hem de "Kitâbu'l-udhiyye" bölümünden sonra iki farklı yerde ele alınmıştır.<sup>173</sup> Yine "Kitâbu'l-eşribe" bölümü hem "Kitâbu'r-rehn"den sonra hem de eserin sonuna doğru "Kitâbu kuttâ'i't-tarîk" bölümünden sonra ayrı yerlerde ele alınmıştır. Fakat başlık olarak farklı yerlerde tekrar edilmesine rağmen her iki bölümde de işlenen meseleler farklıdır.<sup>174</sup> Yine, "Demu'l-hâmili" (hamile kadından kanın gelmesi) konusu da biri "Kitâbu't-tahâre"de 37. Mesele'de, diğeri ise "Kitâbu'l-iddet"de 309. Mesele'de iki ayrı başlık altında ele alınmıştır.<sup>175</sup>

Eserde bazı meselelere de konuyla ilgisi olmayan bölüm başlığı altında yer verilmiştir. Örneğin Zemahşerî, "sünnet olmanın hükmü" meselesini birbiri ile ilgili olmayan "Kitâbu'l-eşribe/İçecekler bölümü"nde ele alınmıştır.<sup>176</sup>

Zemahşerî, mezhep içinde hakkında naklî delil kullanılarak hüküm verilmiş olmasına rağmen, bunların "genel prensiplere göre verildiğini" ifade ettiği bazı meseleler de bulunmaktadır. Örneğin Zemahşerî, "Kitâbu's-Salâh" 60. Mesele'de "Cünüp Kişinin Mescidden Geçmesi" bahsinde Hanefiler'e göre bu durumun ihtiyaç durumunda mümkün, ihtiyaç olmadığında ise câiz olmadığını, Şâfiîler'e göre ise bunun ihtiyaç olsun ya da olmasın böyle kişinin mescidden geçmesinin câiz olduğunu fakat içeride oturmasının (belli bir süre kalmasının) ise câiz olmadığını ifade eder. Zemahşerî, Hanefiler'in konu ile ilgili naklî delilini verdikten sonra Şâfiî'nin delilinin: "Aslolan insanın temiz olmasıdır. Bundan dolayı ihtiyaç halinde mescitten geçmesine mani olunmaması gerekir." şeklinde olduğunu ifade eder.<sup>177</sup> Hâlbuki bu konuda Şâfiî; "وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ" "*Cünüp iken –yolcu olanlar müstesnâ- gusül edinceye kadar (namaza yaklaşmayın)*"<sup>178</sup> âyetini delil olarak kullanır ve; "cünüp kişinin mescidde durup âyet okumak için değil de uğramak maksadıyla oradan geç-

<sup>172</sup> Bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, 174. Farklı örnekler için bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, 389, 479. (267. ve 344. Meseleler).

<sup>173</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 449-467/520-523.

<sup>174</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 308, 503-505.

<sup>175</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 130, 439.

<sup>176</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 504.

<sup>177</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 157, 158.

<sup>178</sup> Nîsâ 4/43

mesinde bir sakınca yoktur” der. Nevevî de; “bu konuda mezhepte aslolan görüş cünüp olan kişinin mescide uğrayarak geçmesinin haram olmamasıdır. Çünkü bunun haramlığı ile ilgili sahih ve sarih (açık) bir delil bulunmamaktadır.”<sup>179</sup> der.

Zemahşerî birçok meselede hükmün “mekruh”, “tahrimen mekruh” ya da “haram” olduğunu ifade etmeden sadece “câiz değil” ifadesini, bazen “farz”ı kastederek “şart”, “sünnet”i kastederek de “şart değil” terimlerini kullanmak suretiyle konu ile ilgili hüküm ifade eden kavramları net olarak zikretmemiştir. Örneğin Zemahşerî, “Kitâbu’t-tahâre”, 14. Mesele’de; “hâcet anında kibleye yönelme ve sırt çevirme” bahsinde ‘bize göre’ diye başlayarak Hanefîler’e göre gerek açık alanda gerekse kapalı alanda def-i hâcet anında kibleye yönelmenin ve tamamen kibleye sırt çevirmenin câiz olmadığını, Şâfiî’ye göre ise bina içinde bunun câiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>180</sup> Hanefîler’e göre açık arazide def-i hacet yaparken kibleye dönmek haramdır. Şâfiî’ye göre ise açık arazide def-i hacet yaparken kibleye dönmek haramdır ama bina içlerinde haram değildir.<sup>181</sup> Yine Zemahşerî; “Kitâbu’t-Tahâre”, 7. Mesele’de “abdestte niyet” konusunu işlerken, Hanefîler’e göre niyetin “şart” olmadığını belirterek, “sünnet” olmasını; teyemmümde ise niyetin “şart” olduğunu belirterek, “farz” olmasını kastedmiştir.<sup>182</sup> Yine abdestte tertibin hükmü konusunu işlediği 9. Mesele’de de, Hanefîler’e göre tertibin “şart” olmadığını ifade ederken bunun “sünnet” olmasını, Şâfiîler’e göre ise abdestte tertibin “şart” olduğunu ifade ederken bunun “farz” olmasını kastedmiştir.<sup>183</sup>

İki meselede Zemahşerî, Hanefî mezhebinde şâz olan görüşü mezhepte müftâ bih (tercih edilen) görüş olarak sunmuştur. Örneğin Zemahşerî, “Kitâbu’ş-şirket” 209. Mesele’de Hanefîler’e göre ‘urûz şirketinin mutlak şekilde caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>184</sup> Oysa Hanefîlere göre urûz şirketi, ancak

<sup>179</sup> Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, ty.), 1: 54; Nevevî, *el-Mecmu’ şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Zekeriyya Ali Yusuf (Mısır: yy., ty.), 173-176. Benzer örnekler için bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, 109, 110, 137, 147, 205. (16, 44, 54 ve 104. Meseleler).

<sup>180</sup> Bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, 107.

<sup>181</sup> Bk. Mahmud Muhammed Hattâb es-Sübki, *el-Menhelü’l-‘azbü’l-mevrûd şerhu süneni’l-İmâm Ebî Dâvud* (Beyrut: Müessesü’t-târîhu’l-‘Arabî, ty.), 1: 39-42.

<sup>182</sup> Bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, 100.

<sup>183</sup> Bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, 102.

<sup>184</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, s.328.

iki ortaktan biri, malının yarısını diğer ortağın malının yarısı karşılığında satar ve her ikisinin de kıymeti eşit olursa kurulabilir.<sup>185</sup>

Zemahşerî eserinin bütününde Şâfiî mezhebinin konu ile ilgili hükmünü aktarırken genel anlamda mezhepte râcih olan görüşleri vermesine rağmen beş meselede Şâfiî mezhebinde râcih olan görüş yerine mezhepte mercûh/zayıf olan görüşü, müftâ bih görüş olarak aktarmıştır. Örneğin; "Kitâbu'l-büyû" 163. Mesele'de, "Milku meb' esnâe müddet'il-hıyâr/satışa konu olan malın mülkiyetinin, muhayyerlik müddetince kime ait olacağı" konusunu işlerken, Şâfiî'ye göre böyle bir malın mülkiyetinin söz konusu süre zarfında müşteriye ait olacağı belirtilmiştir.<sup>186</sup> Oysa Şâfiî'den bu mesele hakkında üç görüş rivâyet edilmiştir. Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüş ise böyle bir durumda şayet muhayyerlik şartı satıcıya aitse, malın mülkiyetinin satıcıda kalacağı görüşüdür.<sup>187</sup>

Üç meselede ise Şâfiî'nin kadîm (eski) görüşü müftâ bih görüş olarak sunulmuştur. Örneğin Zemahşerî, "bâbu'z-zihâr" 297. Mesele'de, bir kişi eşlerinin tamamına hitâben; "siz hepiniz bana anamın sırtı gibisiniz" dese, bu durumda Hanefiler'e göre her bir eş için zihâr keffâreti gerekirken, Şâfiî'ye göre ise tek keffâret yeterlidir, der.<sup>188</sup> Hâlbuki Zemahşerî burada Şâfiî'nin eski görüşünü zikretmiştir. Şâfiî'nin yeni görüşüne göre (kavlü'l-cedid) bu durumda olan kişi için aynen Hanefiler'de olduğu gibi her bir eşi için ayrı ayrı zihar keffâreti gerekir.<sup>189</sup>

Zemahşerî 1 meselede Şâfiî'ye ait olamayan görüşü, ona ait olarak aktarmıştır. Örneğin; "Kitâbu't-tahâre" 11. Mesele'de "Tekrâru'l-mesh" konusunu işlerken, Şâfiî'ye göre başı üç kez mesh etmenin şart olduğunu belirtmiştir.<sup>190</sup> Hâlbuki Şâfiî'ye göre abdest alırken başın bir kez mesh edilmesi şarttır.<sup>191</sup>

Zemahşerî, 1 meselede Şâfiî mezhebinin görüşünü yanlış aktarmıştır. Zemahşerî, "İmâmetu's-sabî" 68. Mesele'de 'küçük çocuğun imamlığı' konusunu işlerken, Şâfiî mezhebine göre imama tabi olan kişinin aslında kendi

<sup>185</sup> Bk. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 111. Diğer örnek için bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, 367 (245. Mesele).

<sup>186</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 275.

<sup>187</sup> Bk. Nevevî, *Minhacü't-talibin ve 'umdetu'l-müftin* (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1388), 220. Diğer örnekler için bk. Zemahşerî, *age.*, 302, 383, 479, 517. (190, 261, 344 ve 377. Meseleler).

<sup>188</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 426.

<sup>189</sup> Bk. Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmam eş-Şâfiî* (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1379), 2: 115; Nevevî, *el-Minhâc*, 113. Diğer örnekler için bk. Zemahşerî, *age.*, 376, 470. (253 ve 335. Meseleler).

<sup>190</sup> Bk. Zemahşerî, *a.g.e.*, 104.

<sup>191</sup> Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 74.

namazını kılmış olduğundan hareketle (kıraat olduğu için) çocuğun imamlığının Şâfiî mezhebine göre caiz olduğunu belirtir. Zemaşerî buradan hareketle aynı delil ile kadının çocuğa imamlık yapmasının (mezhepte verilen hükme ters olarak) Şâfiî mezhebinde caiz olduğunu belirtmiştir.<sup>192</sup> Oysaki Şâfiî mezhebine göre, çocuğun büluğ çağına ermiş olan kişilere imamlık yapması caizken kadının erkeklere de, çocuklara da imamlık yapması caiz değildir.<sup>193</sup> Bu yönüyle Zemaşerî'nin Şâfiî'den yaptığı alıntılarda bir düzensizlik kendini göstermektedir. Kanaatimize göre bu durum, Zemaşerî'nin yaşadığı dönemde Şâfiî mezhebi içerisinde bu kavramların henüz tam olarak yerleşmemiş olması ve mezhebin farklı kaynaklarında müftâ bih görüşler arasında da farklılıklar olabileceği ihtimalinden kaynaklanabilir. Ayrıca Zemaşerî'nin eserinde mezhep talimi yerine, okuyucuya farklı bakış açılarından meselelere bakabilme yeteğini kazandırabilecek bir fıkıh düşüncesi kazandırmayı amaç edinmiş olması düşünülebilir. Bu sebeple, Zemaşerî'nin meseledeki ihtilafı en iyi yansıttığını düşündüğü görüşü eserine almış olması muhtemeldir.

Zemaşerî 1 meselede Ebu Hanîfe'den konuyla ilgili kavlu'l-kadîm ve kavlu'l cedîd/sânî şeklinde iki görüş ulaştığını söyledikten sonra sahih görüş olmamasına rağmen Ebu Hanîfe'den gelen ikinci görüşü sahih görüş gibi sunmuştur. Örneğin Zemaşerî, "Kitâbu'l-hac", 148. Mesele'de "temettü' haccı yapan kişinin teşrîk günlerindeki orucu" bahsinde bunun câiz olmadığı ve caiz olduğu yönünde Ebu Hanîfe'den konuyla ilgili kavlu'l-kadîm ve kavlu'l cedîd/sânî şeklinde iki görüş ulaştığını söyler. Zemaşerî burada temettü' haccı yapan kişinin teşrîk günlerinde oruç tutmasının câiz olduğu görüşünü Ebû Hanîfe'den gelen muhtâr (tercih edilen) görüş gibi sunmuştur.<sup>194</sup> Hâlbuki Hanefî kaynaklarına bakıldığında Ebu Hanîfe'den sahih olarak gelen görüş, mütemetti' için bu günlerde oruç tutmasının caiz olmadığı yönündeki görüştür.<sup>195</sup>

Zemaşerî iki Mesele'de Mâlik b. Enes'ten mezhebin görüşüne muhalif olarak görüş aktarmıştır. Örneğin Zemaşerî; "Kitâbu't-tahâre" 8. Mesele'de "mazmaza" ve "istinşak"la ilgili konuyu işlerken İmam Mâlik'e göre hem mutlak abdestte hem de gusül abdestinde, mazmaza ve istinşakın farz

<sup>192</sup> Bk. Zemaşerî, *a.g.e.*, 165-166.

<sup>193</sup> Bk. Nevevî, *el-Mecmu'*, 4: 147; a.mlf. *el-Minhâc*, 17; Şirâzî, *el-Mühhezzeb*, 4: 154.

<sup>194</sup> Bk. Zemaşerî, *a.g.e.*, 257.

<sup>195</sup> Konuyla ilgili görüşler için bk. Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, 66; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 1203.

olduğunu belirtir.<sup>196</sup> Oysa İmam Mâlik'e göre hem mutlak abdestte hem de gusül abdestinde mazmaza ve istinşak farz değil, mendubtur.<sup>197</sup>

Yine Zemahşerî, "Kitâbu'l-ikrâh" 318. Mesele'de "ikrâh altında birini öldüren kişiye (mükrehe) kısas gerekip gerekmediği" konusunda İmam Mâlik'e göre mükrihe (tehdit edene) kısas gerekmediği, mükrehe (tehdit edilene) ise kısas gerektiğini ifade eder.<sup>198</sup> Hâlbuki Mâlikiler'e göre hem mükrihe (tehdit edene) böyle bir şeye sebebiyet verdiğinden dolayı hem de mükrehe (tehdit edilene) bizzat bu fiili gerçekleştirdiği için kısas gerekir.<sup>199</sup> Bu durumda göstermektedir ki aslanan ilgili mezhebin muteber kaynaklarına başvurulması ve bir mezhebin konu ile ilgili hükmünün başka bir mezhep kaynağından öğrenilmemesidir.

Zemahşerî, 1 meselede ise herhangi bir ihtilaf vaki olmayan bir konu ile ilgili Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin ittifak ettiği görüşü mezhep ismi zikretmeden sunmuştur. Örneğin Zemahşerî, sâime olan sığırdan 30'a ulaşınca 1 adet teb' ya da teb'a, 40'a ulaşırsa bir adet müsinn zekat verilmesi gerektiği hükmünü mezhep ismi zikretmeden sunar.<sup>200</sup>

Zemahşerî, 1 meselede mezheplerin belli şartlara bağlayarak (mukayyet) belirtilmiş olan hükmünü, şart veya kayıt zikretmeksizin mutlak olarak zikretmiştir. Örneğin; "itikâfta olup da, hanımıyla oynaşan kişinin itikâfı bozulur mu, bozulmaz mı?" meselesini işlerken, böyle bir durumda Hanefîler'e göre itikâfın bozulacağını belirtmiştir.<sup>201</sup> Oysa Hanefî mezhebine göre, böyle bir durumda ancak meni inzal olmuşsa itikâf bozulur. Aksi halde kişi sadece günaha girer.<sup>202</sup>

Zemahşerî 1 meselede Hanefî mezhebinde imameynin (Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin) Ebu Hanîfe'den farklı olarak Şâfiî ile aynı doğrultuda düşündükleri ve mezhepte de müftâ bih olan görüş olmasına rağmen Ebu Hanîfe'nin görüşünü "عندنا" şeklinde mezhebin görüşü olarak vermiştir. Şöyle ki Zemahşerî; "Bâbu'l-cumu'a", 88. Mesele'de "teşrîk tekbirlerinin başlama ve bitiş vakitleri" ile ilgili konuyu işlerken "عندنا" şeklinde Hanefîler'e

<sup>196</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 101.

<sup>197</sup> Bk. Mâlik b. Enes, Ebû Âmir b. Amr el-Asbahi el-Medenî, *el-Müdevvenetü'l-kübra*, thk. Beşar Avvâd Ma'rûf ve Muhammed Ahmed Halil (Beyrut: Daru sadr, ty.), 1: 15.

<sup>198</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 450.

<sup>199</sup> Bk. Ebul-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *Şerhu's-sağîr 'ala egrabi'l-mesâlik* (Kahire: Daru'l-ma'arif, ty.), 5: 73

<sup>200</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 202. (101. Mesele).

<sup>201</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 240. (135. Mesele).

<sup>202</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3: 31

(Ebu Hanîfe'ye) göre teşrik tekbirlerinin arefe günü sabah namazından itibaren başladığını ve kurban bayramı 1. günü ikindi vaktinde sona erdiğini (8 vakit) ifade ettikten sonra Şâfiî, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre ise teşrik tekbirlerinin arefe günü sabah namazı ile başlayıp, bayramın 4. günü ikindi namazına kadar (23 vakit) devam ettiğini belirtir. Zemahşerî burada "عند أبي حنيفة" yerine "عندنا" şeklinde bir ifade kullanarak bu fetvayı Hanefî mezhebinde müftâ bih (mezhepte tercih edilen) görüş gibi sunmuştur.<sup>203</sup> Hâlbuki Hanefî kaynaklarında teşrik tekbirlerinin bitiş vakti ile ilgili müftâ bih olan görüş Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşüdür.<sup>204</sup>

Zemahşerî az da olsa bazı yerlerde, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin konu ile ilgili verdikleri hükmü ifade ettikten sonra bir tarafın delilini zikretmiş ve karşı tarafı delillerle ilzâm etme girişiminde bulunmuş fakat bu esnada karşı tarafın delillerini ise zikretmemiştir. Örneğin; "Kitâbu's-salâh" da, "ikinci vaktinin sonunda ancak dört rekatlı bir namaz kılınabilecek bir vakitte ayılan kişinin, öğle namazı dışında ikindi namazını da kılması gerekli midir, değil midir" meselesini (47. Mesele) işlerken, Hanefîler'e göre bu durumda yalnızca ikindi namazının kılınması gerektiğini öğle namazının ise kılınmayacağı; Şâfiî'ye göre ise hem öğle hem de ikindi namazlarının kılınması gerekli olduğunu belirtmiştir. Zemahşerî, Hanefî mezhebinin delil olarak kullandığı; "kim ikindi namazından bir rekata yetişmiş ise, ikindi namazına yetişmiştir"<sup>205</sup> hadisini zikretmiştir. Ardından karşı tarafı; "Hz. Peygamber burada kişinin yalnızca ikindi namazına yetiştiğini belirtiyor ve öğle namazının kılınmasında ısrar etmiyor. Buna rağmen siz böyle bir kişiyi, hem öğle hem de ikindi namazına yetişmiş kabul ediyorsunuz."<sup>206</sup> şeklinde ilzâm etmiştir. Bu meselede Zemahşerî, Şâfiî mezhebinin delillerine ise değinmemektedir.

Zemahşerî, bazı meselelerde ise tek tarafın delilini karşı tarafı ilzâm etmeden sunmuş bazen de her iki tarafın delillerine de değinmemiştir. Örneğin; "Kitâbu'l-hac" da, "ihramlı kişinin eldiven giymesi" konusunu işlediği meselede Hanefî ve Şâfiî mezhebinin konu ile ilgili hükümlerini vermiş fakat delillerinden söz etmemiştir.<sup>207</sup>

<sup>203</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 187.

<sup>204</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1: 195, 196; Serahsi, *el-Mebsût*, 2: 43; Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 86.

<sup>205</sup> Buhari, "Mevâkit", 28; Müslim, "Mesâcid", 161.

<sup>206</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 140-141.; Farklı örnekler için bk. Zemahşerî, *age.*, 144, 175, 176. (51, 76 ve 77. Meseleler).

<sup>207</sup> Bk. Zemahşerî, *age.*, 259. (150. Mesele); Farklı örnekler için bk. Zemahşerî, *age.*, 202, 215, (101. ve 114. Meseleler).

## SONUÇ

Lügat, belâgat ve tefsir alanlarındaki yetkinliği ile ön plana çıkan, farklı alanlarda birçok eseri bulunan ve özellikle de "el-Keşşâf" isimli tefsiri ile şöhret bulan Zemahşerî'nin fûrû-i fıkıh metodu ile yazılan, Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında belli-başlı ihtilaflı konuları ihtivâ eden ve kendisine âidiyeti noktasında herhangi bir tereddüt bulunmayan "Ru'ûsü'l-mesâil fî'l-fıkh" isimli eseri, "hilâf" türünün güzel bir örneğini teşkil eder. Zemahşerî'nin nispeten daha arka planda kalmış olan fıkıhçı kişiliğini yansıtan ve ortaya çıkaran söz konusu nadide eserin hicri 576 tarihli tek yazma nüshası, Abdullah Nezir Ahmed tarafından matbû hale getirilmiştir. Bu eser, Zemahşerî'nin yaygın olarak bilinen diğer yönlerinin yanında aynı zamanda yetkin bir fakîh olduğunu da ortaya koymaktadır. Zira Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilafları delilleriyle birlikte ortaya koyan bir eser kaleme almak, hiç şüphesiz her iki mezhebe de vâkif olmayı gerektirir. Şiddetli mezhep taassubunun olduğu bir dönemde kaleme alınmış olan bu eserde Zemahşerî'nin amelde mensubu olduğu Hanefî mezhebine taassub göstermeden müsamahakâr bir tavır ve mu'tedil bir yaklaşım sergilediğine şahit olmaktayız.

Zemahşerî'nin eserinde kullanmış olduğu kaynakları; "Kitab/Kur'an-Sünnet/Hadis-Sahabe/Tabi'ûn Rivâyetleri, Sahabe İcmâsı ve Rey (Akıl)" olmak üzere beş grupta toplayabiliriz. Zemahşerî eserinde 126 ahkâm âyeti ve 347 ahkâm hadisi kaynak/delil olarak kullanmıştır. Zemahşerî eserinde sahâbe ve tabi'ûn rivâyetlerine de yer vermiş olup toplamda 77 farklı rivâyet nakletmiştir. Aynı rivâyetin birden fazla sahâbe veya tabi'ûndan nakledildiği göz önünde bulundurulduğunda ise bu sayı 94 olmaktadır.

Zemahşerî, eserinde fûrû-i fıkıhın tüm konularını ele almamış hem fıkıh ilmine yeni başlayanlar (mübtedî) hem de bu alanda belli bir mesafe katetmiş olan talebelerin (müntehî) istifade etmeleri için Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki başlıca ihtilaflı meseleleri mukâyeseli şekilde, kolay, anlaşılır ve özlü bir biçimde sunmuştur. Bu yönleriyle eser okuyanların yüzlerce mesele hakkında çok yönlü fikir sahibi olabileceği ve genel bir fıkıh düşüncesi kazanabilecekleri kıymetli bir yapıttır. Ayrıca eserde farklı bablarda olupta benzer hükümde olan meselelerin tek bir bab altında toplandığı da görülmektedir. Bu özellikler eserin ta'lîm amacı ile yazıldığını da göstermekte olup, ilim talebesinin önemli hükümleri zabt ve rabt altına alabilmesini sağlayan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müellifimiz eserinde konuları "Kitâb" olarak isimlendirmiş ve konuları da "Bâblar" a ayırmış ardından bu bâbları da "Meseleler" şeklinde

ele almıştır. Toplamda 42 “Kitâb/Bölüm”, 15 “Bâb/Konu”, ve 406 “Mesele”-den oluşan eserde Zemahşerî fıkıhın “ibâdât”, “muâmelât”, “münâkehât”, “cinâyât”, “hudûd”, “cihâd” gibi bölümlerin büyük bir kısmına yer vermiş olmakla beraber, “ferâiz/miras hukuku” ve “vasiyyetler” ile ilgili bölümlere yer vermemiştir. “Bölümler”i ele alırken bunları “Meseleler”e ayırmış fakat tüm konulara yer vermemiş, bazı bölümlerde bir-iki veya üç mesele ile iktifâ etmiştir. Kitabın sonunda, “(talakta) evin eşyaları konusunda eşlerin ihtilafa düşmeleri” ve “hibeden rücû’ (dönme)” konulu mülhak iki mesele daha bulunmaktadır.

Zemahşerî, bölüm başlığı altında konuları işlerken her iki mezhebin (ilk olarak Ebu Hanîfe daha sonra Şâfiî’nin) konu ile ilgili hükmünü verdikten sonra her iki tarafın görüşleriyle ilgili delillerini sunar. Nadiren de olsa bazı meselelerde ise önce Şâfiî’nin ardından Ebu Hanîfe’nin görüş ve delillerini zikretmiştir. Zemahşerî meselelere objektif bir biçimde yaklaşmış, her iki mezhebin de görüş ve delillerini olduğu gibi aktarmış, herhangi bir tercihte bulunmamış ve deliller arasında bir cedel ve münâkaşaya da girmemiştir. Şu kadar var ki Zemahşerî Hanefî olmasından dolayı, nadiren de olsa usûl konusunda Hanefî görüşlere yapılan itirazları ilmî-mantikî ölçüler çerçevesinde cevaplamaya çalışmış ve mezhep taassubu gütmeden birtakım gerekçeleri de ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda bazı meselelerde, deliller arasında karşılaştırma yapmış zımnen hilâf kitaplarının genel karakteristiği olan münâkaşa geleneğine de uymuştur.

Zemahşerî çok az yerde takip etmiş olduğu genel metottan sıyrılıp soru sorma üslûbu ile meseleyi sunmuş ve ardından bunu cevaplamıştır.

Zemahşerî, eserinde Ebu Hanîfe ve Şâfiî dışında, bazen Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî ve Mâlik b. Enes’in görüşlerini de sunmuştur. Hanefî mezhebinde konunun hükmü ile ilgili mezhep içinde ihtilaf varsa bu ihtilafa yer vermemiştir. Fakat Zemahşerî yer yer Ebu Yusuf ile Muhammed eş-Şeybânî’nin Ebu Hanîfe’den farklı olarak Şâfiî ile aynı görüşte oldukları konuları delilleriyle birlikte zikreder.

Zemahşerî bazı meselelerde konu ile ilgili delilleri verdikten sonra, bunlarda bir kapalılık varsa Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaf şeklini ve bunun açıklamasını yaparak konunun daha rahat anlaşılmasını sağlamış, bazı meseleleri de sadece aklî delillerle/kıyas yaparak açıklamıştır. Keza Hanefî ve Şâfiî mezhebinin ayrıştıkları noktalarda her iki tarafın bütün delillerini zikretmeyip sadece bir-iki delille yetinmesi Zemahşerî’nin okuyucuya



mezhep görüşlerini öğretmek yerine, geniş bir fıkıh düşüncesini kazandırmayı amaçladığını göstermektedir.

Zemahşerî'nin eserinde kullanmış olduğu hadislerde herhangi bir rivâyet zincirinin bulunmaması, hadislerin tahrîcinin yapılmaması ve Hanefî-Şâfiî mezheplerinden herhangi bir kaynak ismi kullanmamasının sebepleri arasında; eseri mümkün olduğunca muhtasar tutmak, eserde ele alınan konuların ve delillerin fukahâ arasında meşhur olması ve yaşadığı devirde kendisine itimad edilen bir âlim olması gibi hususlar zikredilebilir.

Bununla birlikte eserde, bazı eksiklikler ve hatalar da göze çarpmaktadır. Örneğin Zemahşerî, iki meselede Mâlik b. Enes'ten mezhebin görüşüne muhalif olarak görüş aktarmıştır.

Zemahşerî'nin Şâfiî'den yapmış olduğu alıntılarda ise bir düzensizlik görülmektedir. Kanaatimize göre bu durum; Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde, Şâfiî mezhebi içerisinde bu kavramların henüz tam olarak yerleşmemiş olması ve mezhebin farklı kaynaklarında müftâ bih görüşler arasında da farklılıklar olabileceği ihtimalinden kaynaklanabilir. Ayrıca Zemahşerî'nin eserinde mezhep talimi yerine, okuyucuya farklı bakış açılarından meselelere bakabilme yeteğini kazandırabilecek bir fıkıh düşüncesi kazandırmayı amaç edinmiş olması düşünülebilir. Bu sebeple, Zemahşerî'nin meseledeki ihtilafı en iyi yansıttığını düşündüğü görüşü eserine almış olması muhtemeldir.

Durum böyle olmakla beraber aslolan ilgili mezhebin muteber kaynaklarına başvurulması ve bir mezhebin konu ile ilgili hükmünün başka bir mezhep kaynağından öğrenilmemesidir.

## KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Yunus. "Sıbt İbni'l-Cevzî'nin "İsâru'l-insâf" Adlı Hilâfiyât Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990): 133-159.
- Aybakan, Bilal. "Füru' Fıkıh Sistematiği Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2006) 5-32.
- Bilik, Abdurrahim. *Zemaşerî'nin Ruûsu'l-mesâil İsimli Eserinde İlm-i Hilâf (Kitâbu'n-Nikâh Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Trc. Abdulhalîm Naccâr. Kâhire: Dâru'l-me'arif, 1959.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Cuhfî. *Sahîh-i Buhârî*. Kâhire: Mektebetü's-selefiyye, ty.
- Dâvûdî, Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Derdir, Ebul-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu's-sağîr ala egrabi'l-mesalik*. Kahire: Daru'l-maarif, ty.
- Dihlevî, Şah Velîyullâh Ahmed b. Abdurrahim el-Fârûkî. *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf*. Nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1404.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Kûfî. *Kitabu'l-âsâr*. Nşr.Ebu'l-vefâ el-Efgânî. Kahire: yy., 1355.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-u 'ulûmî'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.
- Hamevî, Ebu Abdullah Şihâbüddîn Yakut b.Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Nşr. Ömer Faruk et-Tabba'. Beyrut: Müessesetü'l-ma'arif, 1999.
- Hâşimî, Abdulhalik b. İsa el-Hanbelî. *Ruusu'l-Mesail*. Thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehiş. Beyrut: Dâru Hıdır, 2000.
- Hudârî, Muhammed. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1983.
- Hûfî, Ahmed Muhammed. *ez-Zemaşerî*. Mısır: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1966.
- İbn Bedran, Ahmed b. Mustafa el-Hanbelî ed-Dımeşkî. *el-Medhal ila mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Mısır: İdaretü't-tibâ'atu'l-münîriyye, 1346.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalanî. *Hadis İstılahları Hakkında Nühbetü'l-Fiker Şerhi*. Trc. Talat Koçyiğit. Ankara: A.Ü.İ.F.Yayımları, 1971.
- İbn Hallikân, Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İbn İmâd, Şihâbüddîn Ebu'l-Felâh Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâr-i men zeheb*. Thk. Abdulkâdir el-Arnâvut -Mahmut el-Arnâvut. Dımeşk: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbn Kutluboga, Ebu'l-Adl Zeynuddin Kasım. *Tacu't-teracim fi tabakati'l-Hanefiyye*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1962.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak. *Fihrist*. Thk. Rıza Teceddud. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1984.
- İbnu'l-İmâd, Şihâbüddîn Ebu'l-Felâh Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâr-i men zeheb*. Thk. Abdulkâdir el-Arnâvut-Mahmut el-Arnâvut. Dımeşk: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbnu's-Salâh, Ebû 'Amr b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî. *'Ulûmu'l-hadîs*. Halep: yy., 1966.
- İsmâil Paşa, Bağdâdî. *Hediyetü'l-'arifîn ve esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1951.

- İzmirli, İsmail Hakki. *İlm-i Hilâf*. Byy.: Dersaadet. 1330.
- Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku-I*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1984.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 1996, 13: 1-14.
- Kâsanî, Ala'uddin Ebîbekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi fi tertîbi's-şerâ'i*. Mısır: Matb'atu Zekeriyya Ali Yusuf, ty.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esmâ'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992.
- Koca, Ferhat. *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesininin Temellendirilmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kuduri, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-hanefi*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Kudûrî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mevsuatu'l-fikhiyyetu'l-mukarene: et-Tecrîd*. Thk. Muhammed Ahmed Sirac-Ali Cuma. Kahire: Daru's-selâm, 2004.
- Kureşi, Ebu'l-Vefâ Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkâdir. *Cevâhiri'l-mudîyye fi tabakâti'l-hanefiyye*. Thk. A. Muhammed el-Hûlî, Riyad: yy., 1993.
- Leknevî, Muhammed Abdu'l-Hâkim. *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcîmi'l-Hanefiyye*. Beyrut: yy., 1998.
- Malik b. Enes, Ebû Âmir b. Amr el-Asbahi el-Medenî. *el-Müdevenetü'l-kübra*. Thk. Beşar Avvâd Ma'rûf- Muhammed Ahmed Halil. Beyrut: Daru Sadr, ty.
- Merginani, Burhânüddin Ali b. Ebû Bekir Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedâ*. Karaçi: yy., 1417.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Mısır: Matba'atu İsâ el-Halebî, 1374.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. Thk. Zekeriyya Ali Yusuf. Mısır: yy., ty.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *Minhâcu't-talibin ve 'umdetu'l-müftin*. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1388.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti sünen-i beşîri'n-nezîr fi usûli'l-hadis*. Beyrut: yy., 1986.
- Özen, Şükrü. "Hilaf". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 17: 527-538.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Teymî. *el-Ensâb*. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1980.
- Serahsî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-marife, 1989.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Tabakâtu'l-müfessîrin*. Beyrut: yy., ty.
- Sübkî, Mahmud Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-'azbü'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvud*, Beyrut: Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, ty.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzabadi. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş- Şafîi*. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Halebî, 1379.

- Tahavi, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebu'l-vefâ el-Afğânî. Kâhire: Dâru'l-kitâbî'l-'arabî, 1370.
- Zehebi, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvut- Muhammed Nuaym el-Arksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Ruûsü'l-mesâil*. Thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâ'ik-ı şavâmizî't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-kitabî'l-'Arabî, 1987.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Fâik fi garibi'l-hadîs*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: yy., 1945.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Divanü'z-Zemahşerî*. thk. Abdüssettar Radîf. Kahire: Müessesetü'l-muhtâr, 2004.

# HARFLER VE VARLIK SEFER YETZİRAH VE İBN-İ ARABİ ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR ÇALIŞMA

## LETTERS AND EXISTENCE: A COMPARATIVE STUDY BETWEEN SEFER YETZİRAH AND İBN ARABI

**MALEK ABDUL QADER**

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Pamukkale University Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

**mabdulqader@pau.edu.tr**

<https://orcid.org/0000-0001-6031-7702>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
15 Haziran 2019	15 June 2019
Kabul Tarihi	Accepted
30 Ekim 2019	30 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyyat.578396">https://doi.org/10.14395/hititilahiyyat.578396</a>	

### ATIF/CITE AS

Abdul Qader, Malek, "Harfler ve Varlık Sefer Yetzirah ve İbn-i Arabi Arasında Karşılaştırmalı Bir Çalışma Letters and Existence : A Comparative Study Between Sefer Yetzirah and Ibn Arabi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019): 497-522.

### İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



الحروف والوجود: دراسة مقارنة بين سفر يتسراه وابن عربي

**Letters and Existence: A Comparative Study between  
*Sefer Yetzirah* and Ibn Arabi**

**Harfler ve Varlık: *Sefer Yetzirah* ve İbnü'l-Arabî Arasında  
Karşılaştırmalı Bir Çalışma**

**Abstract**

The Muslim world in the Middle Ages witnessed a remarkable activity of Islamic and Jewish mysticism. This common geo-historical and epistemological backgrounds were reflected in the mystical output of the two mystics. It is clear that there is an interaction between these two streams, as appears in the works of the mystics of that era, especially the Jewish ones.

This paper seeks to study one aspect of the mystical interaction between the medieval Islamic and the Jewish mysticism which is the letters and their relation to existence through studying the works of Muhyiddin ibn Arabi and *Sefer Yetzirah* (The book of creation) which is one of the most important books of Kabbalah attributed to the Prophet Ibrahim. The study examines the points of convergence and divergence between *Sefer Yetzirah* and Ibn Arabi by studying several issues on both sides, including: the formative role of the letters, the nature of these letters, their order and their entities or corresponding ones. The study noticed that there are many points of convergence between Ibn Arabi and *Sefer Yetzirah*, as well as many points of difference.

The study concluded that the possibility of Ibn Arabi being influenced by *Sefer Yetzirah* is lacking for evidence, especially if we take into consideration that Ibn Arabi relayed on Quran and prophet traditions to support his thoughts. Besides, there is no decisive historical evidence for this claim.

**Keywords:** Arabic Language, Sufism, Kabbalah, *Sefer Yetzirah*, Muhyiddin Ibn Arabi, 'Ilm al-Ḥurūf, Existence.

**Summary**

This study deals with the formative role of the letters between *Sefer Yetzirah* and Ibn Arabi. *Sefer Yetzirah*, which means the book of creation, is a book of great importance in the Qabalah. It talks about the role of the letters in creation. There is a controversy regarding its author and the year of its writing. It was unanimously agreed that this book was written before Ibn Arabi. The study was based on observing the similarities and differences in

this regard between this book and Ibn Arabi. The study, also, examined the points of convergence and divergence between *Sefer Yetzirah* and Ibn Arabi by studying several issues on both sides, including: the formative role of the letters, the nature of these letters, their order and their entities or corresponding ones. The study in its final parts, also, tried to explain the probability of the influence of *Sefer Yetzirah* on Ibn Arabi works.

The study concludes that *Sefer Yetzirah* and Ibn Arabi agreed on that the letters have a formative role and all of the creation and its details have emerged from formative letters. However, Ibn Arabi combines the formative and the symmetrical with the existence, humans, and the divine self, qualities, actions and angles and demons. As for the letters and their nature, the two parties vary. *Sefer Yetzirah* depends on the consonants for the formative role, but it doesn't adhere to the alphabetical and auditory order from which the articulation takes place in. On the other hand, *Sefer Yetzirah* classifies them into three sections: three mother letters, seven double letters, which they are seven written letters represent fourteen different sounds, and twelve simple letters. However, Ibn Arabi depends on the Arabic letters (consonants and vowels) in terms of their phonetics, names and orthography, being voiced and voiceless, whether the letter was single, inflectional or a pronoun and its context in the Quranic text. As for the order, Ibn Arabi basically depends on in his division of the places of the articulation in a way corresponds with their existential parallels, abstract and concrete meanings. The closer we get to the concrete, the closer the corresponding letter will be to the lips. The further we get to the abstract, (absolute imagination realm), the closer the corresponding letters will be to the larynx. It is worth mentioning that Ibn Arabi is, barely, has a similar point of view of *Sefer Yetzirah* in which the latter orders the letters according to their emergence from concrete to abstract. Nevertheless, they were different regarding the place of the articulation and the emerged entities.

As for the nature of the formative role of the letter, *Sefer Yetzirah* sets general founding entities for each level of the letters and other restricted ones which was the same point of view of Ibn Arabi, but the latter dwells on dealing with the restricted founding entities and speaks concisely about the general formative letters.

The general founding entities in the book of the creation are air, water, fire of the mother letters, abstract values and general directions of the double letters, and tangible values and restricted directions of the simple letters. Ibn Arabi agrees with this structure in dealing with the "imperative be" (*kun*)

which are not only almost similar to the mother letters in *Sefer Yetzirah*, but also its entities include abstract and tangible values which are similar to the seven double letters and the twelve seven letters of *Sefer Yetzirah*. Moreover, he writes in details regarding the rest of the letters in terms of their role in creation as he does with the three letters. The letters in general for Ibn Arabi represents existential parallels, not letters of creation, which is completely different from the book of the creation in which the latter deals with great balance with all letters and considers them all letters of creation.

The restricted founding entities of the letters in *Sefer Yetzirah* include the entities that are divided in three divisions and they are: the universe, the year (time) and the climate, and the body of the male and the female. Ibn Arabi's works covers vaster and more detailed aspects of this subject with more reasonable explanations.

The study concludes that the possibility of Ibn Arabi being influenced by *Sefer Yetzirah* is unsubstantiated, especially if we take into consideration that Ibn Arabi relayed on Quran and prophet traditions to support his thoughts. Besides, there is no decisive historical evidence for this claim.

### ملخص

شهد العالم المسلم في القرون الوسطى نشاطا لافتا للتصوف الإسلامي واليهودي. وقد انعكس هذا الاشتراك الجيوتاريخي والإبستمولوجي على النتاج الصوفي لهما، فظهر جليا وجود تأثير بين هذين التيارين كما يبدو في أعمال المتصوفين في تلك الحقبة، خاصة المتصوفين اليهود.

وتسعى هذه الورقة إلى دراسة إحدى مظاهر التأثير العرفان الإسلامي واليهودي القروسطي، وهي مسألة الحروف وعلاقتها بالوجود من خلال دراسة أبرز من تناوّلها لدى الطرفين وهما محيي الدين بن عربي (٦٥١١-١٢٠١م) في مؤلفاته، وسفر يتسراه (كتاب الخلق) أحد أهم كتب القبالة المنسوب للنبي إبراهيم. وقامت الدراسة على رصد نقاط الالتقاء والاختلاف بين هذا السفر وابن عربي وذلك بدراسة عدة مسائل لدى الطرفين شملت: الدور التكويني للحروف، وماهية هذه الحروف، وترتيبها، والموجودات المنبثقة عنها أو التي تناظرها، وانتهاء بمحاولة تفسير احتمالية تأثير ابن عربي بسفر يتسراه. وقد لوحظ وجود العديد من نقاط التلاقي بين ابن عربي وسفر يتسراه، وكذلك العديد من نقاط الاختلاف.

وتوصلت الدراسة إلى أن احتمالية تأثير ابن عربي بسفر يتسراه احتمالية تفتقر إلى الدليل؛ لاعتماد ابن عربي غالبا على الكتاب والسنة لتدعيم طروحاته، فضلا عن عدم وجود مصدر تاريخي يؤكد اطلاع ابن عربي على هذا السفر قراءة أو سماعا.

الكلمات المفتاحية: القبالة، التصوف، سفر يتسراه، محيي الدين بن عربي، علم الحروف، الوجود.



## Öz

Müslüman dünya orta çağda İslam ve Yahudi tasavvufunda dikkat çekici faaliyetlere tanık olmuştur. Bu tarihî, coğrafi ve epistemolojik ortaklık, İslam ve Yahudi tasavvufuna bir çok ürünün ortaya çıkması olarak yansımıştır. Bu dönemdeki mistiklerin, özellikle Yahudi mistikleri, çalışmalarına bakıldığında, Müslüman mistikler ve Yahudi mistikleri arasında bir etkileşimin olduğu açıkça görülmektedir.

Bu çalışma orta çağdaki İslam ve Yahudi mistikleri arasındaki etkileşiminin açık göstergelerinden birisi olan harfler ve varlık mistikleri ilişkisini her iki kesimin ortaya koyduğu belli başlı çalışmalardan yararlanmak sureti ile incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmaya dair temel alınan eserler, İslam dünyasının seçkin şahsiyetlerinden İbnü'l-Arabî (1156- 1240) ve te'lifâtı, Yahudi dünyasından da, Kabbâla'nın en önemli kitaplarından birisi olan ve İbrahim'e (a.s) atfedilen *Sefer Yetzirah* (Yaratılış Kitabı)'dır. Çalışmamız İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle *Sefer Yetzirah'ı* karşılaştırarak onlar arasındaki benzer ve farklı yönleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. İncelememizde iki tarafın harflerin mahiyeti, sıralanması, harflerden ortaya çıkan veya harflerle uyumlu olarak meydana gelen varlıklar hakkındaki görüşleri ve son olarak ta *Sefer Yetzirah'ın* İbnü'l-Arabî üzerindeki muhtemel etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Nihayetinde çalışmada İbnü'l-Arabî ile *Sefer Yetzirah* arasındaki ortak ve farklı yönler bulunduğu sonucuna varılmıştır.

Yapılan incelemeler neticesinde İbnü'l-Arabî görüşlerini genellikle kitap ve sünnet ile temellendirdiğinden, onun *Sefer Yetzirah'dan* etkilenme olasılığı ispata muhtaç bir mesele olduğu görülmüştür. Zaten İbnü'l-Arabî'nin *Sefer Yetzirah* isimli eserden haberdar olduğunu gösteren ne yazılı ne de sözlü bir delil yoktur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Tasavvuf, Kabbâla, *Sefer Yetzirah*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İlmü'l-Hurûf, Varlık.

## مقدمة

يبدو واضحا في التراثين الصوفيين الإسلامي واليهودي حضور آثار للعديد من الفلاسفات والتيارات الباطنية السابقة كالغنوصية والهلينستية والأفلاطونية المحدثة والأديان الفارسية. ولا ريب أن الاشتراك الجغرافي والتوحيدى الإبراهيمي والاشترك في مرجعيات أبستمولوجية بين التصوف اليهودي والإسلامي كان عاملا حاسما في وجود التأثير والتأثير بين الطرفين. لا سيما في العصور الوسطى التي شهدت حضورا بارزا في التصوف الإسلامي والتصوف اليهودي في البلاد الإسلامية ولعل وجود اليهود كأقلية دينية داخل المجتمع المسلم كان من شأنه ألا يكون تأثير التصوف اليهودي في التصوف الإسلامي كبيرا، وفي حال وجوده كان لا يُصرح به ؛ لما قد يستجلبه ذلك على

صاحبه من انتقاد وماأخذ، في حين إن العكس ممكن، خاصة أن هذا الأمر من شأنه أن يجعل هذه الأقلية أكثر تقبلاً في المجتمع المسلم. وهناك العديد من الدراسات التي رصدت تأثير التصوف والأدب اليهودي القروسطي بالتصوف الإسلامي ولعل أبرزها كتاب الحاخام إبراهيم بن موسى بن ميمون (٦٨١١-٧٣٢١م) فتوحات الزمان وهو مكتوب باليهودية العربية (أي بلغة عربية ولكن بأبجدية عبرية) الذي يظهر فيه بوضوح تأثير صاحبه بكتاب الفتوحات المكية لابن عربي، إضافة إلى أنه حافل بالمصطلحات الصوفية الإسلامية كالحال والمقام والكنمان والخلوة والصحبة والقرب والمشاهدة والفناء والبقاء...<sup>208</sup> يضاف إلى ذلك عمل مهم وجد في جنيزة القاهرة والجنيزة هي عبارة عن مقبرة للنصوص الدينية أو التي تحتوي نصوصاً دينية فلا يجوز إتلافها فيتم دفنها، وهذا العمل اسمه إلى ما بين ٠٠٤١-٠٠٦١. وهو حافل بأفكار السهروردي (٤٥١١-١٩١١م) وأبي نصر السراج (ت ٨٨٩م) والغزالي (١١١١-٨٥٠١م) وقد وجد في جنيزة القاهرة قصيدة منسوبة للغزالي<sup>211</sup>، ونسخ أخرى لبعض قصائد أبي منصور الحلاج (٨٥٨-٢٢٩م)<sup>212</sup> مكتوبة باليهودية العربية.

وتتناول هذه الدراسة مسألة الدور التكويني للحروف بين سفر يتسراه ספר יצירה تاريخه غير محدد لكن من الثابت أنه سابق لابن عربي كما هو موضح في تحرير هذا السفر في متن البحث) وابن عربي (٦٥١١-١٠٤٢١م)<sup>213</sup> وهو موضوع لم يُتناول بذات القدر من التفصيل في الأدبيات الصوفية والإسلامية الأخرى كما تناوله ابن عربي وكما كان الموضوع المحوري لسفر يتسراه<sup>214</sup>. ويقتضي ذلك التعريف بسفر يتسراه ابتداءً، ومن ثم رصد نقاط الالتقاء والاختلاف بين

<sup>208</sup> James W. Morris, "...Except His Face: The Political and Aesthetic Dimensions of Ibn 'Arabi's Legacy", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 23 (1998):91.

<sup>209</sup> Franz Rosenthal, "A Judaeo-Arabic Work Under Şûfic Influence", *Hebrew Union College Annual* 15 (1940): 436.

<sup>210</sup> Rosenthal, "A Judaeo-Arabic Work Under Şûfic Influence", 441.

<sup>211</sup> See. Hartwig Hirschfeld, "A Hebraeo-Sufic Poem". *Journal of the American Oriental Society*, 49 (1929): 168-173; Alois R. Nykl - Martin Sprengling, "A Hebrew-Sufic Poem", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 46/ 3 (1930): 203-204.

<sup>212</sup> Hartwig Hirschfeld, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge", *The Jewish Quarterly Review*, 15/ 2 (1903): 176-7, 180-1. For more exaples see. Ronald Kiener, "Ibn al-'Arabi and the Qabbalah: A Study of Thirteenth-Century Iberian Mysticism", *Studies in Mystical Literature* 2/2 (1982): 26-52.

<sup>213</sup> هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدي بن حاتم من قبيلة طي. يكنى أبا بكر ويلقب بمحبي الدين، ويعرف بالحاتمي وبابن عربي لدى أهل المشرق؛ تقريباً بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي. ولد يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسائة وستين هجرية (71/رمضان/065 هـ) الموافق للثامن والعشرين من تموز يولييه سنة ألف ومئة وخمس وستين ميلادية (82/تموز/0611م) في مدينة (مرسية) بالأندلس، وتوفي في دمشق في 82 ربيع الثاني من سنة 836هـ الموافق 61 تشرين الثاني/نوفمبر من سنة 0421م. وهو من أبرز أعلام التصوف والفلسفة الإسلامية. للاستزادة انظر: Asin M. Palacios, *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madhhabuhu*, trans. Abd al-Rahman: Badawat al- (Kuwait: Wakalat al-Matbuat, 1979).

<sup>214</sup> يعد علم الحروف من المباحث التي صنف فيها كم كبير من المؤلفات. وقد أحصى حاجي جليبي في علم الحروف والأسماء ما يزيد على مئتين مصنف، انظر: Mustafa Haji Khalifah, *Kashf az-Zun'un 'an 'asāmī 'l-Kutub wa'l-funūn*, 2 Vol, Ed. Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, (Beirut: Dāru Ihvā'it-Turāthi'l- Arabi, w.d), 1/650-662. وتجدد الإشارة إلى ظهور حركة صوفية بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر عرفت بالحروفية، وتأسست على يد فضل الله نعيمى الاسترأبادي، وهي حركة صوفية رأت أن الحروف هي مجلى الحقيقة الإلهية وليست الإنسان الكامل بتجلياتها العيضية كما هو الحال عند غيرها من الحركات الصوفية، Richard

هذا السفر وابن عربي وذلك بدراسة عدة مسائل لدى الطرفين تشمل: الدور التكويني للحروف، وماهية الحروف ذات الدور التكويني، وترتيبها، والموجودات المنبثقة عنها أو التي تناظرها، وانتهاء بمحاولة تفسير تأثر ابن عربي بسفر يتسراه – إن وجد –

## 1. سفر يتسراه ספר יצירה

سفر يتسراه (ويُعني سفر التكوين أو الخلق) هو أحد النصوص التأسيسية للقبلاية اليهودية، وهو كتاب يتحدث عن نشأة الكون من خلال الربط بين الحروف العبرية والوجود. وقد بقي مؤلف هذا الكتاب وتاريخ كتابته أمراً غير محسوم حتى الآن. فهناك من نسبته إلى النبي إبراهيم بحيث كان وحياً إلهياً استناداً إلى فقرة وردت في هذا الكتاب هي: “ووضع على لسانه [يقصد إبراهيم] حروف التوراة الاثنتين والعشرين، وكشف له سره، وأغرقها بالماء، وأغرقها بالنار، وهزّها في الهواء، وأضاءها في السبعة، وقادها في الأبراج الاثني عشر” (يتسراه ٦:٧). وفي الواقع فإن العديد من المخطوطات القديمة لهذا الكتيب كانت تضع عنواناً فرعياً له هو «حروف أبينا إبراهيم المسمى سفر يتسراه». وهناك من نسبته إلى الحاخام عكيفا (٥٠٥-٥٣١ م) غير أن هذا الرأي لم يكن مشهوراً، والشائع أن الحاخام عكيفا قام بصياغته فقط وأن أصل الكتاب يعود للنبي إبراهيم<sup>215</sup>. وكما هو الحال مع العديد من النصوص القديمة التي تم نسخها من مخطوطة إلى أخرى، فإن سفر يتسراه موجود اليوم في إصدارات متعددة. وهذا ما يحدث في كثير من الأحيان مع النصوص المكتوبة بخط اليد، حيث تصبح الملاحظات الهامشية في إصدار واحد نصّاً في النسخة التالية التي يتم إنتاجها وبهذا تعدد نسخ المخطوط الواحد. وهناك ثلاث نسخ أساسية لهذا المخطوط: (١) النسخة القصيرة (٢) النسخة الطويلة (٣) نسخة سعديا جاؤون (٢٨٨-٢٤٩ م)<sup>216</sup>. النسخة القصيرة تقع تقريباً في ٠.٣١ كلمة والنسخة الطويلة تشتمل على النسخة القصيرة بالإضافة إلى شروحات وتعليقات وهي ضعف الأولى في الطول وتاريخ هاتان النسختان غير محدد بالضبط لكن لوحظ وجودهما في القرن الثالث عشر. أما نسخة سعديا فأنجزت في القرن العاشر. والنسخ الثلاثة متشابهة إلى حد كبير. وسيعتمد الباحث في المقارنة على نسخة سعديا كونها الأقرب زمانياً لابن عربي وفي حال وجود اختلاف بينها وبين النسخ الأخرى سيتم الإشارة إليه.

## 2. الحروف ودورها التكويني بين سفر يتسراه وابن عربي

يصرح سفر يتسراه بأن الحروف العبرية الاثنتين والعشرين هي الأساس الذي خلق منه كل شيء كان أو سيكون، إذ يقول: “اثنان وعشرون حرفاً رقمهم [بمعنى شكلهم] ولفظهم وجمع بينهم وقابل بينهم وخلق من خلاصهم كل شيء كان وكل شيء مصيره أن يكون”. (يتسراه ٢:٢). في المقابل فإن ابن عربي يجمع بين اللغة كعنصر تكويني للوجود (وهو الأمر المختص بالحروف المشكلة للأمر التكويني «كُنْ»)، واللغة ككيان مواز للوجود، بل هي أيضاً موازية للأسماء الإلهية والمراتب

Frye; William Bayne Fisher, *The Cambridge History of Iran*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 624.

<sup>215</sup> Christopher P. Benton, “An Introduction to the Sefer Yetzirah”, *The Maqom Journal for Studies in Rabbinic Literature* 7 (2004). <http://www.maqom.com/journal/paper14.pdf>.

<sup>216</sup> \* هو سعيد بن يوسف الفيومي ولد في فيوم مصر عام 288 م وانتحل إلى طبريا وأقام فيها 4 سنوات، ثم سافر إلى بغداد ثم إلى حلب ثم انتهى به المطاف مرة أخرى في بغداد حيث أصبح رئيساً لمدرسة سورا، وهي من أهم المدارس اليهودية في العصور الإسلامية كافة. وتوفي في بغداد عام 249 م. للاستزادة انظر: Henry Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1921).

العرفانية، والملائكة والجن والإنسان<sup>217</sup>. ويتضح الدور التكويني للغة في تصور ابن عربي في أنه يرى أن الإيجاد كله مرتبط بالأمر الإلهي اللغوي «كُنْ» استناداً للآية القرآنية ((إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)) [يس: ٢٨]. ويشير ابن عربي في موضع آخر إلى أن كل الموجودات ومن ضمنها الإنسان في زمن وجودهم في مرتبة الأعيان الثابتة حيث الوجود كله مجموع دون تمايز بين مراتبه وعناصره كانت الموجودات حروفاً لم تُثقل أي لم تنتقل من الحق إلى الخلق، ولما كانت الموجودات في مرتبة الأعيان الثابتة التي هي جزء من عالم الخيال المطلق، والأقرب إلى الحق من الخلق، فقد كانت هذه الموجودات حروفاً عاليات. يقول ابن عربي:

كُنَّا حُرُوفًا عَالِيَاتٍ لَمْ تُثَقَّلْ      مُتَعَلِّقَاتٍ فِي ذُرَا أَعْلَى الْقُلُوبِ  
أَنَا أَنْتَ فِيهِ وَنَحْنُ أَنْتَ وَأَنْتَ هُوَ      وَالْكُلُّ فِي هُوَ هُوَ فَسَلَّ عَمَّنْ  
وَصَلَّ<sup>218</sup>

أما اللغة بوصفها كيانا موازيا للوجود في نظر ابن عربي فإنها تستند إلى نظريته الأساس أي نظرية وحدة الوجود، فكل الوجود في الجوهر واحد غير أنه مختلف ومتعدد في الظاهر. من هنا فإن اللغة والوجود أمر واحد من حيث الحقيقة الباطنة، إلا أن تجليات هذا الباطن تختلف بين اللغة والوجود. فاللغة تجلٍ للحقيقة باللفظ والخط، والوجود تجلٍ للحقيقة بالرقوم. وبالمقاييس المنطقية، يكون الوجود لغة مرقومة واللغة وجودا مسطورا. يقول ابن عربي: ”والوجود كتاب مرقوم يشهده المقربون، ويجعله من ليس بمقرب“<sup>219</sup>.

ومن تركيب هذه الحروف مع بعضها البعض ينتج ما لا حصر له من الكلمات أي ما لا حصر له من الموجودات وهذه الفكرة يلتقي بها سفر يتسراه وابن عربي، إذ يرد في سفر يتسراه في هذا الشأن ”حجران بنيا بيتين، وثلاثة حجارة بنت ستة بيوت، وأربعة حجارة بنت أربعة وعشرين بيتا، وخمسة حجارة بنت مئة وعشرين بيتا، وستة حجارة بنت سبعمئة وعشرين بيتا، وسبعة حجارة بنت خمسة آلاف وأربعين بيتا. ومن هنا انطلق وفكر بما لا يعجز اللسان عن نطقه والأذن عن سماعه“ (يتسراه ٤:٠١).

أما ابن عربي فيعبر عن هذه الفكرة في تفسيره للآيتين: ((وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ مِثْلُهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ)) [سورة لقمان: ٧٢]، وقوله تعالى: ((قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا)) [سورة الكهف: ٩٠:٢٢٠]. فاللغة تتكون من حروف ومن الحروف توجد الكلمات ومن الكلمات

<sup>217</sup> See. Saed Khamisi, *Ar- Ramziyya wa't- Ta'wil fi Falsafati Ibn 'Arabî As- Sûfiyya*, PhD thesis (The University of Mentouri, Constantine, Algeria. 2005), 110-127.

<sup>218</sup> Ahmed Khayri, *'izâlatu'sh- Shubuhât 'an Qawli'l- Ustâth Kunâ Hurûfan 'âliyât*, (Cairo: As-Sa'âda press. 1370 AH), 35.

<sup>219</sup> Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 4 Vol. (Beirut: Dâr Sâdir. W.date. a copy of Dâru'l- Kutubi'l- 'arabiyya's edition in Egypt. 1329 AH), 2/104.

<sup>220</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/57.

توجد التراكيب ومن التراكيب توجد المتون والنصوص، أو وفق ابن عربي فإن الحروف تكون الكلم ومن الكلم يكون الكلام<sup>221</sup>.

ويتبين مما سبق توافق سفر يتسراه وابن عربي طروحاتهما تجاه الحروف من حيث دورها التكويني، ويجمع ابن عربي إلى جانب هذا الدور للحروف بعدا آخر هو أن الحروف كينونات تناظر الوجود والإنسان بل والذات والأسماء والصفات والأفعال الإلهية، والملائكة والجن.

### 3. ماهية الحروف التي انبثق عنها الوجود بين سفر يتسراه وابن عربي

عندما يتم تناول الحروف ودورها الأنطولوجي في سفر يتسراه وفكر ابن عربي فمن المتوقع أن تكون الحروف المعتمدة في هذه الطروحات حروف اللغتين المقدستين في الديانتين اليهودية والإسلامية أي العبرية والعربية. فلا عجب إذن أن يكون الدور التكويني للحروف في سفر يتسراه مرتبطا بالحروف العبرية كيف لا وهي حروف التوراة، بل إن العديد من الأدبيات اليهودية وحتى المسيحية كانت تعتبر اللغة العبرية هي اللغة الإلهية وأصل اللغات البشرية<sup>222</sup>. في المقابل يصرح ابن عربي بأن الدور الأنطولوجي للحروف لا يكون إلا للحروف العربية التي منها أيضا أسماء الله الحسنى التي تلعب دورا أنطولوجيا موازيا للحروف. يقول: ” إن عدد المقامات وأسرار كل اسم بقدر ما لحروفه من العدد. ولا يعتبر فيه إلا اللفظ العربي القرشي لأنه لفظ أهل الجنة، سواء أكان أصلا وهو البناء أو فرعا وهو الإعراب. وغير العربي والمعرب لا يلتفت إليه. وهو قولهم لكل موجود من اسمه نصيب“<sup>223</sup>. فهذا القول يوضح ارتباط الحروف بالوجود من جهة، ومن جهة أخرى يبرر اعتماد ابن عربي على الحروف العربية لموازاتها بالموجودات دون الالتفات لغيرها من الحروف الأعجمية؛ معللا ذلك بأن اللغة العربية هي لغة أهل الجنة.

يضاف إلى ذلك فرق آخر أن سفر يتسراه يتعاطى مع الحروف الأبجدية الصامتة فقط بصفتها كينونات أنطولوجية ولم تكن هناك أي إشارة إلى الصوائت. في حين إن ابن عربي يتجاوز هذا الحد إلى قضايا أخرى متعلقة بالحروف، مثل الجهر والهمس فالحروف المجهورة تناظر عالم الظاهر والمهموسة تناظر عالم الباطن، فضلا عن تناظرها مع مراتب الإنسان العرفانية<sup>224</sup>، وأيضاً الحروف في حال كانت علامات إعرابية أو ضمائر، أو الحروف من حيث موضعها في القرآن كما سنفصل ذلك عند الحديث عن الحروف وتناظرها مع الإنسان، كما أن ابن عربي يعنى بالصوائت الطويلة والقصيرة ودورها التكويني وتناظرها بل إن الصوائت لدى ابن عربي تناظر تجليات رفيعة فهي تارة تناظر الذات والصفات والأفعال الإلهية، وتارة أخرى تناظر الروح والنفس والجسم في الإنسان<sup>225</sup>. علاوة على ذلك فإن ابن عربي يعنى بشكل الحرف ويقيم تناظرا بين طريقة رسم الحرف وما يوازيه من كينونات وجودية. فمثلا حروف الألف والذال والراء والزاي والواو تقبل الاتصال كتابيا بما

<sup>221</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabî, *Kitâbu'l- Mabâdi' wal- Gayât fi Ma'âni'l- Hurûfi wal- Âyât wa Kitâbu'l- 'aqdi'l- Manzûm Fimâ tahwîl'l- Hurûfu mina'l- Khawassi wal- 'ulûm*, Ed. Saeed Abdulfattah. (Beirut: Dârul- Kutubi'l- 'ilmiyya. 2006), 39.

<sup>222</sup> William Smith, "Hebrew Language," *Smith's Bible Dictionary*, (Philadelphia: Universal Book and Bible House; Teachers edition, 1948), 238.

<sup>223</sup> Muhyiddîn. Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 14 Vol .Ed. Osman Yahya, (Egypt: Supreme Council of Culture in Cooperation with Institute of Graduate Studies of the Sorbonne University, General Egyptian Book Organization. 1958), 2/109.

<sup>224</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Osman Yahya), 1/79-80.

<sup>225</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 2/122-123; 394-395.

قبلها، ولا تقبل الاتصال بما بعدها، فهي بذلك تناظر مرتبة أهل الفناء كالبسطامي والحلاج وغيرهما ممن اتصلوا بالحق تعالى وانقطعوا عن العالم. كما تناظر الملائكة الكروبيين الهائمين في الحق فانشغلوا به عمن سواه وانقطعوا عن العالم. أما الألف في مبتدأ الكلام فتناظر مقام الأحذية التي لا تتعلق ولا يُتعلق بها، تماما كالألف في مبتدأ الكلام لا ترتبط كتابة بم قبلها من الحروف ولا بعدها<sup>226</sup>. كما أن الألف كتابيا هي خط مستقيم والخط هو أصل كل كتابة فكانت الألف أصلا لكل الحروف، تماما كما أن نطقها هو امتداد في النفس فكانت أصل كل الحروف لفظيا وخطيا. كما يقيم ابن عربي تناظرا بين النون والصاد والضاد من حيث الشكل الكتابي والإنسان. فالنون مثلا عبارة عن نصف دائرة فوقها نقطة. وبالرجوع إلى التصور الذي يتبناه ابن عربي عن الوجود فإنه يشبه الدائرة، والنون نصف دائرة سفلي نصفها محذوف، فكأن النصف المحذوف هو الوجود الباطني، والنصف المثبت هو الوجود الظاهري مثل الإنسان الذي ينتمي من حيث خلقته إلى عالم الظاهر. أما النقطة فوق النون فهي مركز الدائرة أي دائرة الوجود، ويفترض ابن عربي وجود ألف بين طرفي النون بحيث تشكل قطرا للدائرة تكون نقطة النون مركزها. وهذه الألف بحسب ابن عربي غير ظاهرة ما دام الإنسان في عالم الظاهر. فإذا استقامت هذه الألف أو «قامت من رقدتها» بحسب تعبير ابن عربي فإنها ستشكل امتدادا في طرف النون الأيمن بحيث تصبح النون حرف لام. أما إذا شطرننا النون إلى نصفين فإن نصفها يكون حرف الزاي. بهذا فإن النون من حيث رمزيتها للإنسان تتضمن حروف كلمة (أزل) وهي صفة الحق تعالى وهي الحروف التي توازي الحضرة الإلهية. فإذا كان الأزل مثنيا في حق الله فإنه باطن في حق الإنسان. وتنسحب هذه الحقائق على الصاد والضاد بشكل أكثر وضوحا كون الدائرة فيهما أقرب إلى التمام من حيث شكلهما الكتابي<sup>227</sup>.

وبناء على ما تقدم فإن الحروف ذات الوظيفة التكوينية في سفر يتسراه هي حروف الأجدية العبرية الصامتة، أما لدى ابن عربي فهي الحروف العربية الصامتة والصائتة صوتا واسما وكتابة وهمسا وجهرا، وفي حال كانت حروفا مفردة أو علامات إعرابية أو ضمائر، ومن حيث موضعها في النص القرآني.

#### 4. ترتيب الحروف في العملية التكوينية بين سفر يتسراه وابن عربي

يتفق ابن عربي مع سفر يتسراه في أن الحروف هي ناتجة عن تشكيل الهواء الخارج مع النفس، فجاء في سفر يتسراه: "بواسطة الهواء شكل ونطق الحروف الاثنتين وعشرين المشكلة للوجود: ثلاث منها أمهات، وسبعة منها مثنوية واثنا عشر حرفا بسيطا" (يتسراه 1: 101). ويقول ابن عربي في نسبته لعلم الحروف لعيسى بن مريم: «اعلم أيديك الله أن العلم العيسوي هو علم الحروف، ولهذا أعطي النفخ، وهو الهواء الخارج من تجويف القلب، الذي هو روح الحياة. فإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى فم الجسد سمي مواضع انقطاعه حروفا، فظهرت أعيان الحروف...»<sup>228</sup>. ومع اتفاقهما في هذه الجزئية فإنهما يختلفان في ترتيب الحروف في العملية التكوينية.

فسفر يتسراه يقسم الحروف العبرية من حيث دورها التكويني إلى ثلاثة أقسام دون التزام بالترتيب الأبجدي، ولا حتى الترتيب الصوتي من حيث المخرج، مع أنه يفصل في موضع الترتيب

<sup>226</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 2/591.

<sup>227</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/53-54.

<sup>228</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/168.

الصوتي للحروف من حيث المخرج لكن بمعزل عن أي دور للمخرج بطبيعة الكينونات المنبثقة الحروف (يتسراه ٢:٣) وجاء التقسيم وفق ما يلي:

i. ثلاثة حروف أمهات: ألف (ʾ) وميم (m) وشين (š) (يتسراه ٢:١)

ii. سبعة حروف مثنوية: بيت (b) وجيمل (g) ودالت (d) وكاف (k) وبي المهموسة (p) وريش (r) وتاو (t) وتمثل كل منها صوتان: بيت (b) وفيت (v)، جيمل (g) وغيمل (d̄) ، دالت (d) وذالت (ḏ)، كاف (k) وخاف (x) ، بي المهموسة (p) وفي (f)، وريش (r) ورغيش (r̄) (الراء الفرنسية) (k) ، وتاو (t) وتاو (θ). (يتسراه ٤:١) <sup>229\*\*</sup>.

iii. اثنا عشر حرفا بسيطا: هيه (h) ، وواو (w) ، وزين (z) ، وحيث (ḥ) وطيط (ṭ) ، ويود (j) ، ولامد (l) ، ونون (n) ، وسامخ (s) ، وعين (ʿ) ، وتصادي (ṣ) ، وقوف (q). (يتسراه ٥:١).

ويلاحظ هنا أن الجانب الصوتي للحروف لم يلق له بال إلا في قسم الحروف المثنوية، حيث يتشكل هذا القسم من سبعة حروف لكل حرف منها مقابلا صوتيان.

أما ابن عربي فيضع ترتيبات وتقسيمات عديدة للحروف وتناظراتها الوجودية غير أن الناظم لكل هذه الترتيبات هو مخارج الحروف. إذ يعتمد ابن عربي في تقسيمه للحروف من حيث صلتها بمراتب الوجود على ترتيبها من حيث المخرج، ابتداء من أقصى الحلق وانتهاء بالشفيتين. ولما كان عالم الخيال المطلق أقصى مراتب الوجود لطافة وتجريدا وباطنا، فقد جعله ابن عربي موازيا للحروف الصائتة وهو ما سيتم تناوله لاحقا. أما الحروف الصائتة فإنها توازي أربعة عوامل وما تحتويه هذه العوامل من وسائل وجودية. والعالم الأربعة هي: عالم العظمة أو عالم الجبروت أو عالم الحق وبيوازيه حرفا: الهاء والهمزة، وعالم الملكوت أو العالم الأعلى أو عالم الأمر وتوازيه حروف: العين والحاء والغين والحاء، وعالم الجبروت أو العالم الوسيط أو عالم الخلق وتوازيه حروف: التاء والثاء والجيم والذال والذال والراء والزاي والطاء والكاف واللام والفاء والصاد والضاد والقاف والشين والباء الصحيحة، وعالم الملك والشهادة وتوازيه حروف: الباء والميم والواو شبه الصائتة <sup>٢٣٠</sup>. وكما أن بعض الوسائل الوجودية تلعب دورا برزخيا بين عالمين بحيث تكون نهاية عالم وبداية عالم آخر نجد في تقسيم ابن عربي للحروف فئة من الحروف التي تلعب هذه الدور البرزخي الانتقالي بين العوامل. فالعالم الممتزج بين عالم الشهادة والعالم الوسيط يناظره حرف الفاء <sup>٢٣١</sup> فمن حيث إنه من جانب صفته السننية يقابل حروف عالم الوسيط أو الملكوت، ومن حيث صفته الشفوية يناظر عالم الملك والشهادة. وأما العالم الممتزج الذي يلي ما تقدم فهو «امتزاج بين عالم الجبروت الوسيط وعالم الملكوت» <sup>٢٣٢</sup> ويمثله حرفا الكاف والقاف من حيث إنهما وسط من حيث مخرجهما بين حروف الحلق التي تمثل عالم الملكوت

<sup>229\*\*</sup> يميز بين هذه الأصوات باستخدام النقط وفق ما يلي: بيت (b) وفيت (v)، جيمل (g) وغيمل (d̄)، دالت (d) وذالت (ḏ) ، كاف (k) وخاف (x) ، بي (p) وفي (f)، ريش (r) ورغيش (r̄)، تاو (t) وتاو (θ). غير أن هذا النقط لا يظهر في الكتابة عادة شأنه في ذلك شأن الصوائت القصيرة في العربية.

<sup>230</sup> See. Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafatu't- Ta'wil*, (Beirut: Dâru't- Tanwîr lit- Tibâ'a wa'n- Nashr & Dâru'l- Wihda lit- Tibâ'a wa'n- Nashr. 1983), 305-306 ; Ibn 'Arabî. *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/58, 2/421-469, 395 & Khamisi. *Ar- Ramziyya wa't- Ta'wil*, 91-92.

<sup>231</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Osman Yahya), 1/261.

<sup>232</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Osman Yahya), 1/261.

وحروف وسط الفم التي تمثل العالم الوسيط. وهناك أيضا عالم الامتزاج الذي يجمع عالم الجبروت الأعظم و عالم الملكوت، ويمثله حرف الحاء الذي يقع بين حروف أقصى الحلق (الحنجرة) وهي الهاء والهمزة اللتان توازيان عالم الجبروت الأعظم، وحروف الحلق التي توازي عالم الملك والشهادة<sup>233</sup>.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحروف تتكرر لدى ابن عربي بحيث تمثلا تناظرا مع عدة موجودات ليس فقط من كينونات مختلفة وجوديا أو عرفانيا أو إنسانيا، بل أيضا من ذات الفعة ومرّد ذلك أن ابن عربي يرى أنّ الموجودات جميعا مرايا تتجلى فيها الأسماء الإلهية والحروف، وتختلف التجليات في المرآة باختلاف طبيعة المرآة لا باختلاف ما هو مائل أمامها.

وعلى الرغم من عدم التزام سفر يتسراه بالترتيب الصوتي للحروف من حيث المخرج، إلا أن الموجودات الأساسية (ونقول الأساسية لأنّ لكل قسم من الحروف في سفر يتسراه موجودات تفصيلية سنأتي على ذكرها) المتشكلة عن الحروف في مستوياتها الثلاثة تقترب من تقسيم ابن عربي، حيث إن الموجودات المنبثقة عن الحروف الأمهات الثلاث هي الآباء الذين خلق منهم كل شيء (يتسراه ٣:٢) ومنها خلقت ثلاثة عناصر طبيعية هي الهواء والماء والنار (يتسراه ٣:٤)، وهي المادة الرئيسية للخلق والتي انبثق عنها موجودات تفصيلية في المكان والزمان والإنسان كما سيفصل لاحقا، وكأن هذه الحروف هي جوهر الموجودات أو أصلها، في حين تمثل الموجودات الأساسية المنبثقة عن الحروف السبع المثنوية سبع مقابلات من القيم المعنوية إضافة إلى جهات ستة مجردة يتوسطها المعبد المقدس. أما الموجودات الأساسية المنبثقة عن الحروف الاثنتي عشرة البسيطة فتمثل أمورا حسية أو شعورية إضافة إلى جهات أكثر تفصيلا.

ويتضح مما سبق اعتماد سفر يتسراه ترتيب الحروف وفق الموجودات التي تنبثق عنها من اللطافة إلى الكثافة ومن التجريد إلى الحس. لكن دون وجود اتساق بين مخرج الحروف وطبيعة الكينونة المنبثقة عنها. أما ابن عربي فيعتمد في تقسيمه للحروف على مخارجها بصورة رئيسية بما يتسق مع تناظراتها الوجودية لطفًا وحسًا، فكلما اقتربنا إلى عالم الحس كانت تناظراته الحرفية أقرب إلى الشفتين، وكلما ابتعدنا نحو عالم الخيال المطلق كانت تناظراته الحرفية أقرب إلى الحنجرة وهكذا.

## 5. صلة الحروف بالوجود بين سفر يتسراه وابن عربي

يمكن القول إن سفر يتسراه يقسم صلة الحروف بالوجود وفق نمطين اثنين: الأول نمط عام يتعلق بالفعل الإيجادي الرئيس للحروف، أما النمط الثاني فهو نمط تفصيلي يشمل دور الحروف في الإيجاد في كلّ من: الكون، والسنة (الزمن) ومناخها، وجسد الذكر والأنثى (الإنسان). وهو ذات الأمر لدى ابن عربي غير أن ابن عربي أكثر استفاضة وتفصيلا في مسألة الحروف، وليس أدل على ذلك ما قاله ابن عربي عن أحد فصوله المتعلقة بعلم الحروف أنه يتضمن ٤٥٣. مسألة وتدرج تحت كل مسألة منها مسائل فرعية عديدة<sup>234</sup>. وفيما يلي بيان هذين النمطين بين سفر يتسراه وابن عربي.

### 5.1. النمط العام: حروف فعل الإيجاد الرئيس في سفر يتسراه وحروف الفعل

#### التكويني لدى ابن عربي

يشتمل كل مستوى من مستويات الحروف الثلاثة في سفر يتسراه على فعل إيجاديّ عام أو رئيس، فتمثل الحروف الأمهات في سفر يتسراه الدور التكويني الأساس للحروف، فكما يقول:

<sup>233</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Osman Yahya), 1/261.

<sup>234</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Osman Yahya), 1/77.



”ثلاثة حروف أمهات ألف ميم و شين وا هي المؤسسة، ومنها ولد الآباء الذين منهم خلق كل شيء“ (يتسراه ٣:٢). ولهذه الحروف الثلاثة ثلاثة موجودات رئيسة تمثل ثلاثة عناصر طبيعية الهواء، والماء، والنار (يتسراه ٧-٣-٩). أما الحروف المثنوية السبعة فموجوداتها الرئيسية قسما: قيم معنوية وجهات ستة مجردة يتوسطها المعبد المقدس الذي تقوم به. أما القيم المعنوية فهي: الحياة والسلام والحكمة والثراء والجمال والبذرة<sup>235</sup> والسيادة (يتسراه ٤:٨). ويستنتج ضمنا أن مقابلات هذه القيم المعنوية قد خلقت من نظائر هذه الحروف الصوتية وهذه القيم المعنوية هي: الموت والشر والحماقة والفقر والقبح والخراب والعبودية. أما الجهات فهي: فوق وأسفل وشرق وغرب وشمال وجنوب والمعبد المقدس يتوسطها ويركزها جميعا (يتسراه ٤:٤) ولم يفصل سفر يتسراه أي حرف أوجد أي جهة خلافا للقيم المعنوية. أما الحروف الاثنتي عشرة البسيطة فموجوداتها الرئيسية هي أمور حسية وشعورية وهي: الكلام والفكر والحركة والبصر والسمع والعمل والجماع والشم والنوم والغيظ والذوق والضحك (يتسراه ٥:٧). يضاف إلى ذلك اثنتا عشرة جهة تفصيلية وجدت عن هذه الحروف هي: الحد الشرقي العلوي، والحد الشرقي الشمالي، والحد الشرقي السفلي، والحد الجنوبي العلوي، والحد الجنوبي الشرقي، والحد الجنوبي السفلي، والحد الغربي العلوي، والحد الغربي الجنوبي، والحد الغربي السفلي، والحد الشمالي العلوي، والحد الشمالي الغربي، والحد الشمالي السفلي (يتسراه ٥:٢). ولم يفصل سفر يتسراه أي حرف أوجد أي جهة خلافا للأمر الحسية والشعورية التي حدد لكل منها حرفا خاصا اثبتت عنه. انظر الجدول رقم (١).

أما عند ابن عربي فهذه الجزئية أكثر إسهابا في مواضع وأكثر اقتضابا في مواضع أخرى، أما الإسهاب فيتمثل في أن مؤلفات ابن عربي تحفل بتناظرات الحروف التفصيلية مع الموجودات، وتجده أن الحرف ذاته له تناظرات في العديد من المراتب الوجودية لطافة وكثافة، فضلا عن أن ابن عربي ينزع إلى شرح وتفسير ربطه لكل حرف بالموجودات المنبثقة عنه أو التي يناظرها كما سنرى في الفقرة التالية، ولكن ثمة فرق بين التناظر والإيجاد كالفرق بين الأخوة والأبوة. أما الاقتضاب فيتمثل في تركيز ابن عربي على حروف التكوين الأساسية أي الحروف الموجدة للموجودات لا التي تناظرها، وهي الكاف والواو (يعتبر ابن عربي الضمة واوا خفية) والنون<sup>236</sup> المكونة لأمر التكوين (كُنْ) وهذا الطرح يقترب كثيرا من طرح سفر يتسراه المتعلق بالحروف الأمهات الثلاثة. فضلا عن ذلك فإن نقاش ابن عربي للأمر التكويني «كُنْ» يشتمل على العديد من الموجودات المعنوية والحسية والشعورية كالإرادة والقدرة والكمال والكفر والقول والعمل... وكل هذا نراه في حديثه عن الأمر التكويني «كُنْ». فوفق ابن عربي الوجود كله صادر عن الأمر الإلهي (كُنْ) يقول: «فإني نظرت إلى الكون وتكوينه، وإلى المكنون وتكوينه، فرأيت الكون كله شجرة، وأصل نورها من حبة (كُنْ) قد لقحت كاف الكونية بحبة ((نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ)) [الواقعة: ٧٥] فانعقد من ذلك البذر ثمرة ((إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ)) [القمر: ٩٤] وظهر من هذا غصنان أصلهما واحد، وهو الإرادة والقدرة فظهر من جوهر الكاف معنيان محتلفان، كاف الكمالية ((الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)) [المائدة: ٣] وكاف الكفرية ((فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ)) [البقرة: ٣٥٢] وظهر جوهر النون، نون النكرة ونون

235 \*\*\*وضع البذرة مقابل الخراب يوحي بأن معنى البذر هنا هو الخصوبة والنماء وليس البذرة بالمعنى الحسي المعهود.

236 حظيت النون باهتمام الكثير من المتصوفين وصنفوا فيها مؤلفات عدة. انظر مثلا: Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, *Şerh-i Nûnân*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, 297.7, 92b-93a; Birol Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, (Erzurum: Ertual Akademi, 2016), 109.

المعرفة فلما أبرزهم من (كُن) العدم على حكم مراد القدم، رشّ عليه من نوره...<sup>٢٣٧</sup> . ويقول: «فإذا نظرت إلى اختلاف أغصان شجرة الكون ونوع ثمارها، علمت أن أصل ذلك ناشئ من حبة (كُن)»<sup>٢٣٨</sup> . ويقول أيضا: «... فتمثلت شجرة [أي مثلت الكون بمثال شجرة] نبتت من حبة (كُن)، وكل ما يحدث في الكون من الحوادث، كالتقص والزيادة، والغيب والشهادة، والكفر والإيمان، وما تتمر من الأعمال وزكاة الأحوال، وما يظهر من أزهير القول، والتوق، والذوق، ولطائف المعارف، وما تورق به من قربات المقرين، ومقامات آل المتقين، ومنازلات الصديقين، ومناجاة العارفين، ومشاهدات المحبين، كل ذلك من ثمرها الذي أثمرته، وطلعها الذي أطلعته»<sup>٢٣٩</sup> .

وهذه الكلمة تناظر الوجود من حيث اشتغالها على الظاهر والباطن. فهي في الظاهر حرفان: كاف ونون يوزيان عالم الشهادة. وعالم الشهادة كسائر مراتب الوجود له وجهان: وجه باطن وآخر ظاهر. فالكاف هي الوجه الباطن لكلمة (كُن) اتساقا مع مخرجها الكائن في أقصى الحنك من ناحية الحلق، والنون هي الوجه الظاهر للعالم باعتبارها تمثل نصف دائرة الوجود الظاهر ولاعتبار مخرجها اللثوي المتقدم. وأما باطن هذه الكلمة فهو الواو التي حذفت واستعوض عنها بالضمم لالتقاء الساكنين نحويا، وحذفت الواو في نظر ابن عربي مرده إلى أن الواو تمثل الباطن الغيبي الإلهي الذي به تنتقل الموجودات من الباطن إلى الظاهر، أو لنقل من الكاف إلى النون من الناحية اللغوية؛ فهي حرف علة. والعلّة في تصور ابن عربي تعني السبب بخلاف منظور اللغويين الذي يرى حرف العلة بمعنى الضعف \*\*\*\*241.٢٤٠

وتتوازي كلمة (كُن) مع الأفلاك التسعة التي ينتج عن حركتها ما يحدث في الدنيا والآخرة. وهذا التوازي يقيمه ابن عربي بناء على تفكيك حروف الكلمة الثلاث إلى أسماء حروفها: كاف وواو ونون بحيث تكون كلمة (كُن) الثلاثية متضمنة لتسعة حروف توازي الأفلاك التسعة. وعليه فالكاف توازي الفلك الأطلس والنون توازي فلك البروج والواو الباطنة توازي توجه هذين البرجين على الأفلاك السبعة المتحركة التي ينتج عن حركتها كل ما يحدث في عالم الكون والاستحالة<sup>٢٤٢</sup> .

ويلاحظ مما تقدم أن سفر يتسراه يجعل لكل مستوى من الحروف موجودات تأسيسية عامة، ويتفق ابن عربي مع هذه البنية في تناوله لحروف الأمر التكويني الثلاثة «كُن» التي تقترب نوعا ما من الحروف الأمهات في سفر يتسراه، بل وتشمل ضمن موجوداتها قيما معنوية وحسية تقارب موجودات الحروف السبعة المثنوية، والحروف الاثني عشرة البسيطة في سفر يتسراه. غير أن ابن عربي بينما هو يسهب في الحديث عن هذه الحروف سواء من حيث صوتها أو رسمها أو اسمها، ويشرح ويفسر طروحاته، فإنه لا يفصل القول في باقي الحروف كما فعل مع هذه الحروف الثلاثة؛ كونه يخص هذه الحروف بفعل الإيجاد، أما الحروف إجمالا فهي تمثل تناظرات وجودية. وهذا خلافا لما

<sup>237</sup> Muhyiddîn Ibn 'Arabî. *Shajaratul-Kawn*, Ed. Riyâd Al- Abdullâh. (Beirut: Al-Markiz Al-'Arabî lil- Kitâb. 1984), 41-43.

<sup>238</sup> Ibn 'Arabî, *Shajaratul-Kawn*, 45.

<sup>239</sup> Ibn 'Arabî, *Shajaratul-Kawn*, 49.

<sup>240</sup> See. Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 2/331-332.

<sup>241</sup> \*\*\*\*يلاحظ وجود تنوع في مخارج حروف الأمر التكويني «كُن» حيث مخرج الكاف من سقف الحلق اللين ذو الموضع المتأخر، والنون اللثوية ذات الموضع المتوسط، والواو الشفوية ذات الموضع المتقدم، بحيث يمثل ذلك محاكاة لشمول الوجود ظاهره وباطنه. ويمكن مقابلة هذا بمخارج الحروف الأمهات في سفر يتسراه، حيث الألف ذات مخرج متأخر من الحجر، والشين ذات مخرج متوسط فهي طبقية، والميم شفوية.

<sup>242</sup> See. Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/169.

يطرحه سفر يتسراه الذي تناول هذه الجزئية في كل الحروف بتوازن واضح وباعتبار أن جميع الحروف هي حروف موحدة.

## 5.2. النمط التفصيلي للفعل التكويني للحروف بين سفر يتسراه وابن عربي

يشمل الفعل التكويني التفصيلي للحروف في سفر يتسراه على عدة مستويات تغطي الحروف بتقسماها الثلاثة: الثلاثة الأمهات، والسبعة المثنوية<sup>243\*\*\*\*</sup>، والاثنتي عشرة البسيطة، وهذه المستويات هي: الكون، والسنة (الزمن) ومناخها، وجسد الذكر والأنثى (الإنسان). وهي مستويات شملها وزاد عليها ابن عربي في تناوله للحروف وتناظراتها الوجودية.

### 5.2.1. الدور التكويني للحروف في الكون بين سفر يتسراه وابن عربي

يشير سفر يتسراه إلى أنه قد انبثق عن الحروف الأمهات الثلاثة ثلاثة عناصر هي: الهواء، والماء والنار، ومنها تشكلت السماوات والأرض والهواء القائم بينهما. وقد خلقت السماوات أولا من النار، وخلقت الأرض من الماء، وأما الهواء فكان المجال ما بين النار والماء (يتسراه ٤:٣). أما الحروف السبعة المثنوية فانبثق منها في الكون سبعة موجودات هي خمسة كواكب والشمس والقمر (يتسراه ٤:٨). يضاف إلى ذلك سبعة أكوان وسبع سماوات وسبع أرضين وسبعة بحار وسبعة أنهار وسبع صحارٍ والمعبد المقدس (يتسراه ٤:٩). وأما الحروف الاثنتي عشرة البسيطة فخلق منها في الكون اثني عشر موجودا هي البروج الاثنتي عشر (يتسراه ٥:٧). انظر الجدول رقم (١).

في المقابل يسهب ابن عربي كثيرا في رصد التناظرات الكونية للحروف، وقد أشرنا في المبحث رقم (٤) إلى تناظر العوالم الأربعة: عالم الحق، وعالم الملكوت، وعالم الجبروت، وعالم الشهادة، إضافة إلى العوالم الوسيطة بينها؛ مع الحروف من حيث مخارجها. وقد أقام ابن عربي تناظرا أكثر تفصيلا بين الحروف والمراتب الوجودية الفلكية إضافة إلى ما هو كائن فيها<sup>٢٤٤</sup>، كما ربط بين حروف العربية ومنازل القمر الثمانية والعشرين المقسمة إلى اثني عشر برجاً حيث تناظر كل برج حرفان وثلاث الحرف<sup>٢٤٥</sup>. انظر الجدول رقم (٢).

### 5.2.2. الدور التكويني للحروف في السنة (الزمن) ومناخها بين سفر يتسراه وابن عربي

تنوع مخلوقات الحروف في السنة في سفر يتسراه بين مناخ السنة، والتقسيمات الزمنية لها بين الشهر واليوم. ففيما يتعلق بالحروف الأمهات فقد خلق منها ثلاث حالات مناخية في السنة هي: الحرارة وهي مرتبطة بالنار، والبرودة وهي مرتبطة بالماء، والاعتدال وهو مرتبط بالهواء (يتسراه ٣:٥). أما الحروف السبعة المثنوية فخلق منها في السنة الأيام السبعة (يتسراه ٤:٨) يضاف إلى ذلك سبعة أسابيع، وسبع سنين، وسبع سنين سبتية، وسبعة يوبيلات<sup>246\*\*\*\*</sup> لكن لم يرد في السفر

243 \*\*\*\* من الالفت أن سفر يتسراه في تناوله للدور التكويني التفصيلي للحروف لم يشر إلى الثنائيات الصوتية للحروف السبعة المثنوية خلافا لما فعله في تناوله للدور التكويني العام أو التأسيسي للحروف.

244 Khamisi, *Ar- Ramziyya wa't- Ta'wil*, 108.

245 Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 2/440.

246 \*\*\*\* السنين السبعة هي السنة السبتية 77777 - Shmita حيث يزرع بنو إسرائيل الأرض لمدة ست سنوات ويجنون محاصيلهم ويتروكون الزراعة في السنة السابعة فضلا عن شروط أخرى متعلقة بهذه السنة كتحرير العبيد وإعفاء الديون [سفر اللاويين: 52: 7-1]، وسبع سنوات سبتية تساوي 94 سنة وتكون

تفصيل لتناظرات هذه الموجودات الزمانية. وأما الحروف الاثنتي عشرة البسيطة فخلق منها في السنة اثني عشر شهرا (يتسراه ٧:٥). انظر الجدول رقم (١) .

أما ارتباط الحروف بالسنة عند ابن عربي فيحضر فيه مناخ السنة والشهور بصورة غير مباشرة خلافا للأيام التي يشير إلى تناظرها بوضوح. فالزمن لدى ابن عربي مرتبط بحركة الفلك الأطلس وفلك المنازل والشمس والقمر التي تناظر حروفا. فعن حركة الكوكب الأطلس وجدت الأيام مجملة غير مفصلة، ثم تعينت الأيام بحركة الفلك الثاني وهو فلك المنازل. يقول ابن عربي: « ولما أدار الله هذه الأفلاك العلوية، وأوجد الأيام بالفلك الأول [الأطلس] وعينها بالفلك الثاني [فلك المنازل] الذي فيه الكواكب الثابتة للأبصار»<sup>247</sup>. والمقصود باليوم ههنا اليوم الناتج عن حركة الفلك الأطلس دورة كاملة، وليس اليوم الأرضي الناتج عن دوران الأرض حول الشمس والذي يتكون من ليل ونهار. لذا فابن عربي يقول بأن اليوم مرتبط بهذا الفلك أما الشمس فقد قسمت هذا اليوم بظهورها وغيبها إلى ليل ونهار<sup>248</sup>. وينتج عن حركة القمر في منازلها الثمانية والعشرين أيام الشهر<sup>249</sup>. أما المناخ فيمكن ربطه أيضا بالحروف بصورة غير مباشرة حيث يصنف ابن عربي الحروف إلى أربعة طبائع تتصف بها هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. انظر الجدول رقم (٣).

وبالنسبة لارتباط الحروف بالأيام يعين ابن عربي لكل يوم حرفاً يناظره: حيث تناظر النون يوم الأحد، والدادل يوم الاثنتين، واللام يوم الثلاثاء، والطاء يوم الأربعاء، والضاد يوم الخميس، والراء الجمعة، والياء يوم السبت<sup>250</sup>. انظر الجدول رقم (٢).

### 5.2.3. الدور التكويني للحروف في الإنسان بين سفر يتسراه وابن عربي

لا يستخدم سفر يتسراه مفردة الإنسان في تناوله لهذه المسألة إنما يستخدم بدل منها لفظ جسد الذكر والأنثى، غير أن التفاصيل المتعلقة بهذا اللفظ تكشف أنه يقصد جسد الإنسان لا الذكر والأنثى على الإطلاق. وفي الوقت الذي ينفرد فيه كل حرف من الحروف المثنوية والحروف البسيطة بعضو معين خلق منه دون التفات إذا ما كان هذا العضو في جسد الذكر أو الأنثى، تدخل الحروف الأمهات الثلاثة في ستة أشكال تركيبية لتناظر ثلاثة أقسام في جسد الذكر والأنثى. وإن كان مآل كل قسم في الذكر والأنثى إلى حرف واحد من الحروف الأمهات.

ففيما يتعلق بالحروف الأمهات فقد خلق منها الرأس والجسم النجمي جيفيا، والبطن في جسد الذكر والأنثى (يتسراه ٧:٣-٩). وأما الحروف السبعة المثنوية فخلق منها بوابات الجسد السبعة في الذكر والأنثى وهي: عينان، وأذنان وفم، ومنخرا الأنف (يتسراه ٧:٤). وأما الحروف الاثنتي عشرة البسيطة فخلق منها اثني عشر عضوا في جسد الذكر والأنثى هي: اليدان، والقدمان، والكليتان،

السنة الخمسون سنة البيوبيل وتنسحب عليها ذات شروط السنة السبئية [سفر اللاويين: 52: 31-8] وهكذا تستمر الدورة.

<sup>247</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/140.

<sup>248</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/140.

<sup>249</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 2/445.

<sup>250</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/155-156; 2/442, 445.

والصفراء، والأمعاء الدقيقة، والكبد، والبلعوم، والمعدة والطحال (يتسراه ٥:٦). انظر الجدول رقم (١).

في المقابل لم يلق ابن عربي كثير بال لتناظر الحروف مع الإنسان في بعده المادي أو الإنسان الحيوان كما يسميه، إنما كانت تناظراته للحروف مرتبطة بالإنسان الكامل، الذي هو حلقة الوصل بين الحق والخلق، ومراتبه العديدة. ذلك أن للحروف في نظر ابن عربي مراتب عرفانية كما للإنسان العارف مراتب عرفانية. ولما كان الإنسان العارف يتحصل على العلم اللدني من خلال معراج الصوفي في مراتب الوجود، فإن لكل عارف ما يوازيه من الحروف بحسب المرتبة الوجودية المعرفة التي يستطيع بلوغها في معراجه الصوفي المعرفي. والحروف - في تصور ابن عربي - من حيث حقيقتها الروحية أمة من الأمم عاقلة مدبرة. يقول ابن عربي: «واعلم أنه ما قسمنا هذه الحروف تقسيم من يعقل على طريق التجوز، بل ذلك على الحقيقة، فإن الحروف عندنا وعند أهل الكشف والإيمان - حروف اللفظ وحروف الرقم وحروف التخيل - أمة من جملة الأمم - لصورها أرواح مدبرة حية ناطقة تسبح الله بحمده طائفة ربما...»<sup>٢٥١</sup>. ويفترق ابن عربي عن سفر يتسراه في هذه المسألة في أمر آخر هو أنه لا يعتمد على الحروف في صورتها الأبجدية فقط، بل يعتمد على اعتبارات أخرى تشمل مخرج الحرف، واسمه، وموضعه في القرآن الكريم، وإذا كان صامتا أو صائتا، والحرف من حيث هو علامة إعرابية أو علامة تثنية أو جمع أو ضمير.

وللإنسان الكامل لدى ابن عربي تناظر مجمل مع حرف الواو، وآخر مفصل مع حروف أخرى. أما التناظر المجمل فتتناظر الواو مع الإنسان الكامل ذي المرتبة العرفانية الجلية، فهو من جهة برزخ بين الحق والخلق، كما هي الواو برزخ بين الذات الإلهية التي تناظرها الألف وعالم الشهادة المتمثل بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي تناظره الباء، وذلك بتناظرها مع الملك جبريل. يضاف إلى ذلك أن الواو تتناظر مع الإنسان الكامل من حيث إن الإنسان الكامل هو كون صغير جامع لكل مراتب الوجود التي سبقته، وكذلك الواو من حيث مخرجها فهي آخر الحروف مخرجا فيرى ابن عربي أنها تأخذ من كل حرف بنصيب بمرورها على مخارج الحروف جميعها قبل النطق بها<sup>٢٥٢</sup>. والواو من حيث كتابة اسمها (واو) تتكون من واوين بينهما ألف. فإذا كانت الواو تناظر الإنسان، فإنها أي الواو الأولى تناظر الإنسان في حال كونه موجودا على مستوى العلم الإلهي، في حين تناظر الواو الثانية صورة الإنسان وقد تحقق وجوده في الحس والصورة، أما الألف فهي تناظر الأحدية التي تجمع الأصل بالصورة وتميز بينهما في الوقت عينه<sup>٢٥٣</sup>.

وأما التناظر التفصيلي فله تقسيمان اثنان: الأول يشتمل على ستة مراتب كما يلي<sup>٢٥٤</sup>:

i. طبقة عامة الحروف: العامة من الحروف، حسب ابن عربي، هي الحروف التي لم ترد في بدايات السور ولا في خواتمها، ولم ترد أيضا في البسملة، وهي حروف:

<sup>251</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 4/90.

<sup>252</sup> Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, 2 Vol. (Beirut: Al-Markizu'l-'Arabî lid- Dirâsât. W.date. a copy of Dâiratul Ma'ârifil-'Osmania's edition in Hyderabad. 1361 AH), 2/5.

<sup>253</sup> Ibn 'Arabî, *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, 2/10.

<sup>254</sup> Khamisi, *Ar- Ramziyya wa't- Ta'wîl*, 140-144.

الجيم والضاد والحاء والذال والغين والشين.<sup>٢٥٥</sup> فهي معرفيا تناظر معرفة عامة البشر.

ii. طبقة خاصة بالحروف: وهي الحروف "التي فوق العامة بدرجة"<sup>٢٥٦</sup> وهي تمثل الحروف المجهولة في بداية السور التي هي موضع خلاف كبير بين المفسرين. مثل: «ألم»، و«حم» و«كهيعص»... وهذه الحروف هي: الألف واللام والميم والضاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون<sup>٢٥٧</sup>.

iii. طبقة خاصة الخاصة من الحروف: وهي الحروف التي وقعت في أول سور القرآن سواء كانت ضمن الحروف المجهولة، أو ضمن الكلمات العادية، وفي عددها لا تزيد عن الخاصة من الحروف إلا بحرف واحد وهو التاء.

iv. طبقة خلاصة خاصة الخاصة من الحروف: وهي الحروف التي وقعت في آخر سور القرآن كالتون والميم والراء والباء والذال والزاي...<sup>٢٥٨</sup>

v. طبقة صفاء خلاصة خاصة الخاصة من الحروف: وهي الحروف المشككة لـ "بسم الله الرحمن الرحيم"؛ لورودها في كل سور القرآن الكريم، ما عدا سورة التوبة. هذا وإن خلت منها سورة التوبة من البسمة فقد اشتملت سورة النمل على بسملتين واحدة في أولها والثانية في الآية الثلاثين.

vi. طبقة عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة: ويمثلها حرف الباء؛ لوروده في بداية كل سور القرآن في "بسم الله الرحمن الرحيم" وكذلك في سورة التوبة التي بدأت بحرف الباء ((بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ)) [سورة التوبة: ١].

أما التقسيم الثاني فيربط الحروف بأربعة مراتب للعارفين كما يلي:

i. القطب: تتوازي مرتبة القطب مع حرف الألف. ذلك أن العالم لا يقوم إلا بوجود القطب وكذلك حروف اللغة لا تقوم دون الألف؛ ذلك أن الألف هي النفس الخارج من أقصى جهاز النطق، وأي حرف آخر إنما هو اعتراض لهذا النفس، فالحروف كلها ترجع إلى الألف وتقوم بما وكذا القطب في هذا العالم؛ إذ لا يقوم العالم إلا به. جاء في الفتوحات: "ومقام القطب منا - الحياة القيومية - هذا هو المقام الخاص به. فإنه سار بهمته في جميع العالم. كذلك الألف من كل وجه، من وجه روحانيته التي ندرکہا نحن، ولا يدركها غيرنا"<sup>٢٥٩</sup>. وجاء في

255 Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Osman Yahya), 1/352.

256 Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/262.

257 Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/262, 353.

258 Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/353.

259 Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/335.

الفتوحات أيضا بما يخص حرف الألف أن « جميع الحروف تنحل إليه وتتركب منه، ولا ينحل هو إليها »<sup>260</sup>.

ii. الإمامان: ويتناظر الإمامان اللذان هما عن يمين القطب وشماله مع حرفي الواو والياء المعتلتان<sup>261</sup>؛ ففقرهما من القطب يوازي قرب الواو والياء من الألف من حيث إنهم جميعا حروف علة.

iii. الأوتاد: وهم أربعة يناظرون أركان العالم الأربعة، وهم يترقون من مرتبة الأبدال إلى مرتبة الأوتاد، فيناظرون بذلك حروف الإعراب الأربعة: الألف والواو والياء والنون<sup>262</sup>؛ ذلك أن الإعراب يعني التغير بعكس البناء الذي يعني الثبات فشابه هؤلاء الأربعة حروف الإعراب الأربعة من هذا الوجه.

iv. الأبدال: وهم سبعة أبدال، ويناظرون سبعة أحرف هي حروف الثنية والجمع والضمائر؛ ذلك إنها تنوب عن الاثنين والجماعة وعن الاسم الظاهر وهي: "الألف والواو والياء والنون وتاء الضمير وكافه وهاءه"<sup>263</sup>.

## 6. احتمالات تأثر ابن عربي بسفر يتسراه

لعل ما تقدم يشير إلى أن النقاط التي يلتقي فيها ابن عربي مع سفر يتسراه في مسألة الحروف ودورها التكويني أكثر من نقاط الاختلاف. وهذا الأمر يثير تساؤلا حولًا إذا ما كان ابن عربي قد تأثر بسفر يتسراه في تناوله لمسألة الحروف ودورها التكويني. لكن المصادر الموجودة بين يدينا لا تقدم إجابة شافية لهذا التساؤل، ودون أي دليل حاسم يبقى من غير المتاح البت بقطعية تأثر ابن عربي أو اقتباسه لكتاب سفر يتسراه، ويبقى لدينا أن نفترض افتراضات نحاول من خلالها تفسير هذا التقارب الملحوظ بين ابن عربي وسفر يتسراه في تناول موضوع الحروف وعلاقتها بالوجود. ويفترض الباحث ثلاثة افتراضات لتفسير هذا الأمر. الأول تفسير صوفي إسلامي ومفاده أن مصدر الإلهام أو الكشف الذي يتلقاه النبي أو الولي (النبي إبراهيم أو الخاخام عكيفا في حالة سفر يتسراه) وابن عربي هو واحد، فلا غرابة أن يقع التوافق بينهما، تماما كما يُفسر إسلاميا التوافق الذي يقع بين الإسلام والمسيحية واليهودية باعتبار أنها كلها من عند الله. ولكن يبقى هذا الافتراض مقبولا ضمن الأفق اللاهوتي ولكنه ليس ذو اعتبار تاريخي، فضلا على أن هذا الافتراض إن صح فإنه لا يحسم تأثر ابن عربي بسفر يتسراه؛ كونهما ينهلان من مورد واحد. أما التفسير الثاني أن يكون ابن عربي قد اطلع على سفر يتسراه خاصة نسخة سعيد الفيومي الملقب بسعديا جاؤون، والافتراض الثالث أن يكون ابن عربي قد تلقى هذا الكتاب شفاهة. والخياران الثاني والثالث لديهما وجهة، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن القبالة

<sup>260</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/336.

<sup>261</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/336.

<sup>262</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/336.

<sup>263</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Sâdir), 1/336.

اليهودية كانت نشطة في العصر الذي ولد فيه ابن عربي وقبله سواء في الأندلس وشمال إفريقيا أو في المشرق الإسلامي حيث يطالعنا التاريخ بالعديد من أعلام القباله وقتند مثل الحاخام إسحاق بن غياث (1038-1089م) الذي عاش في قرطبة وهو فيلسوف وشاعر ومفسر للكتاب المقدس، وتلميذه الحاخام والشاعر واللغوي موسى ابن عزرا المولود في غرناطة (تقريباً 1001-1031م)<sup>264</sup>. والفيلسوف بيمية بن باكودا الذي عاش في سرقسطة في منتصف القرن الحادي عشر وصاحب كتاب الهداية إلى فرائض القلوب وهو كتاب في فلسفة الأخلاق اليهودية<sup>265</sup>. ونخص بالذكر ههنا الحاخام والفيلسوف موسى بن ميمون (تقريباً 1031-1101م) الذي يعد من أبرز علماء وفلاسفة اليهود في القرون الوسطى الذي ولد في قرطبة في الأندلس وتعلم الفلسفة اليونانية إلى جانب العلوم الدينية وارتحل إلى شمال إفريقيا ومصر<sup>266</sup>، وهذا يدل على وجود قواسم مشتركة عديدة بينه وبين ابن عربي من حيث الجغرافيا والمعاصرة والترحال إضافة إلى المزاوجة بين الفلسفة والتصوف. والشخصية الأبرز التي تثير اهتمام الدارس ههنا هي شخصية الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي المشهور بـ سعديا جاؤون (1088-1149م) كونها الشخصية الوحيدة في هذا العصر التي تشير المصادر إلى اعتنائها المباشر بسفر يتسراه حيث قام بترجمته إلى اليهودية العبرية وأضاف إليه تفسيرات وتعليقات، ونسخته هي إحدى أهم النسخ لسفر يتسراه وقد عنونها بـ «كتاب المبادي»<sup>267</sup>. وبالعودة إلى الاحتمالين التاريخيين لتأثر ابن عربي بسفر يتسراه، نجد أن الاحتمال الثاني - أي الاطلاع على الكتاب - مستبعد؛ لأن الكتب الدينية اليهودية خلال القرون الوسطى في البيئة العربية الإسلامية ومنها نسخة سعديا كانت تكتب بالعربية اليهودية أي كتابة عربية بالأبجدية العبرية، وليس هنالك أي دليل تاريخي يشير إلى إجادة ابن عربي للعبرية أو حتى أبجديتها. أما الاحتمال الثالث - أي تلقي الكتاب شفاهة - فعلى الرغم من أنه احتمال وجيه، فإنه لا وجود لما يثبت هذه الفرضية لا سيما إذا أخذ بالاعتبار أن ابن عربي في حديثه عن علم الحروف لم يشر إلى مرجعيات يهودية، حتى الدارسين لابن عربي لم يشيروا إلى تأثر ابن عربي المباشر باليهودية إلا فيما ندر، كطرح أبو العلا عفيفي عن تأثر ابن عربي بفيلون السكندري (٢٠٢ ق.م - ٤٠٤ م) الذي كان فيلسوفاً وليس متصوفاً ولذا كان تأثر ابن عربي بفيلون اليهودي في أمور

<sup>264</sup> Isidore Singer (Ed.), "Ibn Ghayyat, Isaac Ben Juda", 1901 *The Jewish Encyclopedia*, Available at: <https://www.studydrive.net/encyclopedias/tje/i/ibn-ghayyat-isaac-ben-judah.html>

<sup>265</sup> Kohler, Kaufmann - Broydé, Issac, "Bahya Ben Joseph ibn Pakuda", *jewishencyclopedia.com*. Available at: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2368-bahya-ben-joseph-ibn-pakuda>

<sup>266</sup> Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, (Princeton: Princeton University Press, 2009), 65.

<sup>267</sup> Al-Fayyūmī, Sa'īd, *Sefer Yetzirah - Kitābu'l- Mabādi'*, (Kiryat Ono: Moshe Institute. 1999).



فلسفية وليست صوفية لاهوتية مثل مسألة<sup>268</sup> Logos. فضلا عن أن المنطلق الأساسي لطروحات ابن عربي كان في الغالب نصوص القرآن والسنة النبوية. مع هذا تبقى احتمالية تلقي ابن عربي لسفر يتسراه سماعا هي الأكثر معقولة، إلا أنها تبقى مجرد فرضية محتملة لا دليل قطعي عليها.

## النتائج

تناولت هذه الدراسة مسألة الدور التكويني للحروف بين سفر يتسراه وابن عربي. وسفر يتسراه ويعني سفر الخلق أو التكوين كتاب ذو أهمية بالغة في القبالة اليهودية، يتحدث عن دور الحروف في الإيجاد. وهو كتاب مختلف في مؤلفه وسنة كتابته لكن الثابت أنه سابق زمانيا لابن عربي. وقامت الدراسة على رصد نقاط الالتقاء والاختلاف في هذا الموضوع بين هذا السفر وابن عربي وذلك بدراسة عدة مسائل لدى الطرفين شملت: الدور التكويني للحروف، وماهية الحروف ذات الدور التكويني، وترتيبها، والموجودات المنبثقة عنها أو التي تناظرها، وانتهاء بمحاولة تفسير احتمالية تأثر ابن عربي بسفر يتسراه.

وقد توصلت الدراسة إلى أن سفر يتسراه وابن عربي يتفقان في كون الحروف تلعب دورا تكوينيا وأن كل الوجود وتفصيلاته منبثقة عن حروف تكوينية، غير أن ابن عربي يجمع بين البعد التكويني للحروف، والدور التناظري للحروف مع الوجود والإنسان بل والذات والأسماء والصفات والأفعال الإلهية والملائكة والجن.

أما ماهية هذه الحروف وترتيبها فيختلف الطرفان فيهما، إذ يعتمد سفر يتسراه على الحروف الأبجدية العبرية الصامتة للعب الدور التكويني، ولا يلتزم بترتيبها الأبجدي أو الصوتي من حيث المخرج بل يقسمها إلى ثلاثة أقسام: ثلاثة حروف أمهات؛ وسبعة حروف مثنوية وهي حروف سبعة في الخط وأربعة عشرة في اللفظ؛ واثنى عشر حرفا بسيطا. في المقابل يعتمد ابن عربي على الحروف العبرية الصامتة والصائتة صوتا واسما وكتابة وهمسا وجهرا، وفي حال كانت حروفا مفردة أو علامات إعرابية في الثنية والجمع أو ضمائر، ومن حيث موضعها في النص القرآني. أما الترتيب فيعتمد ابن عربي في تقسيمه للحروف على مخارجها بصورة رئيسية بما يتسق مع تناظرها الوجودية لطفًا وحسًا، فكلما اقتربنا إلى عالم الحس كانت تناظراته الحرفية أقرب إلى الشفتين، وكلما ابتعدنا نحو عالم الخيال المطلق كانت تناظراته الحرفية أقرب إلى الحنجرة وهكذا. وتجدر الإشارة إلى أن ابن عربي يقارب سفر يتسراه في هذه الجزئية من بعيد حيث رتب سفر يتسراه الحروف وفق الموجودات التي تنبثق عنها من اللطافة إلى الكثافة ومن التجريد إلى الحس. لكن دون وجود اتساق بين مخرج الحروف وطبيعة الكينونة المنبثقة عنها خلافا لما نجده عند ابن عربي.

وفيما يتعلق بطبيعة الدور التكويني للحروف يجعل سفر يتسراه لكل مستوى منها موجودات تأسيسية عامة، وأخرى خاصة تفصيلية. وهو ذات الأمر لدى ابن عربي غير أن ابن عربي يسهب في تناوله للتناظرات الوجودية التفصيلية للحروف ويوجز في تناوله للحروف التكوينية العامة.

أما الموجودات التأسيسية العامة في سفر يتسراه فهي الهواء والماء والنار من الحروف الأمهات، وقيم معنوية وجهات عامة من الحروف المثنوية، وقيم حسية وشعورية إضافة إلى جهات

<sup>268</sup> Abul Ela Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhiḍ Din Ibnul-Arabī*, (Cambridge: The University Press, 1939), 90.

تفصيلية من الحروف البسيطة. ويتفق ابن عربي مع هذه البنية في تناوله لحروف الأمر التكويني الثلاثة "كُنْ" التي تقترب نوعا ما من الحروف الثلاثة الأمهات في سفر يتسراه، بل وتشمل ضمن موجوداتها قيما معنوية وحسية تقارب موجودات الحروف السبعة المثنوية، والحروف الاثني عشرة البسيطة في سفر يتسراه. غير أن ابن عربي بينما هو يسهب في الحديث عن هذه الحروف سواء من حيث صوتها أو رسمها أو اسمها، ويشرح ويفسر طروحانه، فإنه لا يفصل القول في باقي الحروف (من حيث دورها العام في الإيجاد) كما فعل مع هذه الحروف الثلاثة خاصة كونه يخص هذه الحروف بفعل الإيجاد، أما الحروف إجمالا فهي لدى ابن عربي تمثل تناظرات وجودية لا حروف إيجاد. وهذا خلافا لما يطرحه سفر يتسراه الذي تناول هذه الجزئية في كل الحروف بتوازن واضح وباعتبار أن جميع الحروف هي حروف موحدة.

وأما الموجودات التفصيلية للحروف في سفر يتسراه فتشمل موجودات موزعة على ثلاثة تقسيمات هي: الكون، والسنة (الزمن) ومناخها، وجسد الذكر والأنثى. وهي أمور شملها طرح ابن عربي وزاد عليها، غير أنه يختلف عن سفر يتسراه في آليات هذا الربط بين الحروف والموجودات، يضاف إلى ذلك نزوع ابن عربي إلى تقديم تفسيرات لطروحه وهو أمر يغيب عن سفر يتسراه.

وقد دفع هذا التقارب بين سفر يتسراه وابن عربي، إلى سعي الورقة البحثية لمحاولة تفسيره وكشف إذا ما كان ابن عربي قد تأثر بسفر يتسراه أم لا. غير أنه في غياب دليل قطعي على هذا التأثير افترضت الورقة البحثية ثلاثة افتراضات: الأول افتراض لاهوتي وهو أن مصدر الإلهام والكشف لدى الأنبياء والأولياء واحد فلا غرابة في وقوع التشابه، وليس هذا دليلا على تأثر ابن عربي بسفر يتسراه كونهما ينهلان من مورد واحد. والاحتمالان الثاني والثالث تاريخيان. أما الثاني أن يكون ابن عربي قد اطلع على سفر يتسراه، لكنه احتمال ضعيف كون السفر كسائر النصوص الدينية اليهودية القروسطية قد كتب باليهودية العربية، وهي ما لا دليل على إجادته ابن عربي لها، والاحتمال الثالث أن يكون ابن عربي قد تلقى هذا السفر سماعا وهو الأكثر معقولة لكنه يفترق إلى دليل حاسم، خاصة إذا ما أخذ بالاعتبار أن مرجعية ابن عربي في طروحاته جلها من الكتاب والسنة.

ولعلّ مسألة العرفان الإسلامي واليهودي في القرون الوسطى تحتاج من الباحثين إجراء العديد من الدراسات المقارنة لتقديم تصور متكامل عن العرفان الصوفي في تلك الفترة، ولرصد مواطن التأثير والتأثير بينهما إن وجدت.

## الجدول

الجدول رقم (١) الحروف وموجوداتها في سفر يتسراه

الحرف و(قيمه الصوتية)	مرتبة الحرف	موجوداته التأسيسية	موجوداته في الكون	موجوداته في السنة (الزمن) ومناخها	موجوداته في جسد الذكر والأنثى
ألف (2)	الأمهات	الهواء	الهواء	الحرارة المعتدلة	الجسم النجمي (ألف وميم وشين) في الذكر، (ميم وشين وألف) في الأنثى
ميم (m)	الأمهات	الماء	الأرض	البرودة	البطن (ميم وألف وشين) في الذكر، (ميم وشين وألف) في الأنثى
شين (f)	الأمهات	النار	النار	الحرارة	الرأس (شين وألف وميم) في الذكر، و (شين وميم وألف) في الأنثى
بيت (b)، (v)	المثنوية	الحياة والموت	زحل	اليوم الأول	العين اليمنى

العين اليسرى	اليوم الثاني	المشتري	السلام والحرب	الثنوية	جيمل ٦ (g), (d5)
الأذن اليمنى	اليوم الثالث	المريخ	الحكمة والحماقة	الثنوية	دالت ٦ (d), (ð)
الأذن اليسرى	اليوم الرابع	الشمس	الثراء والفقر	الثنوية	كاف ٦ (k), (x)
المنخر الأيمن	اليوم الخامس	الزهرة	الجمال والقبح	الثنوية	بي (المهموسة) ٥ (p), (f)
المنخر الأيسر	اليوم السادس	عطارد	البذرة والخراب	الثنوية	ريش ٦ (r), (ß)
القدم اليمنى	اليوم السابع	القمر	السيادة والعبودية	الثنوية	تاو ٦ (t), (θ)
القدم اليسرى	نيسان	برج الحمل	الكلام	البيسطة	هيه ٦ (h)
الكلية اليمنى	أيار	برج الثور	الفكر	البيسطة	واو ٦ (w)
القدم اليسرى	سيفان [حزيران]	برج الجوزاء	الحركة	البيسطة	زين ٦ (z)
اليد اليمنى	تموز	برج السرطان	البصر	البيسطة	حيت ٦ (h)
الكلية اليسرى	آب [أب]	برج الأسد	السمع	البيسطة	طيط ٦ (f')
اليد اليسرى	إيول [أيلول]	برج العذراء	العمل	البيسطة	يود ٦ (j)
الصفراء	تشرني [تشرين الأول]	برج الميزان	الجماع	البيسطة	لامد ٦ (l)
الأعضاء الدقيقة	تشيشغان [تشرين الثاني]	برج العقرب	الشم	البيسطة	نون ٦ (n)
المعدة	كسليف [كانون الأول]	برج القوس	النوم	البيسطة	سامخ ٥ (s)
الكبد	تيفيت [كانون الثاني]	برج الجدي	الغيظ	البيسطة	عين ٦ (f)
العلوم	شباط	برج الدلو	الذوق	البيسطة	تصادي ٥ (fs)
الطحال	آذار	برج الحوت	الضحك	البيسطة	قوف ٦ (q)

جدول رقم (٢) الحروف والموجوات ومنازل القمر عند ابن عربي<sup>٢٦٩</sup>

الحرف	الموجودات	منازل القمر
1. الهمزة	العقل الأول، القلم	الشرطان
2. الهاء	اللوح المحفوظ، النفس الكلية	البطين
3. العين	الطبيعة (كينونة معقولة غير حسية)	الثريا
4. الحاء	الجوهر الهبائي، الهبول	الديران
5. الغين	الجسم الكل	رأس الجوزاء، الحقعة، الميسان
6. الخاء	الشكل	النحبة، الهنعة الشكل
7. القاف	العرش	الذراع
8. الكاف	الكرسي	الثرة

<sup>269</sup> Khamisi, Ar- Ramziyya wa't- Ta'wil, 108.

الطرف	الفلك الأطلس، فلك البروج	9.الجيم
جبهة الأسد	فلك المنازل	01.الشن
الخزان وكيوان	السماء الأولى (كيوان/زحل)	11.الباء
الصرفة	السماء الثانية (المشتري)	21.الضاد
العوا	السماء الثالثة (المريخ)	31.اللام
السماك	السماء الرابعة (الشمس)	41.النون
الغفر	السماء الخامسة (الزهرة)	51.الراء
الزبانا	السماء السادسة (عطارد)	61.الطاء
الإكليل	السماء السابعة (القمر)	71.الذال
القلب الأثير	إيجاد ما يظهر في الأثير	81.التاء
الشبولة	إيجاد ما يظهر في ركن الهواء	91.الزاي
النعائم	إيجاد ما يظهر في ركن الماء	02.السين
البلدة	إيجاد ما يظهر في الأرض	12.الصاد
سعد ذابح	المعادن	22.الطاء
سعد بلع	النبات من المولدات	32.الغاء
سعد السعود	الحيوان	42.الذال
سعد الأخبية	الملائكة	52.الفاء
المقدم من الدالي	الجن	62.الباء
الفرع المؤخر	الإنسان	72.الميم
الرشاء، وهو الحبل الذي للفرع	تعيين المراتب لا لإيجادها	82.الواو

جدول رقم (3) الحروف والطبائع الأربعة عند ابن عربي<sup>270</sup>.

حار	بارد	باس	رطب
أ	ب	ح	د
هـ	و	ز	ح
ط	ي	ك	ل
م	ن	س	ع
ف	ص	ق	ر
ش	ت	ث	خ
ذ	ض	ظ	غ

<sup>270</sup> Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya* (Osman Yahya), 3/205.

## المصادر والمراجع

The Holy Quran

The Holy Bible

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Falsafatu't- Ta'wil*. Beirut: Dâru't- Tanwîr lit- Tibâ'a wa'n- Nashr & Dâru'l- Wihda lit- Tibâ'a wa'n- Nashr. 1983.

Afifi, Abul Ela. *The Mystical Philosophy of Muhid Din Ibnul-Arabi*. Cambridge: The University Press, 1939.

Al-Fayyûmî, Sa'îd. *Sefer Yetzirah – Kitâbu'l- Mabâdi'*. Kiryat Ono: Moshe Institute. 1999.

Benton, Christopher P. "An Introduction to the Sefer Yetzirah". *The Maqom Journal for Studies in Rabbinic Literature* 7 (2004). <http://www.maqom.com/journal/paper14.pdf>.

Frye, Richard- Fisher, William Bayne, *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Hajî Khalifah, Mustafa. *Kashf az-Zunûn 'an 'asâmi 'l-Kutub wa'l-funûn*. 2 Vol, Ed. Mehmed Şerafeddin Yaltekaya. Beirut: Dâru lhyâ'it- Turâthi'l- Arabî, w.d.

Hirschfeld, Hartwig. "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge". *The Jewish Quarterly Review* 15/ 2 (1903): 167-181.

Hirschfeld, Hartwig. "A Hebraeo-Sufic Poem". *Journal of the American Oriental Society* 49 (1929): 168-173.

Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Rasâ'il Ibn 'Arabî*. 2 Vol. Beirut: Al-Markizu'l- 'Arabî lid- Dirâsât. W.date. a copy of Dâiratul Ma'ârifî'l- Osmania's edition in Hyderabad. 1361 AH.

Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Shajaratul- Kawn*. Ed. Riyâd Al- Abdullâh. Beirut: Al- Markiz Al- 'Arabî lil- Kitâb. 1984.

Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Al-Futûhât Al-Makkiya*. 14 Vol .Ed. Osman Yahya. Egypt: Supreme Council of Culture in Cooperation with Institute of Graduate Studies of the Sorbonne University, General Egyptian Book Organization. 1958.

Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Al-Futûhât Al-Makkiya*. 4 Vol. Beirut: Dâr Sâdir. W.date. a copy of Dâru'l- Kutubi'l- 'arabiyya's edition in Egypt. 1329 AH.

Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *Kitâbu'l- Mabâdi' wal- Gayât fi Ma 'âni'l- Hurûfi wal- Âyât wa Kitâbu'l- 'aqdî'l- Manzûm Fîmâ tahwîhi'l- Hurûfu mina'l- Khawassi wa'l- 'ulûm*. Ed. Saeed Abdulfattah. Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- 'ilmiyya. 2006.

Khamisi, Saed. *Ar- Ramziyya wa't- Ta'wil fi Falsafati Ibn 'Arabî As- Süfîyya*. PhD thesis: The University of Mentouri, Constantine, Algeria. 2005.

Khayri, Ahmed. *'izâlatu'sh- Shubuhât 'an Qawli'l- Ustâth Kunnâ Hurûfan 'âliyât*. Cairo: As- Sa'âda press. 1370 AH.

Kiener, Ronald. "Ibn al-'Arabî and the Qabbalah: A Study of Thirteenth-Century Iberian Mysticism". *Studies in Mystical Literature* 2/2 (1982): 26-52.

Kohler, Kaufmann - Broydé, Issac. "Bahya Ben Joseph ibn Pakuda". [jewishencyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com). <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2368-bahya-ben-joseph-ibn-pakuda>

- Malter, Henry. *Saadia Gaon: His Life and Works*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1921.
- Morris, James W. "...Except His Face: The Political and Aesthetic Dimensions of Ibn 'Arabi's Legacy". *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 23 (1998): 19-31.
- Nykl, Alois R. - Sprengling, Martin. "A Hebrew-Sufic Poem". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 46/ 3 (1930): 203-204.
- Palacios, Asin M. *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madhhabuhu*, trans. Abd al-Rahman Badawi, Kuwait: Wakalat al-Matbuat, 1979.
- Rosenthal, Franz. "A Judaeo-Arabic Work Under Şûfic Influence". *Hebrew Union College Annual* 15 (1940): 433-484.
- Singer, Isidore (Ed.). "Ibn Ghayyat, Isaac Ben Juda'". *1901 The Jewish Encyclopedia*. Available at: <https://www.studydrive.net/encyclopedias/tje/i/ibn-ghayyat-isaac-ben-judah.html>.
- Smith, William. "Hebrew Language," *Smith's Bible Dictionary*. Philadelphia: Universal Book and Bible House; Teachers edition, 1948.
- Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Şeyhî Efendi, Köstendilli Süleyman, *Şerh-i Nûnân*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, 297.7, 92b-93a.
- Yıldırım, Birol, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Erzurum: Ertual Akademi, 2016.

# İBÂDİYYE'NİN ERKEN DÖNEM HADİS KAYNAKLARI

## THE EARLY PERIOD HADITH SOURCES OF İBADIYYA SECT

### AHMET ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Şırnak University Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Hadith Department

ozdemirahmet73@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7281-0916>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
2 Temmuz 2019	2 July 2019
Kabul Tarihi	Accepted
10 Ekim 2019	10 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.585887">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.585887</a>	

### ATIF/CITE AS

Özdemir, Ahmet, "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları- The Early Period Hadith Sources of İbadiyya Sect", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019): 523-554.

### İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



## İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları

### The Early Period Hadith Sources of Ibadiyya Sect

#### Abstract

As a result of the hadith and classification activities, especially in the first four centuries of Hijri, the best examples of hadith literature emerged and a significant number of these works have survived to the present day. However, it is necessary to state that other Islamic sects, although not as much as the Sunnis, are interested in the hadith narration and that their own hadith sources are formed. One of this sect is Ibadiyya. Although all the works of Ibadiyya about the hadith have not come to the present day, in the first place, Rabi' b. Habib's el-Camiu's- Sahih has survived until today. In principle, Ibadiyya accepts the hadith books of other Islamic sects, but primarily applies to their own hadith sources. In this study, the books of Ibadiyya related to hadith and sunnah which are interested in narration of hadith since early period, will be determined. In doing so, it will be determined especially with reference to the sources of Ibadiyya. In addition, the books we have identified will be examined in terms of hadith sciences.

**Keywords:** Hadith, Ibadi, el-Camiu's- Sahih, al-Mudavvanah, Jabir b. Zayd.

#### Summary

In this study, the sources of hadith belonging to Ibadiyya sect and the sources of the hadith which they see as the sources of application have been detected. Firstly, Ibadids applied to sources of hadiths narrated by their own narrators by Imam Malik, Ahmed b. Other sources of hadith such as Hanbal, Bukhari and Muslim were also accepted as sources of reference.

As far as we have determined, the unique hadith sources of Ibadiyya sect belong to the first three centuries of hijri which can be called as early period. From the beginning of the second hijri century, the Ibadi had engaged in an intensive hadith contract system and created hadith corpus through the channels of the narrators that were associated with their sects. Ibaddiyah's father of the idea accepted as Jabir b. Zayd is considered to be one of the first scholars who died in the beginning of the second century in the Hijri and in a book called Divân, which had narrated the hadiths. However, the work in question has not survived until today. Therewithal, Câbir b. The hadiths quoted as a mural by Zayd were identified by a Ibadi scholar Vârcelânî in the sixth century in the Hijri and Rabi' b. Habib al-Câmiu's-sahih has added to



the end of his work. However, it is not clear how these narrations reached to Vârcelânî.

The most important source of the hadith of İbadiyyah is undoubtedly Rabi' b. Habib is a work called Musnad or el-Camiu's- Sahih. According to İbadi sources, this work belonging to the second hijri century is accepted as the most authentic source of hadith. There are about seven hundred and fifty rumors in the work. According to İbadis, although the work was copyrighted in the second hijri century, about four centuries later, Vârcelânî revealed the work and reorganized it. However, it is not clear how the work reached to Vârcelânî and how it pursued this adventure in the long run. Unfortunately, Sadra healing information (something which sets one's mind at ease) is not available in İbadi sources on this subject. There is no original copy showing the first state of the work. However, the majority of the narratives in the work took place in different hadith chains and other hadith sources. We call it different chains of scripts, because the muhaddis ( narrators of Muhammed's all sayings, deeds and approvals), did not use the deeds that Rabî used in al-Câmiu's-sahih. Although they cannot determine the reason for this, it is possible that they were seen as competent bidat by the other muhaddis as these ravishes belong to İbadiyya sect. Therefore, it is especially important to compare the texts in the work with other hadith sources rather than the notes in al-Câmiu's-sahih.

It is also important that Rabî b. Habîb used hijri in the second century to provide superiority to its opponents in scientific and intellectual matters. Vârcelânî added these narrations under certain headings as al-Câmiu's-sahih as the third volume. It is not also clear how these narrations reached Vârcelânî. When we look at the content in the narratives, it can be said that the majority is about the issues of faith among the fracas, and the narrations are generally in support of the creed of the İbadiyya sect. The other works of Rabî, which are related to the scientific debates in the period in question and where academic studies have been carried out, are also important as Asâr and Futyâ.

Jabir b. Zayd, Abu Ubeyde and Rabî b. Who are in the İbadiyya sect continued the scientific tradition and continued with Habib, Abu Sufyan Mahbûb b. Rahîl and Imam Eflah continued with the third hijri century. The narrations narrated from Imam Eflah and Mahbûb b. narrated from the teachers of Rahîl took place in the fourth volume of al-Câmiu's-sahih without any classification. One of the important scholars of İbadiyye who passed away in the third century in the Hijri was Bişr b. Ganim is al-Khorâsânî. He is the

narrator of the previous Ibad scholars. Especially in the second century, Ibad al-Hijri he narrated many narrations in the field of fiqh and hadith. Although his work is mostly composed of fiqh, many hadith narrations are included in the work.

As a result, it is possible that we can say the followings. Although there are some allegations about the fact that the Hadiths fabricate hadiths or are distant from the hadith and sunnah, we see that they are interested in the narrative of hadith from the early period and that they are interested in the hadith narration from the early period. As a result of the activities of codification, some hadith journals such as al-Câmiu's-sahih were created and these works have survived until today. It is problematic to see how a narrator chain follows the majority of these hadith sources from the time of royalty to the present day. Therewithal , Ibadis see the narrators reliable and the narratives narrating the hadiths in these sources, worked with hadiths, faith , worship and adoption of the said rumors as evidence in the matter.

In particular, they considered Rabî's al-Câmiu's-sahih as the most authentic hadith book in terms of health and reliability. In the text of the hadiths in this work, which is the most popular hadith corpus of Ibadiyya, Imam Malik's Muvatta, Ahmed b. It is possible to say that Hanbal had significant similarities with Musnad, Imam Bukhari and Muslim with Sahihayn. Namely, the majority of the narrations in Rabî's al-Câmiu's-sahih are included in the hadith works in terms of the text with different ways. In order to eliminate the problems related to historical adventures of hadith sources belonging to Ibadiyya sect, new studies related to the field need to be done. However, in the last period of Uman Sultanate, many manuscripts have started to emerge and for this reason, the Sultanate encourages the researchers who are working on the culture of the region and the sources of the Ibadiyya sect and provides them with the necessary convenience. We hope that our study, which is a kind of literature study, will contribute especially to those who want to study the sources related to the hadith and circumcision of Ibadiyya sect.

**Keywords:** Hadith, Ibadis, el-Camiu's-Sahih, al-Mudavvanah, Jabir b. Zayd.

### Öz

Hadis tedvin ve tasnif faaliyeti neticesinde özellikle hicri ilk dört asırda hadis edebiyatının en güzel örnek metinleri ortaya çıkmış ve bu eserlerin önemli bir kısmı günümüze kadar gelmiştir. Her ne kadar söz konusu dönemde tam olarak bir mezhepleşme sürecinden söz etmek zor ise de günümüze

kadar gelebilen hadis kaynaklarının ekseriyetinin, sünnî mezheplere müntesip âlimlere ait olduğu söylenebilir. Bununla beraber sünnîler kadar olmasa da diğer İslami fırkaların da hadis rivayetiyle ilgilendiğini ve kendilerine ait hadis kaynaklarının olduğunu ifade etmek gerekir. Hadis rivayeti faaliyetine katılan ve buna bağlı olarak kendisine ait hadis mecmuaları olan mezheplerden biri de İbâdiyye'dir. Hicri ikinci asırdan itibaren hadis tedvin ve tasnif faaliyetine katılan İbâdiyye'nin hadislerle ilgili bazı eserleri, günümüze kadar gelmemiş veya kaybolmuş ise de Rabî' b. Habîb'in el-Câmiu's-sahih adlı eseri günümüze kadar gelebilmiştir. İbâdiyye prensip olarak diğer İslami fırkaların hadis kitaplarını kabul etmekle beraber öncelikli olarak kendi hadis kaynaklarına müracaat etmektedirler. Onlara göre kendi mezhep âlimleri tarafından telif edilen hadis mecmuaları daha sahih ve muteberdir. Bu çalışmamızda erken dönemden itibaren hadis rivayetiyle meşgul olan İbâdiyye'nin ulaşabildiğimiz hadis ve sünnetle alakalı kaynaklarının neler olduğu özellikle kendi kaynakları referans alınarak tespit edilecektir. Ayrıca söz konusu kaynaklar imkân nispetinde rivayet ve dirayet açısından tanıtılacak ve zaman zaman hadis eserleri hakkında gerekli değerlendirmelerde bulunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbâdî, el-Câmiu's-Sahih, Müdevvene, Câbir b. Zeyd.

## GİRİŞ

Hadislerin yazılması ve belirli esaslar çerçevesinde kitaplara geçirilip tasnif edilme süreci hıfz, kitâbet, tedvîn ve tasnif dönemleri şeklinde incelenmiştir. Hadislerin tedvin ve tasnif faaliyeti, hicri birinci asrın başından itibaren hız kazanmış ve bu süreç, özellikle hicri üçüncü asrın sonuna kadar yoğun olarak devam etmiştir. Buna bağlı olarak hicri ilk dört asırda hadis edebiyatının en güzel örnek eserleri ortaya çıkmış ve bu eserlerin önemli bir kısmı günümüze kadar gelebilmiştir. Her ne kadar söz konusu dönemde tam olarak bir mezhepleşme sürecinden söz etmek zor ise de günümüze kadar gelebilen hadis kaynaklarının ekseriyeti, Hanefî, Şafîî, Malikî ve Hanbelî mezheplere müntesip âlimlere aittir. Yani günümüzde var olan hadis kaynaklarının ekseriyeti, ehl-i sünnet veya sünnî denilen mezhep âlimleri tarafından oluşturulmuş ve nakledilmiştir. Bununla beraber az da olsa diğer İslamî fırkalar da hadis rivayetiyle ilgilenmiş ve kendilerine mahsus hadis eserleri oluşturmuşlardır. Mesela; Şia'nın, erken döneme ait olduğunu iddia ettikleri kendilerine ait hadis kaynakları mevcuttur.<sup>1</sup> Mu'tezile'nin hadis sünnet konusunda

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şiâsi'na Göre Cerh ve Ta'dil*, 2. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 116-140; Abdullah Ünal, *Şia'da Hadis Usûlü* (İstanbul: İşrak

kendilerine has bir bakış açısı olsa da onların müstakil hadis kaynaklarından söz etmek mümkün gözükmemektedir.<sup>2</sup> Hâricîlerle ilgili olarak onların hadis uydurdukları, dolayısıyla hadis ve sünnete mesafeli oldukları gibi iddialar olmasına rağmen,<sup>3</sup> onların günümüze kadar gelebilen ve sünnelere yakınlığıyla bilinen kolu İbâdiyye'nin<sup>4</sup> ise kendilerine ait hadis kaynakları mevcuttur.

Yayınları, 2008), 55-67; İlyas Üzüm, "Şîa" (Literatür), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 39: 121-123.

<sup>2</sup> Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 2. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 165-215; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 391-401.

<sup>3</sup> Bk. Ahmed b. Ali el-Hâtib el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi*, thk. Mahmud Tahhân (Riyad: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1403), 135; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuket* (Medine: el-Bahsu'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmî, 1984), 2: 852; Mustafâ es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi teşrî'i'l-İslâmî*, 3. Baskı (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1982), 82.

<sup>4</sup> İbâdiyye mezhebi, hicrî 65 yılında Nafi' b. Ezrâk'ın (ö. 65/685) Hâricî olmayan Müslümanlar hakkında ileri sürdüğü sert fikirlerine katılmayarak Basra'da Abdullâh b. İbâd (ö. 86/705) etrafında toplanan fırka olarak bilinmektedir. Onlar kendilerini daha çok "*el-Muhâkkemetu'l-Ullâ, eş-Şurât, Cemâ'atu'l-Müslimîn, Ehlu'd-Da've, Ehlu'l-İmân ve Ehlu'l-'Adâlet*" olarak isimlendirmişlerdir. İbâdiyye'nin kurucusu olan Abdullâh b. İbâd, Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) ile dostane ilişkiler kurmuş ve hatta ondan Kur'ân ile sünnete göre hareket etmesini talep etmiştir. İbâdilerin Emevîler döneminde şiddetten uzak bir siyaset takip etmesinde Câbir b. Zeyd'in önemli katkısı olmuştur. Ancak Abdullâh b. Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) vefatından sonra İbâdiyye'nin, Emevi yönetimiyle ilişkileri değişmiş ve onlar Haccâc b. Yusuf'un baskılarına maruz kalmışlardır. Başta Câbir b. Zeyd olmak üzere İbâdiyye'nin ileri gelenleri Basra'da hapsedilmiş ve daha sonra "Umân'a sürgün edilmişlerdir. Abbasiler döneminde ılımlı bir politika izleyen İbâdîler, Hâricîler kadar olmasa da zaman zaman dönemin otoriteleriyle savaşımlardır. İbâdîlerin kurmuş oldukları en uzun ömürlü devlet, yaklaşık yüz elli yıl hüküm süren Rüstemi devletidir. Onlara Fatımî devleti (296/909-566/1171) son vermiştir. İbâdîler, zamanla Nükâriyye, Neffâsiyye, Halefiyye, Huseyniyye, Sikkâkiyye ve Fursiyye gibi birçok gruba ayrılmışlardır. Günümüzde İbâdiyye mezhebi, "Umân Sultanlığı'nun resmi mezhebi olmakla beraber, Somali, Cezayir, Tanzanya, Tunus, Libya ve Trablus yaşadıkları mıntikalardır. Geniş bilgi için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî Ebû Ca'fer, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407), 6: 328 ve dv.; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylanî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1404), 1: 134; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arab, 1987), 8: 28-29; Ahmed b. Saîd ed-Dercîni, *Tabakâtu'l-meşâyih bi'l-Mağrib*, thk. İbrahim Tallay (Cezâyir: Matbaatu'l-Ba's, ts.), 2: 256; Muhammed Ebû Zehra, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ty.), 73-74; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 105; Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 159-161; Kadir Demirci, *İbâdiyye'nin Hadise Bakışı* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 23-31; Orhan Ateş, *Günümüüz Ummân İbâdiyyesi* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007), 50-121; İrfan Aycan, "Haccâc b. Yûsuf es-Sekkâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 427; Tevhit Bakan, "İbâdîler ve Hadis", *Ekev Akademi Dergisi* 20 (Yaz 2004): 221-240.

Bununla beraber İbâdilerin hadis kaynaklarının pek fazla bilinmediğini söylemek gerekir.

İbâdiyye, erken dönem olarak kabul edilen hicri I. ve II. asırda teşekkülünü tamamlayan mezheplerden biridir. Mezhebe müntesip âlimlere baktığımızda onların hicrî ilk üç asırda hadis rivayeti ile ilgilendiklerini görmekteyiz. Bu mezhebin önemli isimlerinden tabiin tabakasına mensup Câbir b. Zeyd el-Ezdî (ö. 93/711), hadisleri tedvin eden ilk kişilerden birisi olarak kabul edilmektedir. Cabir, hadisleri nakletmekle kalmamış aynı zamanda rivayet ettiği hadisleri kayıt altına da almıştır. Hatta kendi rivayetlerini *Divân* isimli bir eserde toplamış ve bu eser, hadis sahasında tedvin olunan eserlerin ilki olarak görülmüştür. Ancak maalesef bu eser günümüze kadar gelememiştir.<sup>5</sup> Cabir'in talebeleri olan İbâdî âlimlerden Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime (ö. 145/762) ve Rabî b. Habîb el-Ferâhidî (ö. 175/792) hicri ikinci asrın önemli muhaddisleridir. Rabî b. Habîb'in *el-Câmiu's-Sahîh* ya da *Müsne-du'r-Rabî'* olarak bilinen eseri, İbâdiyye mezhebinin en hacimli ve en muteber hadis kaynağıdır.<sup>6</sup> Yine bu asırda tasnif edilen bir başka mecmua ise Bişr b. Gânim el-Horâsânî'nin (ö. 205/820) *el-Müdevvene* isimli eseridir. Hicri ikinci asırda yaşamış olan İbn Gânim, Rabî b. Habîb ve Ebû Ubeyde'nin talebeliğini yapmış ve İbâdî âlimlerin görüş ve hadis rivayelerini bir araya getirmiştir.<sup>7</sup> Hicri üçüncü asırda da hadis alanında eser telif eden İbâdî âlimler mevcuttur. Bunlardan biri de İbâdîler arasında önemli bir tarihçi olarak kabul edilen Ebû Süfyan Mahbûb b. Rahîl'dir (ö. 230/ 844).<sup>8</sup>

Hicri ilk asırlardan itibaren hadis ilminde tedvin ve tasnif faaliyetine katılmış olan İbâdiyye mezhebine ait tüm eserleri, farklı sebeplerle günümüze kadar gelmemiş ise de Rabî'nin *el-Câmiu's-sahih* ve İbn Gânim'in *el-Müdevvene'si* gibi şümüllü mecmualar günümüze gelebilmiştir. İbâdiyye prensip

<sup>5</sup> Bk. İbn 'Abdilber en-Nemrî el-Kurtûbî, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî*, thk. ez-Zuheyrî (Suudi Arabistan: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1994), 1: 320; 'Amr Halîfe Nâmî, *Dirâsât 'ani'l-ibâdiyye*, trc. Mihâil Hûrî (Beyrut Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2001), 79-80, 126; Martin H. Custers, *Bibliyografya el-İbâdiyye*, trc. Muhaymid Umâdî ve Hatice Kerir ("Umân Sultanlığı: Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûnu'd-Dîniyye, 2012), 2: 98-99; Salih b. Ahmed b. Yusuf el-Bus'îdî, *Rivâyetu'l-hadis 'inde'l-ibâdiyye* (Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Âlî'l-Beyt, 1998), 31-32.

<sup>6</sup> Ahmed b. Saïd eş-Şemmâhî, *Siyeru's-Şemmâhî* (Kahire: el-Metba'atu'l-Bârûniyye, 1301), 1: 119; M. Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-'arabî* (B.y.: Vizâretu't-Talîmî'l-Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, 1991), 1: 171-172; Bünyamin Erul, "Rabî b. Habîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 494-495; Ahmet Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rabî b. Habîb'in Müsned'i* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları 2018): 99 ve dev.

<sup>7</sup> Bk. Bişr b. Gânim el-Horâsânî, *Müdevvenetu ibni Gânim* ("Umân Sultanlığı: Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûnu'd-Dîniyye, 2011), 1; Nâmî, *Dirâsât*, 133.

<sup>8</sup> Custers, *Bibliyografya*, 2: 702-710.

olarak diğer İslam Mezheplerin hadis kitaplarını kabul etmekle beraber öncelikli olarak kendi hadis kaynaklarına müracaat etmektedirler. Onlara göre kendi mezhep âlimleri tarafından telif edilen hadis mecmuaları daha sahih ve muteberdir. Ancak onlar, başta Buhârî ve Müslim olmak üzere, diğer muhaddislerin eserlerini de başvuru kaynağı olarak kabul edip gerektiğinde bu eserlerdeki rivayetleri kullanmaktadırlar.

Bu çalışmamızda erken dönemden itibaren hadis rivayeti ile meşgul olan İbâdiyye'nin hadis ve sünnetle alakalı kaynaklarının neler olduğu, özellikle kendi kaynakları referans alınarak tespit edilecektir. Çalışmamızın amacı, İbâdî âlimler tarafından telif edilen ve yine bu mezhep tarafından müracaat kaynağı olarak kabul edilen özellikle erken döneme ait hadis kaynaklarını tespit etmektir. Bununla beraber tespit edilen eserler imkân nispetinde rivayet ve dirayet açısından tanıtılacak ve zaman zaman kaynaklar hakkında gerekli değerlendirmelerde bulunulacaktır. Şimdi tespit edebildiğimiz kadarıyla İbâdiyye'nin erken dönem hadis kaynaklarını, kronolojik sıralamaya göre tanıtmak istiyoruz. Yaptığımız bu çalışma tespit edebildiğimiz kaynaklarla sınırlı kalmıştır.

## 1. CÂBİR B. ZEYD'İN (Ö. 93/711) ESERLERİ

Tabiûnin meşhur simalarından ve Ebû Şa'sâ lakabıyla daha çok tanınan Câbir b. Zeyd el-Ezdî (ö. 93/711), başta Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Hz. Aişe (ö. 58/677), Ebu Hureyre (ö. 57/ 676) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) olmak üzere birçok sahabeyle görüşme imkânı bulmuş ve onlardan hadis rivayet etmiştir.<sup>9</sup> Câbir b. Zeyd, ilim açısından İbn Sîrîn (ö. 110/728) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile aynı mertebede bir âlim olarak görülmüştür.<sup>10</sup> Hem Sün-nî hem de İbâdî kaynaklara göre sika olan Câbir b. Zeyd, hicrî birinci asrın sonunda vefat etmiştir.<sup>11</sup> Her ne kadar Sünnî bazı kaynaklarda Câbir b. Zeyd'in

<sup>9</sup> Bk. Halîfât 'İvaz Muhammed, *el-Uşûlu't-târihiyye li'l-fırkati'l-ibâdiyye*, 3. Baskı ("Umân Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî, 1994), 14-16; Bekir b. Said A'veşt, *Dirâsâtun islâmiyyetun fi usûli'l-ibâdiyye*, 3. Baskı (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 16; Yahya b. Muhammed Bekûş, *Fıkhu'l-İmam Câbir b. Zeyd* ("Umân Sultanlığı: Mektebetu't-Dâmir, 2014), 9-78; İsmail L. Çakan, "Câbir b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 537-538.

<sup>10</sup> İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik, Câbir b. Zeyd hakkında övücü ifadeler kullanmışlardır. Geniş bilgi için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Tarihu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretu'l-Maârif el-Osmâniyye, ts.), 2: 204; Şemsuddin Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmu'n-nubelâ*, 9. Baskı (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993), 4: 482; Dercînî, *Tabakât*, 2: 205.

<sup>11</sup> Bk. Muhammed b. Munî', İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kubrâ* (Beyrut: Dâr Sâdir, ts.), 7: 182 Abdurrahman b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1952), 2: 494-495; Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *es-Sikât*, thk. Seyyid Şerefuddin Ahmed (B.y.: Dâru'l-Fikr, 1975), 4: 101-102; Dercînî, *Tabakât*, 2: 209; Zehebî, *Siyer*, 4: 481.

İbâdîlerle bir ilgisi olmadığı rivayet edilmiş olsa da<sup>12</sup> İbâdî kaynaklara göre Câbir b. Zeyd, mezhebin en önemli ilim adamı olarak kabul edilmiştir.<sup>13</sup> İbâdiyye mezhebi ismen Abdullah b. İbâd'a izafe edilse de itikadî ve fikrî bakımdan mezhebin asıl kurucusu Câbir b. Zeyd olarak görülmüştür.<sup>14</sup> Aslında İbâdiyye'nin en önemli hadis mecmuası Rabî' b. Habîb'in *el-Câmiu's-Sahihî*'ne bakıldığında hadislerin ekseriyetinin Câbir b. Zeyd kanalıyla nakledildiği görülecektir.<sup>15</sup> Şimdi de Câbir b. Zeyd'e ait olduğu söylenen hadis kitapları ya da rivayetleri işlemek istiyoruz.

### 1.1 Divân

Câbir b. Zeyd, hadisleri ilk defa *Divân* adlı bir eserde toplayan kişi olarak kabul edilmiştir.<sup>16</sup> Maalesef Cabir'in muhtemelen hicri birinci asra ait olduğu zannedilen söz konusu hadis kitabı, sonraki asırlarda kaybolmuştur. Bu eser günümüze kadar gelme imkânı bulamamıştır. Bununla beraber bazı İbâdî kaynaklarda Cabir'in vefatından sonra *Divân* adlı eserinin talebesi İbâdî muhaddis Ebû Ubeyde ve daha sonra onun da öğrencisi Ebû Süfyân'ın elinde mevcut olduğu, *Divân*'ın belli bir dönem Harun Reşid (ö. 193/809) zamanında Bağdat Kütüphanesinde korunduğu rivayet edilmektedir. Bazı kaynaklarda *Divân*'ın bir katır yükü hacminde olduğu rivayet edilmiştir. Günümüzde *Divân*'a ait Tunus Cerbe Kütüphanesinde "*Kitabu's-Salât*" ve "*Kitâbu'n-Nikâh*" gibi bazı bölümlerin yazma halinde mevcut olduğu, çağdaş bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.<sup>17</sup>

### 1.2 el-Ahbâru'l-mekâti' 'an Câbir b. Zeyd

Hicrî altıncı asırda yaşamış İbâdî âlimlerden Ebû Yakûb Yûsuf b. İbrahim el-Vârcelânî (ö. 570/1174)<sup>18</sup>, Câbir b. Zeyd'e izafe edilen ve

<sup>12</sup> Konuyla alakalı geniş bilgi için bk. Buhârî, *Tarih*, 2: 204; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4: 101.

<sup>13</sup> Dercînî, *Tabakât*, 2: 205; Custers, *Bibliyografya*, 2: 97.

<sup>14</sup> A'veşt, *Dirâsât*, 16; Halîfât, *el-Uşûl*, 9-13.

<sup>15</sup> Rabî' b. Habîb ve önemli eseri hakkında bilgi verilecektir.

<sup>16</sup> Custers, *Bibliyografya*, 2: 97; Abdullah Mahmud Şehâteh, *el-İmam Câbir b. Zeyd ve mevâkifuhu'l-fikhiyye* (Kahira: Dâr Garip, 2000), 15.

<sup>17</sup> Dercînî, *Tabakât*, 1: 80-82; Nâmî, *Dirâsât*, 2: 86; Ferhat b. Ali el-C'ibirî, *el-Bu'du'l-hadarî li akideti 'inde'l-İbâdiyye* (Cezayir: Cem'iyetu't-Turâs, 1991), 50; Muhammed b. Mustafa Şerîfî, *Muhadarât fi tarihi't-Teşrii'l-İslamî*, (el-Karâr: Ma'hedu'l-hayat, 2012), 63; Demirci, *İbâdiyye'nin Hadise Bakışı*, 75-79.

<sup>18</sup> Cezayir'in güneyinde İbâdiyye mezhebinin önemli merkezlerinden Vercelân şehrinde (500/1106) yılında doğmuş. Tefsir, fıkıh, hadis, kelâm, tarih, siyer, Arap dili ve edebiyatı sahasında yaşadığı dönemde İbâdîlerin önemli âlimlerinden sayılmıştır. Hicri altıncı asırda özellikle İbâdî hadis kaynaklarının derlenip nakledilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Günümüze ulaşan birçok eseri mevcuttur. Geniş bilgi için bk. Dercînî, *Tabakât*, 2: 491-495; Şemmâhî, *Siyer*, 1: 443-444; Custers, *Bibliyografya*, 1: 756-757; Mustafa Salih Bâcû, "*Vârcelânî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 50-51.

“*el-Ahbâru’l-Mekâti’ an Câbir b. Zeyd*” ismiyle bazı rivayetleri, Rabî b. Habîb’in *el-Câmiu’s-Sahih* adlı eserine üçüncü cilt olarak eklemiştir.<sup>19</sup> Vârcelânî, Câbir b. Zeyd’e ait olduğu söylenen bu rivayetleri kimlerden veya nereden aldığını ise belirtmemiştir. Bu rivayetler kimlerin vasıtasıyla Vârcelânî’ye ulaşmıştır veya kendisinin nasıl bir nüshadan yararlandığını maalesef bilemiyoruz. Bu konuda İbâdî kaynaklarda da herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Câbir b. Zeyd ile Vârcelânî arasında yaklaşık olarak beş asır gibi uzun bir zaman dilimi vardır ve her ikisi arasında herhangi bir sened zinciri bulunmadığından rivayetlerin Cabir’e aidiyeti problemi devam etmektedir.

Câbir b. Zeyd’e izafe edilen söz konusu rivayetlere baktığımızda rivayetler arasında bir konu bütünlüğü olduğu dikkat çekmektedir. Rivayetlerdeki konu birlikteliği, onların belli bir kaynaktan alındığı izlenimi vermektedir. Zira rivayetlerdeki muhteva daha çok iman, şirk, nifak ve salih amelle ilgili olup bir bütünlük arz etmektedir. Bu rivayetlerin Cabir’in kaybolan *Divanı*’ndan alınmış olması mümkün müdür? Tabi ki bu soruya kesin cevap vermek zordur. Çünkü isnat açısından bunu ispat etmek mümkün gözükmemektedir.

Eserde yer alan bir rivayetin üslubuna bakıldığında hadislerin Câbir tarafından değil de başkası tarafından yazılmış olduğu izlenimi vermektedir: “*Câbir b. Zeyd Hz. Peygamber’in şöyle dediğini rivayet etti: “Zanî, zina ederken mümin olarak bu fiili yapmaz.” Bir adam dedi ki “Ey Ebâ Şa’sâ! Kişi mümin olarak zina eder.” Câbir adama şunları söyledi: Vallahi eğer Ömer b. Hattâb sana yetişseydi Allah’ın veli kuluna zina iftirasında bulunduğun için sana had cezası uygulardı. Zira Allah (cc) kitabında şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz Allah iman edenleri korur”*<sup>20</sup> (el-hac, 22/38). Bu rivayetdeki üslup, hadisi nakleden kişinin Câbir b. Zeyd değil de bir başka ravi olduğu izlenimi vermektedir.

Vârcelânî, Câbir b. Zeyd’e izafe edilen bu rivayetleri Rabî b. Habîb’in eserine alırken herhangi bir tasnife tabi tutmamıştır. Hadisleri, belli bir kitâb veya bâb başlığı altında olmaksızın rastgele sıralamıştır. Eserde 82 rivayet yer almıştır ve bu rivayetlerin ekseriyeti marfûdur. Bazen de hadisi bir sahabinin rivayet etmiştir. Hz. Ömer, Ebû Huzeyfe ve İbn Ömer’e izafe edilen 7 adet mevkuף rivayet vardır.<sup>21</sup> Rivayetler içerisinde az da olsa tabiinin sözlerine de yer verilmiştir.<sup>22</sup> Rivayetlerden merfû olanların başında genellikle “*Câbir*

<sup>19</sup> er-Rabî b. Habîb b. ‘Amr, el-Ezdî, *el-Câmiu’s-Sahih müsnedu’l-imâm er-Rabî b. Habîb*, trt. Yusuf b. İbrahim el-Vârcelânî (Beyrut: Daru’l-Feth, ts.), h. nr.: 924-1004.

<sup>20</sup> Rabî, *el-Câmi’*, h. nr.: 992.

<sup>21</sup> Rabî, *el-Câmi’*, h. nr.: 929, 930, 931, 932, 933, 951.

<sup>22</sup> Rabî, *el-Câmi’*, h. nr.: 935, 952.



b. Zeyd 'ani'n-Nebi" veya "Câbir b. Zeyd enne'n-Nebi" ifadeleri kullanılmıştır.<sup>23</sup> Dolayısıyla Câbir, rivayetlerin ekseriyetini doğrudan Hz. Peygamber'den mürsel olarak nakletmiştir.

Câbir b. Zeyd'in mürsel olarak naklettiği rivayetlerindeki muhteva, daha çok iman ve ona bağlı konular hakkındadır. Bu durum aslında hicri ikinci asırda daha çok öne çıkan konuların imanla ilgili itikadî meseleler olduğunu göstermektedir. Buna bağlı olarak Câbir b. Zeyd de öncelikli olarak imanının ne olduğu, iman amel ilişkisi, kebâir meselesi, şirk ve münafıklık gibi konular hakkındaki rivayetleri bir araya getirmiş olabilir. Nakledilen rivayetler arasında dikkat çeken konulardan birisi Mürcie ve Kaderiyye fırkalarını kötüleyen rivayetlerdir. "Mürcie, ehl-i kiblenin Yahudileridir. Çünkü onlar günah-kârları cennet ehlinden saydılar. Yahudilerin dedikleri gibi azap sadece birkaç gün bize dokunacak dediler."<sup>24</sup> Diğer bir rivayet ise şudur: "Mürcie ve Kaderiye'den Allah'a sığınırım. Allah ve Peygamberi her ikisinden (fırkadan) uzaktır."<sup>25</sup> Kanaatimizce bu tür rivayetler söz konusu dönemdeki tartışmaların bir yansımasıdır. Fırkaların birbirlerini kötülemek ve üstünlük sağlamak için kullandıkları rivayetler olması ihtimal dâhilindedir.<sup>26</sup>

Rivayetlerde dikkat çeken konulardan biri de büyük günah işleyen kişilere şefaatin olmayacağı hususudur. Hz. Peygamber'den şu hadis rivayet edilmiştir: "Şefaati, ümmetimden ehl-i kebâire (büyük günah işleyenlere) değildir."<sup>27</sup> Câbir bu rivayetin Kur'an'a daha muvafık olduğunu belirterek diğer hadis kaynaklarında kıyamet günü şefaatin büyük günah işleyenlere olacağını ifade eden "Şefaati, ümmetimden kebâir (günah) işleyenlerdir"<sup>28</sup> rivayetinin yanlış anlaşıldığını, hadisteki kebâir günahlardan kastın zina, hırsızlık, cinayet ve içki içmek gibi günahlar olmadığını belirtmiştir. Câbir kendi iddiasını desteklemek için ayrıca Enes b. Malik'ten şu rivayeti de nakletmiştir: "Sizler bazı

<sup>23</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 924-928.

<sup>24</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 944.

<sup>25</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 974.

<sup>26</sup> Murcie'yi kötüleyen rivayetlerin mevzu olduğu hususuyla ilgili bk. Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî Ebu'l-Farac, *Mezuât*, thk. A. Muhammed Osman (b.y.; y.y., 1996), 276-277.

<sup>27</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 1004.

<sup>28</sup> Süleyman b. Davud et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin (Mısır: Daru Hicra, 1999), h. nr.: 512; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 20: 439; Süleyman b. Aş'as Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l Arabî, ts.), 4: 379.

*günahlar işliyorsunuz ki sizin gözünüzde bunlar kıl kadar ufaktır. Hâlbuki biz bu günahları, Hz. Peygamber zamanında büyük günahlardan sayardık.”<sup>29</sup>*

Cabir’in yukarıda şefaatin ehl-i kebair için olmadığını ifade eden rivayeti, başka hadis kaynağında tespit edemedik. İbâdiyye mezhebini diğer fırkalardan ayıran hususlardan birisi de şefaet meselesi olmuştur. Birçok hadis kaynağında Hz. Peygamber’in kıyamet günü ümmetinden günahkârlara şefaet edeceği hususuyla alakalı rivayet yer almasına rağmen İbâdiler, bu rivayeti kabul etmemişler ve kendi görüşlerini Cabir’in yukarıda söz ettiğimiz rivayetine dayandırmışlardır.

Sünni hadis kaynaklarında Câbir b. Zeyd’den rivayet edilen yaklaşık otuz civarı hadis mevcuttur.<sup>30</sup> Câbir’e izafe edilen yukarıdaki mürsel rivayetler, şayet Sünnî âlimlerin telif ettikleri hadis mecmualarında geçen rivayetlerle metin açısından karşılaştırılırsa daha faydalı sonuçlar elde edilebileceği kanaatindeyiz. Böyle bir karşılaştırma yapmamız bu tür bir makalenin hacmini aşacağından konuya işaret etmekle yetinmek istiyoruz.

## 2. EBU UBEYDE’NİN (ö. 145/762) RİVAYETLERİ

Câbir b. Zeyd’in büyük talebelerinden ve İbâdiyye mezhebinin en önemli simalarından birisi olan Ebu Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime, hocası Câbir’den sonra İbâdilerin önemli hadis ve fıkıh âlimidir. Câbir b. Zeyd dışında Damâm (ö. 150/767), Suhâr el-’Abdî (ö. 95/713) ve Ca’fer b. es-Semmâk el-’Abdî’den (ö. 102/720) de ilim hadis rivayet etmiştir. Kaynakların naklettiğine göre Ebu Ubeyde, hocası Câbir b. Zeyd’in görüştüğü bazı sahabilerle bizzat görüşmüş ve onlardan hadis rivayet etme imkânı bulmuştur.<sup>31</sup> Ebu Ubeyde, Emevî yönetiminin baskılarından kurtulmak için Basra’da gizlice kurmuş olduğu medreselerde dersler vermiş ve bu okullarda İbâdilerin önemli dâîleri (mezhebin görüşlerini tebliğ edenler) yetişmiştir. Tahminen hicrî 145 yılında vefat eden Ebu Ubeyde, uzun yıllar Yusuf b. Haccâc tarafından Basra’da hapsedilmiş ve ancak Haccâc’ın ölümünden sonra hapisten çıkabilmiştir.<sup>32</sup>

Câbir b. Zeyd, Ebu Ubeyde ve Rabî’ b. Habîb (Ö. 175/792), İbâdiyye’nin hicri birinci ve ikinci asırdaki en önemli üç muhaddisidir. İbâdî muhaddis

<sup>29</sup> Rabî’, *el-Câmi’*, h. nr.: 1004.

<sup>30</sup> Câbir b. Zeyd’den rivayet edilen hadisler için bk. Hanbel, *Müsned*, 3: 347, 398, 420, 4: 255, 273, 281, 293; Ebû Dâvud, “Salât”, 112; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, 2. Baskı (Haleb: Mektebetu Matbuâtü’l-İslâmî, 1986), “Tahâret”, 146.

<sup>31</sup> Nâmî, *Dirâsât*, 95-96.

<sup>32</sup> Dercîni, *Tabakât*, 2: 238; Şemmâhî, *Siyer*, 1: 87-88; Nâmî, *Dirâsât*, 96; Mübarek b. Abdillâh b. Hamid er-Râşidî, *el-İmâm Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Fıkıhu* (‘Umân Sultanlığı, Metâbiu’l-Vefâ, 1996), 30-37.

Rabî' b. Habîb, Ebu Ubeyde'nin talebesidir ve naklettiği rivayetlerin çoğunu Ebu Ubeyde kanalıyla almıştır. Hatta Rabî' *Müsned'*indeki hadislerin çok azı hariç neredeyse tamamına yakını Ebu Ubeyde'den nakledilmiştir.<sup>33</sup>

Ebu Ubeyde'den günümüze müstakil olarak ulaşan herhangi bir hadis kitabı mevcut değildir. Ancak İbâdiyye'nin en önemli hadis mecmuası olan Rabî'in *Müsned'*inin ravisi durumundadır. Rabî'in *Müsned'*inde yer alan 742 rivayetin, 646 tanesi Ebu Ubeyde'den nakledilmiştir.<sup>34</sup> Bu durum Ebu Ubeyde'nin İbâdîler için hadis rivayetinde ne denli önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Buna mukabil Ebu Ubeyde diğer muhaddisler tarafından pek bilinmemektedir.<sup>35</sup> Bu kadar rivayete sahip bir ravinin tanınmamış olması şaşırtıcı bir durumdur. Ebu Ubeyde'nin naklettiği hadisler ve fetvaları İbâdî kaynaklarda serpilmiş olarak günümüze gelmiştir. Neredeyse her İbâdî fıkıh ve hadis kaynağında mutlaka Ebu Ubeyde'ye isnad edilen görüş, fetva veya rivayetler vardır.

Ebu Ubeyde'ye izafe edilen eserler şunlardır:

1. *Mecmuâtu Ehâdis*: Ebu Ubeyde'nin hocalarından Câbr b. Zeyd, Suhâr el-'Abdî ve Ca'fer b. es-Semmâk el-'Abdî'den yapmış olduğu rivayetlerdir. Bu rivayetler, İbâdî fıkıh ve hadis kaynaklarında serpilmiş olarak mevcuttur.
2. *Mesâîlu Ebî Ubeyde*: Bu eser onun fetvalarını içermektedir. Mubarek er-Râşidi, bir doktora çalışması olarak Ebu Ubeyde'nin fıkıh konularıyla alakalı görüşlerini bir araya getirmiştir. Eser, *el-İmâm Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Fıkhuhu* ismiyle matbudur.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Rabî' b. Habîb'in *Müsned'*indeki isnadlara bakıldığında bu durum açıkça gözükmektedir.

<sup>34</sup> Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı*, 176.

<sup>35</sup> Ebu Ubeyde'nin isminden, Yahyâ b. Ma'în, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi erken dönem hadis alimleri az da olsa söz etmişlerdir. Ancak daha sonraki dönemlerde bazı kaynaklarda Ebû Ubeyde mechûl birisi olarak belirtilmiştir. Onun söz konusu rivayetlerinden bahseden herhangi bir kaynağa rastlamadık. Bk. Ebû Zekerîyya Yahya b. Ma'în, *Târihu İbni Ma'în* (Rivayetu't-Devrî), thk. A. Muhammed Nur Seyf (Mekke: Merkezi Bahsî'l-İlmî ve Turâsî'l-İlmî, 1979), 4: 199; Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetu'r-Ricâl*, thk. Vasiyullâh b. Muhammed Abbâs, 3. Baskı (Riyad: Dâru'l-Hâni, 2001), 3: 11; Buhârî, *et-Tarih*, 271. Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 6: 419.

<sup>36</sup> Bk. Râşidî, *el-İmâm Ebû Ubeyde*, 1.

3. *Kitâbu'z-Zekât*: Bu eser, müellifin zekât hakkında vermiş olduğu fetvaları içermektedir.<sup>37</sup>
4. *Resâilu Ebî Ubeyde*: Yaşadığı dönemde bazı şahıslara göndermiş olduğu mektuplardan ibarettir.

'Umân Sultanlığı'nda İbrahim b. Ali Bû'l Ravâh, Ebu Ubeyde'den nakledilen tüm rivayetleri, *el-Asâru'l-Fıkhiyye li'l-İmâm Ebî Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî* ismiyle cem ve tertip etmiştir. Eser iki cilt halinde fıkıh kitaplarının içeri esas alınarak düzenlenmiştir.<sup>38</sup>

### 3. DAMÂM B. ES-SÂİB EL-BASRÎ (Ö. 150/767) VE RİVAYETLERİ

İbâdî âlimlerden olan Damâm b. es-Sâib, Umân'ın en-Nebd bölgesinde doğmuş ve Basra'da Câbir b. Zeyd'e talebelik yapmıştır. Ebu Ubeyde ve Ca'fer b. Semmâk ile beraber Basra'daki üç imamdan biri olarak kabul edilmiştir. Damâm, talebesi Ebu Ubeyde ile beraber Basra'da Emevî valisi Hacâc b. Yusuf tarafından uzun bir süre hapsedilmiştir.<sup>39</sup> Câbir b. Zeyd'den çokça rivayette bulunan Damâm, kendisine dini meseleler sorulduğunda; "*Câbir'e sordum, Câbir'e soruldu, Câbir'den işittim, Câbir dedi ki*"<sup>40</sup> şeklinde cevaplar verirdi. Rabî b. Habib de *Müsned* adlı eserinde Damâm'dan dört hadis nakletmiştir. Bunlardan iki tanesini doğrudan diğer iki rivayeti ise Ebu Ubeyde tarikiyle nakletmiştir.<sup>41</sup>

Damâm'ın hocası Câbir b. Zeyd'den yapmış olduğu rivayetler *Rivâyâtü Damâm* ismi adı altında Ebû Sufre Abdülmelik b. Sufra (ö. h. 150-200) tarafından cem edilmiştir. Kaynakların belirttiğine göre eser, toplam olarak 81 sayfa ve iki cüzden oluşup el yazması halindedir. Birinci cüz, *Âsâru'r-Rabî 'an Damâm 'an Câbir* ismi taşımakta olup 51 sayfadan müteşekkildir. İkinci cüz ise *Fütyâ'r-Rabî b. Habîb*, ismini taşımakta ve 25 bâb başlığından oluşmaktadır.<sup>42</sup> Görüldüğü gibi *Rivâyâtü Damâm* ismindeki eser, aslında iki kısımdan meydana gelmiştir. Birinci kısım Rabî'in Dumâm'dan yaptığı naklettiği rivayetlerdir.

<sup>37</sup> Ebu Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime, *Risâletü Ebî Kerime fi'z-zekât* ('Umân Sultanlığı: Vizâretü't-Turasi'l-Kavmi, 1982), 3-26.

<sup>38</sup> İbrahim b. Ali Bû'l Ravâh, *el-Asâru'l-Fıkhiyye li'l-İmâm Ebî Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî* ('Umân Sultanlığı: Vizâretü'l Evkâf ve Şu'ûnu'd-Diniyye, 2017), 122.

<sup>39</sup> Dercîni, *Tabakât*, 2: 246-248; Şemmâhî, *Siyer*, 87-88; Custers, *Bibliyografya el-İbâdiyye*, 2: 675.

<sup>40</sup> Dercîni, *Tabakât*, 2: 246.

<sup>41</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h.no: 112, 153, 520, 688.

<sup>42</sup> Eser, Bârûniyye Kütüphanesinde el yazması halinde mevcuttur. Bk. Custers, *Bibliyografya el-İbâdiyye*, 2: 676.

İkinci kısmı ise isminden de anlaşıldığı üzere Râbî'in fetvalarından müteşekkildir. Her iki kısım birbirlerinden ayrı müstakil birer kitaptır.

Son dönemlerde el-yazma halinde olan bu eser, Rabî b. Habib'e izafe edilerek iki ayrı eser şeklinde tahkik edilmiştir. Eserin birinci kısmı halen 'Umân Sultanlığı baş müftü yardımcısı olan Kahlan al-Kharusi tarafından *Âthar al-Rabî' b. Habîb Edition And Study* ismiyle Oxford Üniversitesinde bir doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir.<sup>43</sup> Eserin geri kalan ismi ise Talâl b. Halife Âl Abdüsselam tarafından *Futyâ'r-Rabî' b. Habîb* ismiyle yüksek lisans çalışması olarak tahkik edilmiştir.<sup>44</sup> Eserler Rabî'e izafe edildiği için biz de her iki eseri Rabî'in eserleri başlığı altında işleyeceğiz.

#### 4. RABÎ B. HABÎB'İN (Ö. 175/792) ESERLERİ

##### 4.1 Müsnedu'r-Rabî'/el-Câmiu's-Sahîh

İbâdî kaynaklara göre Rabî b. Habîb, hicri ikinci asrın ikinci yarısında vefat etmiş en önemli hadis âlimlerinden birisidir. Hatta mezhebe göre, Rabî b. Habîb- Ebû Ubeyde – Câbir b. Zeyd senediyle nakledilen rivayetler, en muhterem isnad "*es-silsiletu'z-zehebiyye*" olarak görülmüştür. Rabî b. Habîb ismi, Sünnî kaynaklarda özellikle Yahya b. Ma'în (ö. 233/848), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi erken dönem muhaddislerin eserlerinde az da olsa geçmektedir. Yahya b. Ma'în ve İbn Hibbân, Rabî'i sika bir ravi olarak değerlendirmişlerdir. İmam Buhârî ise ravi hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmadan kısaca tanıtmakla yetinmiştir.<sup>45</sup>

Rabî b. Habîb'in söz konusu bu eseri, İbâdiyye'nin ana hadis kaynağıdır. *el-Câmiu's-Sahîh* veyahut *Müsnedu'r-Rabî'* olarak da tanınan kitap, İbâdiyye mezhebi nezdinde Kur'ân-ı Kerim'den sonra en sahih eserdir. İbâdî kaynaklara göre bu eser, hicri ikinci asırda telif edilmesine rağmen hicri altıncı yüzyılda İbâdî âlim el-Vârcelânî (ö. 570/1174) tarafından ortaya çıkarılmış ve eser yeniden tasnif edilmiştir.<sup>46</sup> İbâdî kaynaklarda eserin Vârcelânî tarafından altıncı (hicri) asırda bulunduğu ve onun eseri yeniden tertip ettiği bilgisi dışında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Kaynaklarda eserin ravileri

<sup>43</sup> Kahlan al-Kharusi, *Âthar al-Rabî' b. Habîb Edition And Study* (Harrassowitz Verlag Wiesbaden: Deutche Morgenlandische Gesellschaft, 2016), 23-127.

<sup>44</sup> Rabî, *Futyâ'r-Rabî' b. Habîb*, thk. Talâl b. Halife b. Hamed Âl-Abdüsselam, 1. Baskı ('Umân Sultanlığı: Zâkiretu 'Umân 2017), 89-180.

<sup>45</sup> İbn Ma'în, *Târih*, 3: 353, no: 1711; Buhârî, *Tarih*, 3: 277. Ayrıca geniş bilgi için bk. Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı*, 59-62.

<sup>46</sup> Şemmâhî, *Siyer*, 119; Custers, *Bibliyografya*, 1: 768-769; 2: 400; 40; Erul, "Rabî' b. Habîb", 34: 494-495; Demirci, *İbâdiyye'nin Hadise Bakışı*, 84-87.

hakkında bazı tahmini bilgiler olsa da Rabî' ile Vârcelânî arasındaki sened halkası eksik kalmaktadır.<sup>47</sup>

Eserin ilk baskısı, Vârcelânî'nin tertibiyle "*Kitabu't-tertib fi's-sahihi min hadisi'r-rasûl*" ismiyle 'Umân Sultanlığı'nın'da yapılmıştır. Ayrıca sonraki yıllarda eser, *el-Câmiu's-sahîh* ya da *Müsnedü'r-Rabî' b. Habîb* ismiyle birçok defa basılmıştır.<sup>48</sup>

*el-Câmiu's-Sahîh*, sünen kitaplarının düzeni tarzında tasnif edilmiş olup eserde toplam 750 civarı rivayet bulunmaktadır. Kitâbu'l-ıman ile başlar, tahâret, salât, savm zekât, hac, cihat, cenâiz, nikâh, ezkâr, talak, ahkâm, buyû, eymân, eşribe ve adâb gibi birçok kitaptan oluşmaktadır. Eserde rivayetlerin ekseriyeti, Rabî' - Ebû Ubeyde - Câbir b. Zeyd - sahâbi isnadıyla nakledilmiştir.<sup>49</sup> Eserdeki hadislerin çoğu, metin açısından İmam Malik (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim (ö. 261/875) gibi diğer muteber hadis kaynaklarında tespit etmek mümkündür.<sup>50</sup> Rivayetler sened açısından daha çok muttasıl ve merfûdur. Hicri ikinci asırdaki hadis mecmularında munkatî rivayetler daha çok olmasına rağmen Rabî'in kitabındaki rivayetler genellikle muttasıldır. Hadislerin daha çok belli bir senedle nakledilmiş olması bunun başlıca nedeni olarak görmek mümkündür.<sup>51</sup>

İbâdî âlimler tarafından eser üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Söz konusu çalışmalar içerisinde Ebu Sitte'nin (ö. 1088/1677) *Hâşiyetu Ebî Sitte 'alâ kitâbi't-tertib* ve Nureddin es-Sâlimî'nin (ö. 1326/1908) *Şerhu'l-Câmi's-Sahîh* isimli çalışmaları önemlidir.<sup>52</sup>

Özellikle İbâdîlerce eserin; en sahih hadis kaynağı olarak görülmüş olması, yine eserin hicri ikinci asır dediğimiz erken döneme ait olma olasılığı ve eserin metin açısından diğer hadis mecmualarıyla önemli benzerlik içerisinde olması gibi hususlar, kanaatimizce Rabî'in bu eserini daha da önemli hale getirmektedir.<sup>53</sup> Her ne kadar İbâdî kaynaklar eserdeki tüm rivayetleri sahih

<sup>47</sup> Bk. Sa'id b. Mabrûk el-Kannûbî, *er-Rabî' b. habîb mekânetuhu ve müsneduh* (Umân Sultanlığı: Mektebetu'd-Dâmirî, 1995), 61.

<sup>48</sup> Custers, *Bibliyografya*, 2: 406-433.

<sup>49</sup> Eserin rivayet ve dirayet açısından değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı*, 78-264.

<sup>50</sup> Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı*, 250-275.

<sup>51</sup> Demirci, İbâdiyye'nin Hadise Bakışı, 84-87; Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı*, 198-199.

<sup>52</sup> Custers, *Bibliyografya*, 2: 408-420.

<sup>53</sup> Rabî b. Habîb'in eserinde yer alan rivayetlerin önemli bir kısmı, metin olarak diğer hadis kaynaklarında yer almıştır. Yapılan bir doktora çalışmasına göre Rabî'in *Müsned'*indeki rivayetlerin yaklaşık olarak yüzde elli İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı ve yüzde yetmiş de Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde yer almıştır. Bk. Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı*, 250-274.

olarak görse de eserde sıhhat açısından birbirlerinden farklı rivayetlerin olduğunu söyleyebiliriz. Hadislerin bir kısmında Rabî' tamamen teferrüt etmiştir ve rivayetler diğer kaynaklarda bulunmamaktadır. Bazı hadis metinlerinde diğer hadis kaynaklarındaki rivayetlerden farklı ziyadeler mevcuttur. Bazı hadisler ise yine Sünnî hadis kaynaklarında mevzû olarak görülmüştür.<sup>54</sup>

#### 4.2 Ba'du Ahâdîsi'n-Nebevîyye ve'l-Âsârü'l-Meriviyye 'an Ba'di's-Sahâbe

Rabî'in eseri olan bu eser yine Vârcelânî tarafından *el-Câmiu-Sahîh'e* üçüncü cilt olarak eklenmiştir. Eserde kitâb dediğimiz ana başlıklar kullanılmamıştır. Ancak birçok farklı bâb başlıkları konulmuş ve bu başlıklar altında toplam 140 rivayet yer almıştır.<sup>55</sup> Eserde büyük günah işleyenlerin durumu, imanın tanımı, kabir azabı, şehitler, imamet, emire itaat, rü'yetullah, şefaât ve Allah'ın sıfatları konuları hakkında birçok rivayet yer almıştır. Aslında bu eser, İbâdîlere muhalif olanlara reddiye şeklinde yazılmıştır. Dolayısıyla kullanılan rivayetlerde çoğu zaman sened kullanılmamış ve muhalif olan düşünce çürütülmeye çalışılmıştır. Rabî'in muhalifleriyle yaptığı tartışmalarda kullandığı bâb başlıklarından bazıları şu şekildedir:

*"Ehli kebâir, kâfir değildir diyenlerin aleyhinde delil."*<sup>56</sup>

*"İman, amel olmadan sadece sözdür diyenlerin aleyhinde delil."*<sup>57</sup>

*"Ehli kiblede olanın cenaze namazı kılınmaz diyenin aleyhinde delil."*<sup>58</sup>

*"Allah'ın zatı hakkında düşünmenin yasaklanması."*<sup>59</sup>

*"Kaderiyye ve Mürcie fırkaları aleyhindeki rivayetler."*<sup>60</sup>

*"Allah'ı yüceltmek ve onu herhangi bir varlığa benzetmemek."*<sup>61</sup>

*"Allah'ın sıfatları hakkındaki rivayetler."*<sup>62</sup>

*"Rahmân 'arşa istiva etti ayeti."*<sup>63</sup>

<sup>54</sup> Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı*, 212-244.

<sup>55</sup> Eserde sadece İbâdî kişilerden değil diğer İslami fırkalara mensup ravilerden de hadis alınmıştır. Bu durum, İbâdîlerin diğer fırkalara bakışı hakkında bizlere bilgi vermektedir. Bk. Demirci, *İbâdiyye'nin Hadise Bakışı*, 88.

<sup>56</sup> Rabî', *el-Câmi'*, 1: 198.

<sup>57</sup> Rabî', *el-Câmi'*, 1: 201.

<sup>58</sup> Rabî', *el-Câmi'*, 1: 203.

<sup>59</sup> Rabî', *el-Câmi'*, 1: 205.

<sup>60</sup> Rabî', *el-Câmi'*, 1: 207.

<sup>61</sup> Rabî', *el-Câmi'*, 1: 217.

<sup>62</sup> Rabî', *el-Câmi'*, 1: 234.

<sup>63</sup> Rabî', *el-Câmi'*, 1: 238.

Eserde sened kullanımına pek dikkat edilmemiştir. Az da olsa muttasıl isnatlar bulunmakla beraber senetlerde ravi düşmesi, meçhul ve müphem ifadelere yer vermek ve senedde temrîz sığasını kullanmak eserde gözüken zayıf hususlardır. Örnek olarak şu senetleri verebiliriz:

*Kâle'r-Rabî' kâle Câbir b. Zeyd yurvâ 'an Rasulillah...<sup>64</sup>*

*Ve kâle Rasulullah...<sup>65</sup>*

*Kâle'r-Rabî' belağeni 'an Rasulillah...<sup>66</sup>*

*Kâle'r-Rabî' se'ele reculun 'an Ebâ Zer...<sup>67</sup>*

*Ve suile'n-Nebî...<sup>68</sup>*

Hadisler daha çok İbn Abbas kanalıyla nakledilmiş olsa da başta dört halife Ebûbekir, Ömer, Osman ve Ali olmak üzere Aişe, Enes b. Mâlik, İbn Mesud, Câbir b. Abdillâh, Ebû Zer, Ebû Musa el-Eşârî, Abdullah b. Ömer vs. birçok sahabeden hadis nakledilmiştir. Tabiin ve etbeu't-tabiinden İbâdî ve diğer fırkalara mensup birçok kişiden de hadis nakledilmiştir.

### 4.3 Âsâru'r-Rabî' b. Habîb

Ebû Sufra Abdülmelik b. Sufra (ö. 230/844) tarafından telif edilmiştir. Eserde Ebû Sufra'nın Rabî' b. Habîb- Damâm b. es-Sâib- Cabîr b. Zeyd senediyle naklettiği hadisler yer almıştır. Birçok kütüphanede yazma halinde olan bu eser,<sup>69</sup> son dönemde Kahlan al-Kharusi tarafından Oxford Üniversitesinde bir doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir.<sup>70</sup> Tahkik edilen eserde giriş kısmında şu ifade yer almıştır: "Bu, Rabî'in Damâm – Câbir b. Zeyd (tariki ile) aldığı asârın birinci kısmıdır."<sup>71</sup> Bu ifadeden eserin iki bölümden oluştuğu anlaşılmaktadır. Eserde toplam 324 rivayet yer almıştır. İbn Abbas'a isnat edilen bir iki rivayet hariç<sup>72</sup> diğer rivayetlerin tamamı tabiinden Câbir b. Zeyd'den

<sup>64</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 743.

<sup>65</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 744.

<sup>66</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 768.

<sup>67</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 770.

<sup>68</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 771-772.

<sup>69</sup> Custers, *Bibliyografya*, 2: 401-403.

<sup>70</sup> Kharusi *Âthar al-Rabî'*, 23-127.

<sup>71</sup> Kharusi, *Âthar al-Rabî'*, 24.

<sup>72</sup> Kharusi, *Âthar al-Rabî'*, no: 323, 324.



nakledilen asârdan oluşmaktadır. Eserde Ebû Sufra Abdulmelik, hocası Rabî' b. Habîb vasıtasıyla birçok kişiden nakilde bulunmaktadır.<sup>73</sup>

Eserdeki rivayetler herhangi bir tasnife tabi tutulmadan peş peşe sıralanmıştır. İlgili konulara bakıldığında rivayetlerin birçok farklı konuya delâlet ettiği görülmektedir. İşlenen konulardan bazıları şunlardır: Tahâret, salât, savm, zekât, itikâf, tefsir, hac, umre, buyû, nikâh, cinâyet, muâmelât, ahlâk, siyer, et'ime, eşribe, miras, müzâraadır. Konulardan da anlaşıldığı üzere rivayetlerin ekseriyeti fıkıhla ilgilidir. Dolayısıyla *Asâru'-Rabî'e Câbir b. Zeyd*'in fıkıhla ilgili görüşlerini bir araya getiren rivayetlerdir denilebilir. Çünkü rivayetlerin tamamı Câbir b. Zeyd'e dayanmakta olup onun yukarıda zikredilen fikhî konulardaki görüşlerinden ibarettir.

Sened açısından rivayetlere bakıldığında bir iki rivayet hariç tamamının maktû olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü senedler tabiinden olan Câbir b. Zeyd'e izafe edilmiştir. Senedlerde bazen meçhul ifadeler kullanılmıştır. Rabî' - Dumâm dedi ki "*Bir adam Cabir'in yanına girdi...*"<sup>74</sup>, "*Ve bazı ashâbımız şöyle dedi...*"<sup>75</sup> "*Bir adam Cabir'e nebizi sordu*"<sup>76</sup>, "*Ben camide Cabir'in yanında iken bir adam ona sordu.*"<sup>77</sup> Görüldüğü üzere senedde ismi zikredilmeyen raviler vardır. Eserde buna benzer örnekleri çoğaltmamız mümkündür. Aslında senedlerde kopukluk ve bazen ravi ismi yerine meçhul veya şek ifadeler kullanmak, hicri ikinci asırdaki hadis eserlerinin genel özelliğidir.<sup>78</sup> Dolayısıyla rivayetlerde kullanılan bu tarz bir üslubun söz konusu dönemdeki hadis kaynaklarının üslubuyla örtüştüğünü söylemek mümkündür.

#### 4.4 Futyâ'r-Rabî' b. Habîb

Rabî' b. Habîb'e izafe edilen bu eser, son dönemde Talâl b. Halife Âl Abdüsselam tarafından bir yüksek lisans çalışması olarak tahkik edilmiş ve eser 'Umân Sultanlığının Maskat vilayetinde yayımlanmıştır.<sup>79</sup> Eseri tahkik eden

<sup>73</sup> Rabî' kanalıyla kendisinden rivayette bulunulan raviler şunlardır: Câbir b. Zeyd (ö. 93/711), Dumâm b. es-Saib (ö. 150/767), Ebû Nuh (ö. 150/767), Ebu Ubeyde (ö. 145/762), Hayyân el-Amîrî (ö. h. 2. Asır), Ebû Rahîl (ö. 230/844), Temim b. Huvays (ö. h. 1. Asır), Abbas b. el-Hâris (ö. h. 2. Asır), Velid b. Yahya (ö. h. 2. Asır), Yahya b. Kurra (ö. h. 2. Asır), Selim b. Ubeyd (ö. h. 2. Asır), Hazim b. Amr (ö. h. 2. Asır), Ebû Bekir b. Nu'âme (ö. h. 1. Asır), Amr Hayyânû'l-A'rec (ö. h. 2. Asır), Ebû'l-Eşheb Ca'fer b. Hayyân (ö. 163/779), Hemâm b. Yahya (ö. 163/779), Cemil el-Havârezmî (ö.?) Vâil b. Ebi Eyyub (ö. 190/805).

<sup>74</sup> Kharusi, *Âthar al-Rabî'*, no: 29.

<sup>75</sup> Kharusi, *Âthar al-Rabî'*, no: 35.

<sup>76</sup> Kharusi, *Âthar al-Rabî'*, no: 238.

<sup>77</sup> Kharusi, *Âthar al-Rabî'*, no: 239.

<sup>78</sup> Bk. Bünyamin Erul, *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 169.

<sup>79</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî' b. Habîb*, 89-180.

Talâl b. Halife çalışma esnasında dört nüshadan yararlandığını belirtmiştir. Söz konusu nüshalardan bir tanesini asıl nüsha olarak tespit ettiğini ve nüshaları birbirleriyle mukayese ettiğini belirten Talâl, tüm nüshalarda eserin isminin *Fütyâ'r-Rabî' el-Cüzu's-Sâni* olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar eserin isminden iki cilt olduğu anlaşılrsa da aslında eser, tek bir ciltten oluşmakta ve az önce tanıtmış olduğumuz *Asâru' Rabî'in* ikinci cildi olarak görülmüştür. Dolayısıyla *Fütyâ'r-Rabî'*, *Asâru' r-Rabî'in* ikinci cildi olarak görüldüğü için bu şekilde isimlendirilmiştir. Yani nüshanın ilk cildi *Asâru'r-Rabî'*, ikinci cildi ise *Futyâ'r-Rabî'*dir. Her iki cilt, her ne kadar muhteva ve şekil açısından birbirine benzese de aslında iki müstakil birer eserdir.<sup>80</sup> *Fütyâ'r-Rabî'*, Rabî' b. Habîb'in farklı konularda vermiş olduğu fetvalardan oluşmuş ve onun öğrencisi Ebû Gânim el-Horâsânî (ö. 205/820) tarafından bir araya getirilmiştir. Bundan dolayı eseri Horâsânî'ye izafe edenler de olmuştur. Ancak eserin muhakkiki Talâl'ın kanaatine göre eserin müellifi, Rabî' b. Habîb'dir.<sup>81</sup>

Eserin muhtevasına gelince şu an elimizde matbu olan nüshaya göre kitap yirmi sekiz baktan oluşmaktadır. Bâb başlıklarının altında nakledilen görüşlerin başlıkla uyumlu olduğu söylenemez. Bazen bir bâbın altında farklı konular işlenebilmiştir. Dolayısıyla eserin içeriğinin sistematik olmadığını belirlemek gerekir.<sup>82</sup> Eserde yer alan konuların dağılımı şu şekildedir: Haraç, ziraat, hırsızlık, kefaret, nikâh, heykel yapmak, ücret karşılığında ilim öğretmek, altın ve gümüşün zekâtı, hurmanın zekâtı, köle ve cariyeler, taharet, erkekler için ipek kullanımı, haç mevsimindeki yasaklar, köle ticareti, davada şahitlik yapmak, cinayetler, ticaret, müşrikin Müslümana veli olması, zina ve adaktır.<sup>83</sup>

Bâb başlıklarından anlaşıldığı üzere eser özellikle fikhî meseleler olmak üzere birçok farklı konular içermektedir. Zaten eserin isminden de görüldüğü gibi daha çok bir fıkıh kitabını andırmaktadır. Zira eserde "hürmet", "kerahet", "helal değil", "gereklidir", "caizdir", "ruhsat verilmiştir", "sahih değildir" gibi kavramlara çokça yer verilmiştir.<sup>84</sup> Eserde Hz. Peygamber'e izafe edilen merfû hadis sayısı çok azdır. Genellikle tabiin sözlerine yer verilmiştir. Eserde kendisinden söz edilen sahabiler Hz. Ebubekir, Ömer ve Osman'dır. Eser boyunca Ebû Gânim el-Horâsânî, *kultu* (ben sordum) ve *se'eltu* (ben sordum) soru kalıplarıyla Rabî' b. Habîb'e sorular sormakta ve ondan da *kâle* (dedi)

<sup>80</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 45-55.

<sup>81</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 45-55.

<sup>82</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 57.

<sup>83</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 95-178.

<sup>84</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 64.

kiyiyle cevaplar nakletmektedir. Eserde İbâdiyye'nin hicri birinci ve ikinci asrın önemli âlimlerinden Câbir b. Zeyd, Ebû Ubeyde, Damâm, Ebû'l-Murric, Hayyânû'l-'Arec, Havârezmî, el-Husayn ve Hâcib isimli kişilerden görüşler nakledilmiştir. Eserde hicri ikinci asrın bir özelliği olduğu üzere muttasıl isnatlar pek kullanılmamış ve “*an raculin*” veya “*an raculin minel-kavmi*” gibi zaman zaman meçhul ve müphem ravilere yer verilmiştir. Bununla beraber eserde “*haddesenî*”, “*ahberenî*”, “*belâğanâ*” gibi hadis ıstılahları da kullanılmıştır.<sup>85</sup>

Eseri tahkik eden Talâl b. Halife, Rabî' b. Habîb'in eser boyunca vermiş olduğu fetvalarda takip ettiği usul hakkında şunları tespit etmiştir: Rabî' fetvalarında öncelikli olarak Kurân'a müracaat etmiştir.<sup>86</sup> Kendisi bir muhad-dis olduğu için verdiği fetvaların ekseriyetinin kaynağı Hz. Peygamber'in sünneti ve hadislerdir.<sup>87</sup> Tabi ki nübüvvet asrına yakın olan sahabe, tabiin ve etbeu't-tabiinin de görüşlerine müracaat edilmiştir.<sup>88</sup> Az da olsa kıyasa müracaat etmiş ve nassın olmadığı yerde ise içtihatla bulunmuştur.<sup>89</sup> Rabî' zaman zaman “*bizim ahabımız bu konuda icmâ etmiştir*”<sup>90</sup> diyerek kendi mezhebindeki yaygın görüşü dile getirmiştir.

Eserin tedvin dönemi dediğimiz erken döneme ait olması, söz konusu dönemin ilmi ve fikri yapısının anlaşılması açısından sorulan sorular ve bu sorulara verilen cevaplar açısından önemlidir. Zira henüz Mezheplerin teşekkülünü tamamladığı bir dönem değildir. Sahabeyi görme imkânına sahip olan tabiin nesli ve onların ardından gelen etbeu't-tabiinin iç içe olduğu bir dönemdir.

## 5. BIŞR B. GÂNİM'İN (Ö. 205/820) ESERİ

Hicri ikinci asrın başlarında vefat eden Bişr b. Gânim el-Horâsânî, Basra'da Ebû Ubeyde ve Rabî' gibi İbâdiyye'nin önemli âlimlerine talebelik yapmıştır.<sup>91</sup> Basra'da İbâdî âlimler dağıldıktan sonra İbn Gânim de kuzey Afrika'ya göç etmiş ve bu yolculukta İbâdîlerin ilk devleti olan Rustemîlerin başkenti Tahert'te İmam Abdulvehhâb b. Rustem, Mısır'da İbâdî âlimlerden

<sup>85</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 65.

<sup>86</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 66.

<sup>87</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 67.

<sup>88</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 69.

<sup>89</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 70-71.

<sup>90</sup> Rabî', *Futyâ'r-Rabî'*, 76.

<sup>91</sup> Horâsânî, *Müdevvene*, 9.

İbn 'Abâd el-Mısırî ve İbâdiyye'nin faaliyet merkezi olan Cebel Nefûse'de Şeyh Ebû Hafs, 'Amrûs b. Feth gibi âlimlerle ilim alışverişinde bulunmuştur.<sup>92</sup>

İbn Gânim, *el-Müdevvene* adlı eserini hicrî birinci asrın sonuna doğru ikinci asrın başında telif etmiş ve eserde kendisinden önceki İbâdî âlimlerin görüşlerine ve rivayetlerine yer vermiştir.<sup>93</sup> *Mudevvene*, İbâdî âlimlerden el-Kutub İtfeyyîş tarafından tertip edilmiş ve üzerine bir haşiye yazılarak 'Umân Sultanlığında *el-Mudevvenetu's-Suğra* ve *el-Mudevvenetu'l-Kubra* isimleriyle birçok defa basılmıştır.

*Mudevvene*, İbâdîlerin tedvin olunan ilk fıkıh kitabı olarak da kabul edilmektedir. Yani eser bir yönüyle fıkıh diğer yönüyle de hadis kitabıdır. Zira eserde Hz. Peygamber'den nakledilen birçok hadis olduğu gibi sahabe ve tabiin sözlerine de yer verilmiştir. İbn Gânim bu eserinde kendinden önceki birçok İbâdî âlimden nakilde bulunmuştur.<sup>94</sup> İbn Gânim'in *Mudevvene*'si bir fıkıh kitabı gibi tasnif edilmiştir. Tahâret, teyemmüm, salât, zekât, siyâm, hacc, nikâh, buyû', icarât, şuf'a, hibe, vasâya, şehadât, ahkâm, eşribe, hudûd, ve diyât şeklinde ana bölümlerden meydana gelmiştir.<sup>95</sup>

Eserde Hz. Peygamber, sahabe ve tabiine izafe edilen rivayetlere yer verilmiştir. Merfû hadislerin sayısı azdır, daha çok sahabe ve tabiin görüşleri nakledilmiştir. Aslında bu durum hicri ikinci asırdaki hadis mecmualarındaki üslup ile de uyusmaktadır.<sup>96</sup> Eserdeki rivayetler sened açısından incelendiğinde hadislerin daha çok münkatî' olduğu hatta senedin kullanılmasına pek dikkat edilmediği gözükmektedir. Eserde sadece 20 civarı muttasıl rivayete yer verilmiştir.<sup>97</sup> Nakledilen hadislerde senede yeterince yer verilmeyişin nedeni eserin daha çok bir fıkıh kitabı olmasıyla alakalı olduğu gibi İbn Gânim'in hocalarından kaynaklanan bir durum da olabilir. İbn Gânim *Mudevvene*'de 20 sahabeden rivayette bulunmuştur. En çok rivayette bulunan sahabililer İbn Abbas, İbn Mesud, Ali, Aişe, İbn Ömer, Ebûbekir ve Ömer'dir.<sup>98</sup> Rivayetlerin dağılımına bakıldığında daha çok fakih olan sahabililerden rivayette

<sup>92</sup> Bk. Horâsânî, *Müdevvene*, 9-10; Custers, *Bibliyografya*, 2: 57-65.

<sup>93</sup> Bk. Horâsânî, *Müdevvene*, 11, 20, 21, 22, 31, 37, 38, 41, 43, 44, 46; Nâmî, *Dirâsât*, 133.

<sup>94</sup> Söz konusu âlimlerden bazıları şunlardır: Ebû Ubeyde, Rab' b. Habîb, Abdullah b. Abdilaziz ve Ebû'l-Muerric Ömer b. Muhammed, Ebû Ğassan Mahled b. el-'Amred, Ebû Eyyub Vâil, Ebû Süfyan Mahbûb b. Rahîl, Hâtim b. Mansûr, Ebû'l-Muhacir Haşim, Dumâm b. es-Sâib, Şuayb b. Ma'rûf, Salih ed-Dehhân, Hacib, İbn 'Abbâd el-Mısırî. Bk. Horâsânî, *Müdevvene*, 9-14.

<sup>95</sup> Bk. Horâsânî, *Müdevvene*, 19-216.

<sup>96</sup> Horâsânî, *Müdevvene*, 15.

<sup>97</sup> Bus'idî, *Rivâyetu'l-hadis*, 80.

<sup>98</sup> Bus'idî, *Rivâyetu'l-hadis*, 81.

bulunulduğu anlaşılmaktadır. Bu da eserin aslında bir fıkıh kitabı olmasından kaynaklanmaktadır.

*Mudevvene'*nin telif edilmesine neden olan önemli ekenlerden birisi İbâdî âlimlerin görüşlerini toplamak olsa da diğer mezheplere tabi olan âlimlerin görüşlerine de yer verilmiştir. Daha çok delil getirmek amacıyla İbâdî mezhebi dışındaki âlimlerin görüşlerine müracaat edilmiştir.<sup>99</sup> İbn Ğanim, İbâdî fıkıh âlimlerin görüşlerinin yanında diğer âlimlerin görüşlerini de naklederek aslında taassup ehli olmadığını göstermiştir. Bu durum aynı zamanda İbâdîlerin diğer mezheplerin naklettikleri hadislerle de amel ettiklerini göstermektedir.

İbâdiyye mezhebinin hicri üçüncü asırdan yani İbn Ğanim'in *Mudevvenesi'*nden sonraki dönemden itibaren günümüze kadar gelen başka fıkıh kaynakları da vardır.<sup>100</sup> Bu eserlerde de birçok hadis rivayetleri kullanılmıştır. Ancak *Mudevvene*, hicri ikinci asırda sahabe, tabiin ve etbeu't-tabiin görüşlerinin bir arada nakledildiği, âlî isnatlarla sahabeye ulaşmanın mümkün olduğu ve hadis ile fıkıhın içi içe olduğu bir dönemde telif edilmiş olmasından dolayı ele almak istedik. İbâdiyye'nin diğer fıkıh eserleri, içerisindeki hadis rivayetleri açısından ayrıca ele alınabilir.

## 6. MAHBÛB B. ER-RAHÎL'İN (Ö. 230/835) RİVAYETLERİ

Ebû Süfyân Mahbûb b. er-Rahîl, Rabî' b. Habîb ve Ebu Ubeyde'ye talebelik yapmış ve kaynaklara göre hicri 230 yıllarında vefat etmiş İbâdî âlimlerden biridir.<sup>101</sup> Kendisinin özellikle siyer ve tarih ilminde âlim bir kişi olduğu rivayet edilmektedir. İbn Ğanim, İbâdîler hakkında erken döneme ait haberleri nakleden önemli ravilerden birisi olan Ebû Süfyân'dan çokça rivayette bulunmuştur.<sup>102</sup>

Aslen Mekkeli olan Ebû Süfyân, küçük yaşlarda Basra'da babasını kaybetmiş ve bunun üzerine onun annesi, İbâdiyye'nin önemli muhaddislerinden Rabî' b. Habîb'le evlenmiştir. Böylece Ebu Süfyân, Rabî' gibi önemli bir hadis âliminin yanında yetişme imkânı bulmuştur. Ebu Süfyân, ilmini hicri ikinci asırda başta üvey babası Rabî' b. Habîb olmak üzere Ebû Ubeyde gibi

<sup>99</sup> Bu âlimlerin bazıları şunlardır: İbrahim en-Nehaî, Şürayh, Hasan Basrî, Rabî'atu'r-Re'y, Ebû Hanîfe, Muhammed b. Hasan, Ebû Yusuf, 'Amr b. Abdilaziz, Atâ, İbn Ebi Leyla'dır. Bk. Bus'îdî, *Rivâyetu'l-hadis*, 82.

<sup>100</sup> Bu eserlerden bazıları şunlardır: İbn Bereke (ö. 362/973) *el-Câmi'*, Ebu'l-Hasan el-Besyevî (ö. ?) *el-Câmi'*, Ebû Abdullâh el-Kindî (ö. 508/1114) *Beyânu's-şer'* ve *el-Musannef*, el-Avtebî'nin *ez-Ziyâ*, el-Kidmî, *el-Muteber*.

<sup>101</sup> Custers, *Bibliografya*, 2: 702.

<sup>102</sup> Şemmâhî, *Siyer*, 117-191; Cî'birî, *el-Bu'du'l-hadarî*, 102.

zamanın İbâdî âlimlerinden almış ve söz konusu dönemde İbâdiyye'nin önde gelen âlimleri arasında gösterilmiştir.<sup>103</sup> Ebû Süfyan'ın zürriyetinden İbâdiyye mezhebine mensup birçok önemli âlim yetişmiştir.<sup>104</sup>

Burada anlatmaya çalıştığımız Ebû Süfyan'ın rivayetlerini, kendisi hocası Rabî b. Habîb'ten nakletmiştir. Vârcelânî söz konusu bu rivayetleri, "Rivâyâtü Ebî Süfyan Mahbûb b. er-Rahîl..." ismiyle *et-Tertib* adlı eserine eklemiştir.<sup>105</sup> Yani Vârcelânî bu rivayetleri, Rabî'in *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserine dördüncü cilt olarak eklemiştir. Mahbûb b. Rahîl'e ait olduğu söylenen bu rivayetleri herhangi bir tasnife tabi tutmadan esere ek olarak yerleştirmiştir.<sup>106</sup> Ancak Vârcelânî'ye bu rivayetlerin nasıl ulaştığı, kendisinin nasıl bir nüshadan yararlandığı hususu hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Vârcelânî ile Ebu Süfyan arasında herhangi bir isnad bulunmamaktadır. Kendisi bu rivayetleri kimden veya hangi kaynaktan aldığını da belirtmemiştir.

Mahbûb b. Rahîl'in naklettiği rivayetlerin sayısı 20'dir. Bu rivayetlerin bir kısmı Hz. Peygamber'den merfû olarak nakledilmiştir.<sup>107</sup> Bazı rivayetler sahâbeden<sup>108</sup> bir kısmı da tabiinden<sup>109</sup> nakledilmiştir. Mahbûb b. Rahîl, rivayetlerin ekseriyetini hocası Rabî b. Habîb'ten nakletmiştir. Geri kalanları Câbir b. Zeyd, Evzer<sup>110</sup> ve Abdülmelik<sup>111</sup> isimli ravilerden almıştır.<sup>112</sup> Sened açısından rivayetlere baktığımızda muttasıl rivayetlerin daha az olduğu ve senedinde çeşitli inkıta olan rivayetlerin daha fazla olduğu görülmektedir. Hadislerin geneli münkatî', mürsel veya mu'daldır. Bazı isnatlar şu şekildedir.

*er-Rabî' - Muh. b. 'Umeyr b. 'Amir- Ebû Hureyre.*<sup>113</sup>

*er-Rabî' - Vâil b. 'Umeyr - Rabia - İbn Mesud.*<sup>114</sup>

*er-Rabî' - Ameş - Salim b. Safvan - Huveyşe b. Hurr - Ebû Zer.*<sup>115</sup>

*er-Rabî' - Ebû Hureyre.*<sup>116</sup>

*Ebû Süfyan - Abdülmelik- Hammâd.*<sup>117</sup>

<sup>103</sup> Zahir b. Suûd b. Seyf es-Siyabî, *Şumûsu'l-hak* (Cezayir: Cemî'yeytu't-Turâs, 2016), 26-27.

<sup>104</sup> Custers, *Bibliğrafya*, 2: 702.

<sup>105</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 883.

<sup>106</sup> Rabî', *el-Câmi'*, 255-259.

<sup>107</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 883, 884, 885, 887, 890, 893, 894, 896.

<sup>108</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 886, 889, 891, 887, 892, 898, 899, 900.

<sup>109</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 888, 895, 897, 901.

<sup>110</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 899.

<sup>111</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 901.

<sup>112</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 898, 899, 901.

<sup>113</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 885.

<sup>114</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 886.

<sup>115</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 887.

<sup>116</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 890.

<sup>117</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 901. Ayrıca bk. 890, 892, 896, 898, 900 numaralı rivayetler.

Ebû Süfyân'ın rivayet ettiği hadislerin ekseriyeti diğer hadis kaynaklarında farklı tarikle rivayet edilmiştir.<sup>118</sup> Bununla beraber rivayetler arasında 'Umân ehlini öven ve Şam ehlini de yeren sıhhat derecesi tartışmalı olan rivayetler de vardır.<sup>119</sup>

## 7. İMAM EFLAH'IN (Ö. 240/854) RİVAYETLERİ

İmam Eflah b. Abdilvehhab er-Rustemî (ö. 240/854), Rustemi devletine altın dönemi yaşatmış İbâdî âlimlerdendir. Onun döneminde ülke; ilmî, fikrî ve iktisadî açısından en iyi dönemi yaşamıştır. er-Rustemî, özellikle ke-lam ve fıkıh ilminde iyi yetişmiş ve âlimlere değer veren bir kişi olarak bilinmektedir.<sup>120</sup>

Vârcelânî, İmam Eflah'ın rivayetlerini tespit edip Rabî'in *el-Câmiu's-Sahih* eserine ek olarak "*Rivayetu'l-İmam Eflah b. Abdilvehhâb er-Rustemî*"<sup>121</sup> ismiyle eklemiştir. İmam Eflah'ın naklettiği rivayetlerin sayısı 22'dir.<sup>122</sup> Rivayetlerdeki "*Anî'l-İmam Eflah ...*", "*Ve revâ İmam Eflah...*" şeklindeki üsluba bakıldığında bu rivayetlerin kendisi tarafından yazılmadığı, başkasının ondan yazdığı izlenimi vermektedir. Ancak kendisinden kimin yazdığını bilemiyoruz.<sup>123</sup>

Rivayetler, herhangi bir tasnife tabi tutulmadan *el-Câmiu's-Sahih*'in dördüncü cildinde yer almıştır. Rivayetlerin Vârcelânî'ye hangi yolla ulaştığı bilinmemektedir. Vârcelânî'nin bu rivayetleri nasıl bir nüshadan aldığı hususu da meçhuldür. Rivayetlerdeki isnatlara bakıldığında İmam Eflah'ın rivayetlerin bir kısmını İbn Ğanim'den bir kısmını da Ebû Yezid el-Havârizmî'ye ait bir kitaptan naklettiği görülmektedir: "*İmam Eflah (r.a) Ebu Ğanim el-Horâsânî'den aldığı Ebu Yezid el-Havârizmî'ye ait bir siyer kitabından nakletti...* "<sup>124</sup> "*...ve el-Havârizmî kitabından zikretti*"<sup>125</sup> Bu rivayetlere göre İmam Eflah dönemin yazılı kaynaklarından yararlanmıştı. İmam Eflah'ın naklettiği rivayetlere

<sup>118</sup> Muhammed İdris eserdeki hadislerin tahricini yapmıştır. Bk. Rabî b. Habîb, *el-Câmiu's-sahih*, tsh. Abdullah b. Muhammed es-Salimî, 5. Baskı ('Umân Sultanlığı: Mektebetu'l-İstikâme, ts.), 4: 353-363

<sup>119</sup> Rabî, *el-Câmi*, h. nr.: 898, 899.

<sup>120</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetu'l-Müsenâ, ts.), 2: 308; Hayruddin b. Mahmud ez-Zirikî, *el-'Alâm* (Beyrut: Dâru'l-İlim, ts.), 2: 5; Nadir Özkuyumcu, "*Rüstemîler*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 295-296.

<sup>121</sup> Rabî, *el-Câmi*, h. nr.: 902.

<sup>122</sup> Rabî, *el-Câmi*, h. nr.: 902-924.

<sup>123</sup> Demirci, *İbaziyye'nin Hadise Bakışı*, 95.

<sup>124</sup> Rabî, *el-Câmi*, h. nr.: 902.

<sup>125</sup> Rabî, *el-Câmi*, h. nr.: 903.

bakıldığına söz konusu dönemde İbâdîlerin yazılı kaynaklardan yararlandığı anlaşılmaktadır.<sup>126</sup> Yukarıdaki rivayete göre, Havârizmî'ye ait bir siyer kitabından söz edilmekte ve bu eserden hadis rivayet edilmektedir. Buna göre söz konusu dönemde yazılı eserlerden yararlandığı anlaşılmaktadır.

İmam Eflah, senedin kullanılmasına pek az riayet etmiştir. Hatta çoğu zaman naklettiği rivayetlerde senedi hiç kullanmamıştır. Dolayısıyla hadisleri daha çok mu'allak olarak nakletmiştir. Senedlerde genellikle "*Belağani 'an Rasulillah*",<sup>127</sup> "*Ve 'inde ashâbina merfu'en ila'n-Nebi*"<sup>128</sup>, "*Câ'e hadisun meşhurun mustefâd*"<sup>129</sup> "*Zekera 'âmmetun mine'l-fukahâ*"<sup>130</sup> şeklinde genel ifadeler kullanılmıştır. İmam Eflah'ın az da olsa muttasıl olarak naklettiği rivayetler de vardır.<sup>131</sup>

Rivayetlerde bir konu bütünlüğü yoktur. Fezâil, ibadet ve muamelat olmak üzere çeşitlilik göstermektedir. Rivayetlerde şu konulara yer verilmiştir: Ğanimet malları,<sup>132</sup> zina suçu,<sup>133</sup> namazda kunût duasının okunuşu,<sup>134</sup> ihlas süresinin fazileti,<sup>135</sup> refu'l-yedeyn meselesi,<sup>136</sup> seferde namazın kısaltılması,<sup>137</sup> oruç,<sup>138</sup> kurban,<sup>139</sup> Hz. Peygamber'e yalan isnat etmek.<sup>140</sup> Rivayetlerde konu bütünlüğünün olmayışı, hadislerin alındığı kaynakların çeşitli ve birbirinden farklı olduğuna delalet etmektedir.

Rivayetlerde hadis usulüyle alakalı kullanılan kavramlar şunlardır:

"*Ebû Yezid hadisi, Hz. Peygamber'e ref' (izafe) etti.*"<sup>141</sup>

"*Hadisi Hz. Peygamber'den merfû' bir şekilde nakletti.*"<sup>142</sup>

<sup>126</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 902.

<sup>127</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 911, 922.

<sup>128</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 912.

<sup>129</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 919.

<sup>130</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 921.

<sup>131</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 909.

<sup>132</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 902, 903.

<sup>133</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 904.

<sup>134</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 907, 908, 909, 910.

<sup>135</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 911.

<sup>136</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 912, 913.

<sup>137</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 914, 915, 916.

<sup>138</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 918, 919.

<sup>139</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 920, 921, 922.

<sup>140</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 923.

<sup>141</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 902, 904.

<sup>142</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 907.



“(Bu konuda) Hz. Peygamber’den meşhur, mustefâz bir hadis geldi.<sup>143</sup>

“Bu konudaki sünnet (yaygın uygulama) ... şeklindedir.”<sup>144</sup>

“Hz. Peygamber’den nakledilen bir eserde (rivayette)... ”<sup>145</sup>

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere, *ref'*, *merfû'*, *meşhur*, *mustefâz*, *sünnet*, *eser* kavramları, hadis ilmindeki ıstılâhi anlamıyla kullanılmıştır. Hicri ikinci asırda kullanılan bu kavramlar daha sonraki yıllarda hadis usulü için önemli temel teşkil etmiştir.

## SONUÇ

Bu çalışmada İbâdiyye mezhebine ait ve onların müracaat kaynağı olarak gördükleri hadis kaynakları tespit edilmiştir. İbâdîler öncelikli olarak kendi ravileri tarafından nakledilen hadis kaynaklarına müracaat etmekle beraber başta Malik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî ve Müslim gibi diğer muhaddislerin eserlerini de başvuru kaynağı olarak kabul etmişlerdir. İbâdîler, kendi hadis kaynaklarını diğer hadis mecmualarından daha sahih ve güvenilir görmekle beraber ihtiyaç halinde özellikle Sünnîlere ait hem fıkıh hem de hadis kaynaklarını kullanmışlardır.

Tespit ettiğimiz kadarıyla İbâdiyye mezhebinin kendilerine has hadis kaynakları, erken dönem denilebilecek hicri ilk üç asra aittir. İbâdîler özellikle hicri ikinci asrın başından itibaren yoğun bir hadis tedvini faaliyetinde bulunmuş ve başta kendi mezheplerine müntesip raviler olmak üzere çeşitli kanallarla hadis mecmuaları oluşturmuşlardır. İbâdiyye'nin fikir babası olarak görülen Câbir b. Zeyd el-Ezdî, hicrî ikinci asrın başında vefat etmiştir. Onun rivayet ettiği hadisler *Divân* adlı bir eserde toplanmıştır. Bu bakımdan o, İbâdîlerce eser tedvin eden ilk âlimlerden birisi olarak kabul edilmektedir.

Ancak söz konusu eser maalesef günümüze kadar ulaşmamıştır. Bununla beraber Câbir b. Zeyd'in mürsel rivayetleri, İbâdî bir âlim olan Vârcelânî tarafından hicri altıncı asırda tespit edilip Rabî' b. Habîb'in *el-Câmiu's-sahih* eserinin sonuna eklemiştir. Ancak bu rivayetlerin Vârcelânî'ye ne şekilde ulaştığı hususu belli değildir.

İbâdiyye'nin en önemli hadis kaynağı şüphesiz Rabî' b. Habîb'in *Müsned* ya da *el-Câmiu's-sahih* olarak da bilinen eseridir. İbâdî kaynaklara göre hicri ikinci asra ait olan bu eser, en sahih hadis kaynağı olarak kabul

<sup>143</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 919.

<sup>144</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 916.

<sup>145</sup> Rabî', *el-Câmi'*, h. nr.: 918.

edilmiştir. İbâdîlere göre eser hicri ikinci asrın sonlarına doğru telif edilmiş olmakla beraber, yaklaşık dört asır sonra Vârcelânî eseri ilk defa ortaya çıkartıp yeniden tertip etmiştir. Ancak eserin Vârcelânîye nasıl bir yolla ulaştığı ve bu uzun dönemde nasıl bir serüven takip ettiği belli değildir. Bu konuda İbâdî kaynaklarda da maalesef sadra şifa bilgi bulunmamaktadır. Eserin ilk halini gösteren orijinal diyebileceğimiz bir nüshası mevcut değildir. Dolayısıyla eserin Rabî'e aidiyeti problemi hala devam etmektedir. Bununla beraber eserdeki rivayetlerin ekseriyeti farklı sened zincirleriyle diğer hadis kaynaklarında yer almıştır. Farklı sened zincirleri diyoruz, çünkü muhaddisler, Rabî'in *el-Câmiu's-sahih*'nde kullandığı senedleri kullanmamışlardır. Bunun nedenini tespit edememekle beraber, söz konusu raviler İbâdiyye mezhebine müntesip oldukları için onların diğer muhaddisler tarafından ehli bidat olarak görülmüş olması muhtemeldir. Dolayısıyla *el-Câmiu's-sahih*'te yer alan senedlerden ziyade özellikle eserdeki metinlerin diğer hadis kaynaklarıyla mukayese edilmesi önem kazanmaktadır. Bir hadis metni incelenirken, o hadisin farklı tariklerini görebilmek ve söz konusu hadis metninde ne tür farklılıklar olduğunu tespit etmek için diğer hadis kaynaklarıyla beraber Rabî'in eserinden de yararlanılması gerektiği kanaatindeyiz.

Rabî b. Habîb'in özellikle erken dönem olarak kabul edilen hicri ikinci asırdaki ilmi ve fikri konular hakkında muhaliflerine karşı üstünlük sağlamak amacıyla delil olarak kullandığı rivayetler önemlidir. Vârcelânî, bu rivayetleri belirli başlıklar altında sıralayarak *el-Câmiu's-sahih*'e üçüncü cilt olarak eklemiştir. Bu rivayetlerin de Vârcelânî'ye nasıl ulaştığı belli değildir. Rivayetlerdeki muhtevaya bakıldığında ekseriyetinin özellikle fırkalar arasındaki itikadî meseleler hakkında olduğu ve rivayetlerin genellikle İbâdiyye mezhebinin itikadî düşüncesini destekler mahiyette olduğu söylenebilir. Yine söz konusu dönemdeki ilmi tartışmalarla alakalı ve üzerinde akademik çalışmalar yapılan Rabî'in diğer eserlerinden *Asâr* ve *Futyâ* adlı eserleri de önemlidir.

İbâdiyye mezhebinde Câbir b. Zeyd, Ebu Ubeyde ve Rabî b. Habîb'le devam eden ilmi gelenek, bu âlimlerin talebeleri olan Mahbûb b. Rahîl ve İmam Eflah'la hicri üçüncü asırda devam etmiştir. İmam Eflah ve Mahbûb b. Rahîl'in hocalarından naklettikleri rivayetler, *el-Câmiu's-sahih*'in dördüncü cildinde ve herhangi bir tasnife tabi tutulmadan yer almıştır. İbâdiyye'nin önemli şahsiyetlerinden birisi de hicri üçüncü asır âlimlerinden ve *Müdevvene* adlı eserin sahibi Bişr b. Gânim el-Horâsânî'dir. İbn Gânim kendisinden önceki İbâdî âlimlerin ravisi durumundadır. Özellikle hicri ikinci asırdaki İbâdî ravilerden fıkıh ve hadis alanında birçok rivayet nakletmiştir. Onun eseri

daha çok fıkıh içerikli olmasına rağmen eserde birçok hadis rivayetine de yer verilmiştir.

Sonuç olarak şunları söylememiz mümkündür. Her ne kadar Hâricîlerin hadis uydurduğu veya hadis ve sünnete mesafeli oldukları hususuyla alakalı bazı iddialar olsa da günümüze kadar varlığını devam ettiren kolu olan İbâdîlere bakıldığında onların erken dönemden itibaren hadis rivayetiyle ilgilendiklerini ve tedvin faaliyetine katıldıklarını görmekteyiz. Tedvin faaliyetleri sonucunda kendilerine has, özellikle *el-Câmiu's-sahih* gibi bazı hadis mecmuaları oluşturulmuş ve bu eserler günümüze kadar gelebilmiştir. Söz konusu hadis kaynaklarının ekseriyetinin telif edildiği dönemden günümüze kadar nasıl bir ravi zinciri takip ettiği hususu problemlidir. Bununla beraber İbâdîler, bu kaynaklardaki hadisleri nakleden ravileri sika görmüş, hadislerle amel etmiş, itikad, ibadet ve muamelat hususunda söz konusu rivayetleri delil olarak benimsemişlerdir. Hatta özellikle Rabî'in *el-Câmiu's-sahih*'i sıhhat ve güvenilirlik açısından en sahih hadis kitabı olarak görmüşlerdir. İbâdiyye'nin en popüler hadis mecmuası durumunda olan bu eserdeki hadislerin metin açısından Malik'in *Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*, İmam Buhârî ve talebesi Müslim'in *Sahîhayni*'yle önemli benzerlikler içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Yani Rabî'in *el-Câmiu's-sahih*'indeki rivayetlerin ekseriyeti metin açısından söz konusu hadis eserlerinde farklı tariklerle yer almıştır. İbâdiyye mezhebine ait hadis kaynaklarının özellikle tarihi serüvenleriyle alakalı problemlerinin giderilmesi için elbette sahayla alakalı yeni çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bununla beraber 'Umân Sultanlığında son dönemde birçok el yazma halinde olan eserler, gün yüzüne çıkmaya başladı ve bunun için Sultanlık, bölgenin kültürü ve özellikle İbâdiyye mezhebinin kaynakları hakkında çalışmalar yapan araştırmacıları teşvik etmekte ve kendilerine gerekli kolaylığı sağlamaktadır. Bir nevi literatür çalışması olan bu çalışmamızın, özellikle İbâdiyye mezhebinin hadis ve sünnetle alakalı kaynaklarını çalışmak isteyenler için katkı sağlayacağını umut ederiz.

## KAYNAKÇA

- Ateş, Orhan. *Günümüz Ummân İbâdiyyesi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007.
- A'veşt, Bekir b. Said. *Dirâsâtuñ islâmiyyetun fı usûli'l-ibâdiyye*. 3. Baskı. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Aycan, İrfan. "Hacâc b. Yûsuf es-Sekkâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 427. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Bakan, Tevhit. "İbâdîler ve Hadis". *Ekev Akademi Dergisi* 20 (Yaz 2004): 221-240.
- Bacû, Mustafa Salih. "Vârcelânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali el-Hatib. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi*. Thk. Mahmud Tahhân. Riyad: Mektebetu'l-Maarif, 1403.
- Basrî, er-Rabî' b. Habîb b. 'Amr el-Ezdî. *el-Câmiu's-sahîh müsnedu'l-imâm er-Rabî' b. habîb*. Trt. Yusuf b. İbrahim el-Vârcelânî. Beyrut: Dâru'l-Feth, ts.
- Basrî, er-Rabî' b. Habîb. *Futyâ'r-Rabî' b. Habîb*. Thk. Talâl b. Halife b. Hamed Âl-Abdusselam. 1. Baskı. 'Umân Sultanlığı: Zâkiretu 'Umân, 2017.
- Bekûş, Yahya b. Muhammed. *Fıkhü'l-İmâm Câbir b. Zeyd*. 'Umân Sultanlığı: Mektebetu't-Dâmir, 2014.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebir*. Haydarabad: Dâiretu'l-Me'ârîf el-Osmaniyye, ts.
- Bû'l Ravâh, İbrahim b. Ali. *el-Asâru'l-Fıkhıyye li'l-İmâm Ebî Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime et-Temimî*. 'Umân Sultanlığı: Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûnu'd-Diniyye, 2017.
- Bus'îdî, Salih b. Ahmed b. Yusuf. *Rivâyetu'l-hadis 'inde'l-ibâdiyye*. Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu Âli'l-Beyt, 1998.
- Cevzî, Abdurrahman b. Ali Ebu'l-Farac. *Mevzuât*. Thk. A. Muhammed Osman. B.y.: y.y., 1996.
- Cî'birî, Ferhat b. Ali. *el-Bu'du'l-hadarî li 'akideti 'inde'l-ibâdiyye*. Cezâyir: Cemiyetu't-Turâs, 1991.
- Custers, Martin H. *Bibliyografya el-ibâdiyye*. Trc. Muhaymid Umâdî ve Hatice Kerir. 'Umân Sultanlığı: Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûnu'd-Diniyye, 2012.
- Çakan, İsmail L. "Câbir b. Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 537-538. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demirci, Kadir. *İbaziyye'nin Hadise Bakışı*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Dercînî, Ahmed b. Saîd. *Tabakâtu'l-Meşâyhî bi'l-Mağrib*. Thk. İbrahim Tallay. Cezâyir: Matba'atu'l-Ba's, ts.
- Ebî Kerime, Ebu Ubeyde Müslim b. *Risâletu Ebî Kerime fı'z-zekât*. 'Umân Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsı'l-Kavmi, 1982.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Aş'as. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Tarîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Erul, Bünyamin. "Rabî' b. Habîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 494-495. Ankara: TDV Yayınları: 2007.

- Erul, Bünyamin. *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Fiğlalı, Ethem Ruhî. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Halifât, İvaz Muhammed. *el-Uşûlu't-târihiyye li'l-fırkati'l-ibâdiyye*. 3. Baskı. 'Umân Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî, 1994.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. 2. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Horâsânî, Bişr b. Gânim. *Müdevenetu ibni Gânim*. 'Umân Sultanlığı: Vizâretu'l-Evkâf ve Şuûnu'd-Dîniyye, 2011.
- İbn Abdilberr, en-Nemrî el-Kurtûbî. *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fazlihî*. Thk. ez-Zuheyri. Suudi Arabistan: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *en-Nuket*. Medine: el-Bahsu'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmî, 1984.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnavut. B.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Hanbel. *el-İlel ve Ma'rifetu'r-Ricâl*. thk. Vasiyullâh b. Muhammed Abbâs. 3. Baskı. Riyad: Dâru'l-Hâni, 2001.
- İbn Hibbân, Muhammed el- Bustî. *es-Sikât*. Thk. Seyyid Şerefuddîn Ahmed. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Ma'in, Ebû Zekeriyya Yahya. *Târihu İbni Ma'in* (Rivayetu't-Devrî). Thk. A. Muhammed Nur Seyf. Mekke: Merkezi Bahsî'l-İlmî ve Turâsî'l-İlmî, 1979.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Munî'. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- Kannûbî, Sa'id b. Mabruk. *er-Rabî' b. Habîb mekânetuhu ve müsneduh*. 'Umân Sultanlığı: Mektebetu'd-Damirî, 1995.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetu'l-Müsennâ, ts.
- Kharusi, Kahlan. *Âthar al-Rabî' b. Habîb Edition And Study*. Harrassowitz Verlag Wiesbaden: Deutche Morgenlandische Gesellschaft, 2016.
- Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şîasi'na Göre Cerh ve Ta'dil*. 2. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Nâmî, 'Amr Halife. *Dirâsât 'ani'l-ibâdiyye*. Trc. Mihâil Hûrî. Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2001.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. 2. Baskı. Haleb: Mektebetu Matbuâtü'l-İslâmî, 1986.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rabî' b. Habîb'in Müsned'i*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Özkuyumcu, Nadir. "Rüstemîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 295-296. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Râşidî, Mübarek b. Abdillâh b. Hamid. *el-İmâm Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme ve Fıkhuhu*. Umân Sultanlığı: Metâbiu'l-Vefâ, 1996.
- Râzî, Abdurrahman b. Ebî Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1952.
- Sezgin, M. Fuad. *Târihu't-turâsî'l-'arabî*. B.y.: Vizâretu't-Talîmî'l-Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, 1991.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetuhâ fi teşrû'i-islami*. 3. Baskı. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1982.

- Siyyabî, Zahir b. Su'ûd b. Seyf. *Şumûsu'l-hak*. Cezayir: Cem'iyetu't-Turâs, 2016.
- Şehâteh, Abdullâh Mahmud. *el-Îmâm Câbir b. Zeyd ve mevâkifuhu'l-fikhiyye*. Kahira: Dâr Ğarib, 2000.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Geylanî. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1404.
- Şemmâhî, Ahmed b. Saîd. *Siyeru's-Şemmâhî*. Kahira: el-Metbaatu'l-Bâruniyye, 1301.
- Şerifî, Muhammed b. Mustafa. *Muhadarât fi tarihi't-Teşrii'l-islamî*. el-Karâre: Ma'hedu'l-hayat, 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer. *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud. *Müsned*. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin. Mısır: Dâru Hicra, 1999.
- Ünalın, Abdullah. *Şia'da Hadis Usûlü*. İstanbul: İşrak Yayınları, 2008.
- Üzüm, İlyas. "Şia" (Literatür). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Siyeru a'lâmu'n-nubelâ*. 9. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- Zehebî. *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdusselam. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arab, 1987.
- Zehebî. *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud. *el-'Alâm*. Beyrut: Daru'l-İlim, ts.

# KUTSAL APTALLIK VE APTALLAR FESTİVALİ - ORTA ÇAĞ'DA BİR DİNİ FESTİVALİN BETİMSSEL ANALİZİ -

## SACRED FOLLY AND FEAST OF FOOLS

### - DESCRIPTIVE ANALYSIS OF A RELIGIOUS FESTIVAL IN THE MIDDLE AGES -

**SÜLEYMAN TURAN**

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi  
Assoc. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, History of Religions Department

[suleyman.turan@erdogan.edu.tr](mailto:suleyman.turan@erdogan.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-3731-2986>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
9 Nisan 2019	9 April 2019
Kabul Tarihi	Accepted
9 Ekim 2019	9 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.542022">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.542022</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Turan, Süleyman "Kutsal Aptallık Ve Aptallar Festivali - Orta Çağ'da Bir Dini Festivalin Betimsel Analizi – Sacred Folly and Feast of Fools - Descriptive Analysis of a Religious Festival in the Middle Ages -", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019): 555-580.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University,  
Çorum, Turkey. All rights reserved.



**Kutsal Aptallık ve Aptallar Festivali  
Orta Çağ'da Bir Dini Festivalin Betimsel Analizi**

**Sacred Folly and Feast of Fools Descriptive Analysis of a  
Religious Festival in the Middle Ages**

**Abstract**

This article is about a religious festival entitled "The Feast of Fools". The Feast of Fools was a festival celebrated annually on 1 January for the day of the Circumcision in many parts of Europe, and especially in France. It approximately continued from the end of the eleventh to the end of the sixteenth century. Roots of this festival can be traced to ancient Roman festival, Saturnalia. It is claimed that during this festival priests and clerks wore animal and wild beast masks and women's clothings, ate black puddings while the celebrant was saying mass, thrown dice at the altar, drank excessively, run and jump through the church, sang obscene and bawdy hymnal songs, and they defaced the words and songs of the liturgy. The feast is shortly characterized by its reversals. As far as we can see, in its excessive form it was never affirmed by Church authorities; on the contrary, it was restricted and regularly forbidden. Eventually it was abrogated in the 16th century. But its traces have been continuing until now and some festivals such Mardi Gras carries and reflects the traces of this festival.

**Keywords:** History of Religions, Feast of Fools, Christianity, Middle Ages, France, Mardi Gras.

**Summary**

"The Feast of Fools", which was a religious festival, was celebrated annually on 1<sup>st</sup> January for the day of the Circumcision in many parts of Europe, especially in France. It took place approximately between the end of the eleventh century and the end of the sixteenth century. It is said that the origin of the Feast of Fools dates back to pre-Christian Rome and the festival named Saturnalia. As it is known, the Roman calendar included a great number of festivals celebrated throughout the year. The Saturnalia, one of the popular Roman festivals or holidays, was originally an agricultural festival held during the winter solstice and was intended especially to honor the god Saturn. During the festival, moral restrictions became less strict and people were free to engage in all forms of celebration and fun.

The first surviving notices of the Feast of Fools belong to Paris, Beauvais, and Châlons. Joannes Belethus, the rector of theology in Paris, has the



oldest mention dating back to the 11th century. He briefly says that "These are four tripudia, religious dance feasts after Christmas. The feasts belong respectively to the deacons, the priests, the choir-children and the subdeacons, called the Feast of Fools. The common dates for its performance in the different churches in France are the Circumcision, Epiphany or the octave of the Epiphany."

Low-ranking subdeacons were allowed to adopt leadership roles in worship by the Feast of Fools. The choirboys and their "boy bishop" were given similar privileges on the day of the Innocents (28 December). St Paul's statement to the Corinthians was the basic reference of this thought. Paul, toward the end of a long passage favorably comparing "the foolishness of God" (stultum Dei ) to "the wisdom of the world," declared, "God chose what is foolish in the world to shame the wise; God chose what is weak in the world to shame the strong. God chose what is low and despised in the world, things that are not, to reduce to nothing things that are, so that no one might boast in the presence of God" (1 Cor. 1:27).

It was the tradition that a young boy was selected as the mock "pope" or "bishop" while the status of servants was given to the highest local church officials. This young boy was called "the King of Misrule" or "the King of Fools". The Feast of Fools was consisted of four different courses: *i) Procession to the church, ii) the Mass, iii) carnivalesques in the church and iv) carnivalesques and theatrical performances outside the church*. Its content was not rigid, so it showed difference according to different churches through the centuries. It is stated that "Priests and clerks may be seen wearing masks at the hours of office. They dance in the choir dressed as women or minstrels. They sing wanton songs. They play at dice there. They run and jump through the church, without a blush at their own shame. Finally, they drive about the town and its theatres in shabby traps and carts; and rouse the laughter of their fellows and the bystanders in infamous performances, with indecent gestures and verses scurrilous and unchaste" during this festival.

The feast in which the regular movements of the ordinary service were disregarded was concisely portrayed by its reversals. It was asserted that it was a precious day as it was the one day when people left Christian morals and adopted ridiculous rites instead. The status and meaning of this festival is arguable. For instance, some researchers including Alain de Botton

asserted that this festival was regarded as a “sacred parody” to assure that things would be in the right way for the rest of the year.

The Feast of Fools where the opposite course was taken was regarded as an opening up to the sensory world. The participants’ own apology for feasting mentioned in the letter from the Theological Faculty of Paris in 1445 clearly reflected this: Feasting is obligatory since “foolishness, which is our second nature and seems to be inherent in man, might freely spend itself at least once a year. Wine barrels burst if from not open them and let in some air”.

As we understood from the sources, the festival that church authorities never approved was restricted and regularly forbidden. Finally, it was terminated in the 16th century. However, today there are some festivals such as Mardi Gras which reflects the traces of The Feast of Fools.

### Öz

Bu makale “Aptallar Festivali” olarak isimlendirilen dinsel bir kutlamayı konu edinmektedir. İsa’nın sünnet oluşunun hatırlandığı 1 Ocak tarihinde Avrupa’nın birçok bölgesinde ve özellikle de Fransa’da her yıl gerçekleştirilen bu festival, yaklaşık olarak XI. yüzyılın sonundan XVI. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Festivalin kökleri Antik Roma’daki Saturnalia kutlamasına kadar geri götürülebilir. Festivalde rahipler ve kilise görevlilerinin hayvan ve canavar maskeleri taktıkları, kadın kıyafetleri giydikleri, evhristiya esnasında pıhtılaşmış domuz kanından yapılmış sosis yedikleri, altarda zar yuvarladıkları, aşırı içki içtikleri, kilise içerisinde koşup zıpladıkları, müstehcen ilahiler söyledikleri ve liturjinin sözleri ve şarkılarını tahrif ettikleri ifade edilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, festival her şeyi alt üst etmesiyle karakterize olmuştur. Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bu aşırı kutlama biçimiyle festival Kilise yetkilileri tarafından asla tasvip edilmemiş, aksine sınırlandırılmış, yasaklama yoluna gidilmiş ve nihayet XVI. yüzyılda da ilga edilmiştir. Ancak festivalin izlerinin günümüze kadar devam ettiği ve günümüzde kutlanan Mardi Gras gibi çeşitli festivallerin söz konusu izleri taşıdığı ve yansıttığı anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Aptallar Festivali, Hıristiyanlık, Orta Çağ, Fransa, Mardi Gras.

“Her çağın kendine özgü eğlenceleri vardır.”

(Nicolas Boileau-Despréaux)

## GİRİŞ

İnsanlık tarihi incelendiğinde hemen hemen her toplumda gerek doğum, ad verme, ergenlik, evlilik ve ölüm gibi yaşamın farklı yönlerine ilişkin bazı kutlama ve merasimlere gerekse o toplumun inanç ve değerleri ya da hafızasında önemli yer tutan bir takım hadiselerle binaen “bayram”, “şenlik”, “karnaval” ve “festival” gibi çeşitli adlar<sup>1</sup> altında gerçekleştirilen etkinliklere rastlamak mümkündür. Söz konusu kutlamaların bazıları, Antik Roma’da ilk Roma İmparatoru Augustus adına kutlanan “Augustalia” ya da tarım tanrısı Satürn adına kutlanan “Saturnalia” örneğinde olduğu gibi ya tarih sayfalarında yerini almış ya da unutulup gitmişken, Müslümanların Kurban ve Ramazan Bayramı ya da Yahudilerin Pesah ve Sukot’u gibi bazıları ise varlığını günümüzde de devam ettirmektedir. Bazıları, tıpkı bir takım paganist öğeleri bünyesinde barındıran Hıristiyanların Noel’inde olduğu üzere, kendinden önceki diğer bazı kültürlerin izlerini taşıırken, diğer bazıları Saturnalia’da<sup>2</sup>, olduğu gibi kendinden sonraki bir takım kutlamalara tesir etmiştir. Yine bazıları Müslümanların Kurban ve Ramazan Bayramı, Yahudilerin Sukot ve Hanuka’sı ya da Hinduların Holi ve Divali’si gibi taşıdığı dinî karakter dolayısıyla bir liturji ya da dinî pratikleri gerektirirken<sup>3</sup>, diğer bazıları Antik Roma’daki Seküler Oyunlar (Ludi Saeculares)’da olduğu üzere tamamen dinden bağımsız bir görünüm arz etmektedir.

Modern dönem söz konusu olduğunda bir yandan yukarıda bir kısmına işaret edilen farklı dinsel geleneklerdeki bayram ve kutlamalar devam ederken diğer yandan yılın belirli dönemlerinde farklı amaçlarla organize edilen çeşitli festival ve karnavalların varlığı da dikkatleri çekmektedir. ABD’deki Nevada Çölünde gerçekleştirilen *Yanan Adam Festivali* (Burning Man), Çin’in Harbin şehrinde düzenlenen *Harbin Buz ve Kar Heykel Festivali* (Harbin International Ice & Snow Sculpture Festival), Benin’deki *Quidah Uluslararası Voodoo*

<sup>1</sup> Aysun İmirgi söz konusu kutlamaların hepsini ifade etmek üzere şemsiye bir kavram olarak “festival” sözcüğünü teklif etmektedir. Bk. Aysun İmirgi, “Festival Kavramı Üzerine Düşünceler”, *Milli Folklor* 17/65 (2005): 29-36.

<sup>2</sup> Aptallar Festivali’ne etkisi nedeniyle makalenin ilerleyen sayfalarında hakkında detaylıca bilgi verilecektir.

<sup>3</sup> Dinler, inananlarının bütün hayatını düzenleyen esaslar getirdiğinden bu durum doğal olarak inanan insanın oyun ve eğlence ile ilişkisini de içine almaktadır. Semavi dinlerdeki oyun ve eğlence kültürüne ilişkin bilgi için bk. İsmail Taşpınar, *Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 71-81. Atıfta bulunulan bayramlar hakkında bilgi için bk. Baki Adam (ed.), *Dinler Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015).

*Festivali* (Quidah International Voodoo Festival), İngiltere'nin Gloucestershire kasabasının Brockworth köyünde düzenlenen *Cooper's Hill Peynir Yuvarlama Festivali* (Cooper's Hill Cheese Rolling), İspanya'daki *Domates Festivali* (La Tomatina), ABD'nin New Orleans eyaleti ve Fransa'nın Paris ve diğer bazı şehirlerinde kutlanan *Mardi Gras* (Mardi Gras) ve son olarak muhtemelen dünyadaki en büyük festival olan *Rio Karnavalı* (Rio Carnival) öne çıkan ve ilk planda akla gelen festivaller olarak zikredilebilir.

Bölge halkının yanı sıra sayıları bazen yüzbinleri bulan başka ülkelerden insanların da izleyici ya da bizzat katılımcı olarak iştirak ettikleri söz konusu etkinlikler içerisinde kültürel ve sanatsal amaçlı düzenlenenler olduğu gibi, hem dinî hem de seküler karakter arz edenler de bulunmaktadır. İkinci kategoride yer alan kutlamalar içerisinde konumuzla da doğrudan bağlantılı olması dolayısıyla Mardi Gras ve Rio Karnavalı'na kısa bir parantez açmak istiyoruz.

Mardi Gras, kökleri XVII. yüzyılın sonlarına kadar geri giden bir festiveldir. Söz konusu tarihlerde Fransa'da kutlanan ve 2 Mart 1699'da New Orleans'ın yakınlarına gelen Fransız asıllı Kanadalı kâşif Jean Baptiste Le Moyne Sieur de Bienville tarafından "Pointe du Mardi Gras" şeklinde atıfta bulunularak bölgeye tanıtılan festival, ABD'de ilk defa 1703 yılında kutlanmış ve günümüze kadar süre gelmiştir. Mardi Gras, Fransızca'da "Şişman Salı" anlamına gelmekte; Lent olarak adlandırılan ve Hristiyanların 40 gün boyunca alkol içmeyerek ve tatlı ve hayvansal gıdalar yemeyerek geçirdikleri büyük perhizden önce son bir defa bu tip zevkleri ve ürünleri tatmak için yiyip içtikleri kutlamayı ifade etmektedir. Mardi Gras, günümüzde, New Orleans'ta Şubat ayının ikinci haftasında dünya genelinden insanların katıldığı, aşırı yemek ve içkinin tüketildiği; geçit törenleri, partiler ve bazı bölgelerde çıplak eğlenceler ihtiva eden bir boyutta kutlanmaktadır.<sup>4</sup> Brezilya'nın Rio de Janeiro şehrinde düzenlenen Rio Karnavalı'nın da benzer bir mahiyet arz ettiği söylenebilir. Bilindiği üzere, Rio Karnavalı denildiğinde ilk akla gelenler birbirinden ilgi çekici kostümler, gösteriler, geçit töreni, dansçılar, müzik, eğlence ve sokak partileridir. Ancak karnavalın Paskalya'ya hazırlık süreci olan Lent döneminden önce sona erdiği dikkate alındığında tıpkı Mardi Gras'da olduğu gibi, bu

<sup>4</sup> Mardi Gras'ın tarihçesi ve kutlamalar için bk. Leonard V. Huber, *Mardi Gras: A Pictorial History of Carnival in New Orleans* (Gretna: Pelican Publishing Group, 2003); Molly Aloian, *Mardi Gras and Carnival* (Canada: Crabtree Publishing Company, 2009).

eğlencenin de büyük perhizden<sup>5</sup> önceki son büyük parti olarak kutlanageldiği anlaşılmaktadır.

Mardi Gras, Rio Karnavalı ya da diğer festivaller yerel halk ve diğer katılımcılar tarafından coşkuyla kutlanırken zaman zaman sosyal, kültürel, ekonomik, dinî ya da başka gerekçelerle öteki insanlardan yükselen bir takım itirazlara maruz kaldıkları da anlaşılmaktadır. Hıristiyanlık tarihi incelendiğinde, farklı tarihte kutlanmasına karşın Mardi Gras ve diğer bazı kutlamalarla aynı amaçlar doğrultusunda toplanan ve bu kutlamalardaki uygulamalara etki ettiği düşünülen önemli bir festivalden söz edilebilir. XI-XVI. yüzyıllar arasında Fransa başta olmak üzere Avrupa'nın çeşitli bölgelerindeki katedral ve sokaklarda kutlanan bu festival, içerdiği uygulamalar nedeniyle Kilise yetkilileri tarafından eleştirilmiş ve "Aptallar Festivali" olarak isimlendirilmiştir. Nitekim ortaya çıkıp yaygınlık kazandıktan sonra artan eleştiriler ve baskılar nedeniyle çok uzun ömürlü olmayan ve XVI. yüzyılda sona erdirilen festivalin izlerine sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan Mardi Gras gibi çeşitli festivallerde ve diğer bazı kutlamalarda rastlandığı söylenebilir. Ortaya çıktığı dönemde yarattığı etki ve bıraktığı izler bağlamında önemli olduğunu düşündüğümüz Aptallar Festivali, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Batı'da söz konusu festivali konu edinen bazı kitap, kitap bölümü ve makalelere rastlamaktayız.<sup>6</sup> Bu çalışmalar, yaklaşım itibariyle; 1) tarihsel, 2) fenomenolojik, 3) antropolojik olmak üzere üç grupta tasnif edilebilir. Tarihsel yaklaşım festivalin ortaya çıkışı, yayılışı ve zayıflama süreci üzerinde odaklanmakta ve festivali Katolik gelenekten ziyade pagan Roma festivalleri ile bağlantılı olarak yorumlamaktadır. Fenomenolojik yaklaşım, festivali aptallar, soytarılar, karnaval ve Orta Çağ'ın komik edebî türleriyle bağlantılı olarak analiz etmektedir. Antropolojik yaklaşım ise, festivali ilkel kültürlerdeki karnaval vb. kutlamalarla karşılaştırma yoluna gitmektedir.<sup>7</sup> Bu çalışmada

<sup>5</sup> Mehmet Katar, "Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma", *Dinî Araştırmalar* 3/9 (2001): 17.

<sup>6</sup> Yapılan çalışmalar incelendiğinde özellikle üç önemli çalışmanın Aptallar Festivali'nin hikayesine azımsanamayacak kadar önem verdikleri ve birincil kaynaklarla konuyu ele almaya gayret ettikleri söylenebilir. Bu çalışmaların en eskisi Jean Bénigne Lucotte du Tilliot'un *Memoires pour servir à l'histoire de la fête des foux: Qui se faisoit autrefois dans plusieurs eglises* (Lausanne: Marc-Michel Bousquet, 1741) adlı eseridir. Kronolojik sıraya göre ikinci önemli eser E. K. Chambers'ın *The Mediaeval Stage* (Oxford: Oxford University Press, 1903) adlı iki ciltlik kitabıdır. Kitabın çeşitli yerlerinde parça parça bilgiler bulunmakla birlikte birinci cildin 274-335. sayfaları arası söz konusu festivale hasredilmiştir. Üçüncü çalışma ise Max Harris'in 2011 yılında basılan *Sacred Folly: A New History of the Feast of Fools* (Ithaca, NY: Cornell University Press) adlı kitabıdır.

<sup>7</sup> Yaklaşımlar için bk. Ingvild Saelid Gilhus, "Carnival in Religion: The Feast of Fools in France", *Numen* 37/1 (1990): 25.

biz kısmen tarihsel ama temelde fenomenolojik yaklaşımı esas alarak Aptallar Festivali'ni; i) Kavramlar ve Dinî Dayanak, ii) Festivalin Kökeni, iii) Festivalin Tarihiçesi, iv) Festivaldeki Uygulamalar ve v) Merkezi Semboldeki Değişim: Evharistiya Yerine Eşek temel başlıkları altında ele almaya çalışacağız. Böylelikle tarihin bir döneminde kutlanan ve izleri ya da yansımaları günümüze kadar uzanan bir dinî festival hakkında bilgi vermeyi amaçlıyoruz.

## 1. KAVRAMLAR VE DİNÎ DAYANAK

“Aptallar Festivali” (Lat. Festum Fatuorum; İng. The Feast of Fools), Orta Çağ'ın ileriki dönemlerinde Avrupa'nın birçok bölgesinde ve özellikle de Fransa'da İsa'nın sünnet oluşunun hatırlandığı<sup>8</sup> 1 Ocak tarihinde katedrallerde ve kiliselerde her yıl gerçekleştirilen kutlamayı ifade etmektedir. Festivalin popüler ismine ilk defa John Beleth (Joannes Belethus)'in yer verdiği ifade edilmektedir.<sup>9</sup> Nitekim Beleth, 1182-1190 yılları arasına tarihlenen *Rationale Divinorum Officiorum* adlı eserde söz konusu festivalden “Diyakoz yardımcılarının festivali, bizim aptallar olarak isimlendirdiğimiz” (Festum Hypodiaconorium, quod vocamus stultorum)<sup>10</sup> şeklinde söz etmiştir. Ortaya çıkıp yaygınlık kazandıktan sonra yükselen itirazlar üzerine 1445 yılında Paris Teoloji Fakültesi tarafından yayınlanan kınama mektubunda söz konusu festivale açık bir şekilde “Aptallar Festivali” olarak atıfta bulunulmuştur. Bu festival ayrıca “Festum Stultorum” (Aptallar Festivali), “Festum Subdiaconorum” (Diyakoz Yardımcılarının Bayramı), “Festum Hypodiaconorum” (Alt Diyakozlar Festivali) ve “Festum Baculi” (Çubuklar Bayramı) gibi çeşitli isimlerle<sup>11</sup> de bilinmektedir. Daha sonra işaret edileceği üzere, şöhretinin büyük bir bölümü kutlamalar esnasında bir eşeğin üstlendiği role bağlı olduğundan

<sup>8</sup> Bilindiği üzere Yahudi dinî geleneğine göre erkek çocuklar, doğumdan sonraki sekizinci günde sünnet ettirilmektedir. Bu bağlamda İsa'nın da aynı şekilde doğumundan sonraki sekizinci güne denk gelen 1 Ocak tarihinde sünnet ettirildiği belirtilmektedir. Kutlamalar için bk. Katar, “Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma”, 14-15. Orta Çağ döneminde aptallık ve aptallara yönelik temel algılamalar için bk. Barbara Swain, *Fools and Folly During the Middle Ages and Renaissance* (New York: Columbia University Press, 1932).

<sup>9</sup> Bk. E. K. Chambers, *The Mediæval Stage* (London: Oxford University Press, 1903), 1: 275; Margot Fassler, “The Feast of Fools and *Danielis Ludus*: Popular Tradition in a Medieval Cathedral Play”, *Plainsong in the Age of Polyphony*, ed. Thomas Forrest Kelly (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 74-75.

<sup>10</sup> Joannes Belethus, *Rationale Divinorum Officiorum*, LXXII, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1182-1190,\\_Joannes\\_Belethus,\\_Rationale\\_Divinorum\\_Officiorum,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1182-1190,_Joannes_Belethus,_Rationale_Divinorum_Officiorum,_MLT.pdf)

<sup>11</sup> Chambers, *The Mediæval Stage*, 1: 275. Ayrıca bk. Ingvild Saelid Gilhus, *Laughing Gods, Weeping Virgins* (London and New York: Routledge, 2004), 157; Herbert Thurston, “Feast of Fools”, *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1909), c. 6. <http://www.newadvent.org/cathen/06132a.htm> (11.01.2019).

festival aynı zamanda "Eşek Festivali" (Festum Asinorum ya da Asinaria Festa) olarak da isimlendirilmektedir.<sup>12</sup>

Kutsal Kitap incelendiğinde, hem Eski Ahit'te hem de Yeni Ahit'te farklı bağlamlarda akılsızlara ve akılsızlık/apıallık durumlarına atıfta bulunan çok sayıda metne rastlamak mümkündür. Bunlardan bir kaçı şu şekildedir: "Aptalı üzüntü öldürür, budalayayı kıskançlık bitirir" (Eyüp 5:2), "Akılsız içinden 'Tanrı yok' der" (Mezmurlar 14:1, 53:1), "Harcanan her emeğin, yapılan her ustaca işin ardında kıskançlık olduğunu gördüm. Bu da boş ve rüzgarı kovalamaya kalkışmaktır. Akılsız ellerini kavuşturup kendi kendini yer" (Vaiz 4:4-5), "Oysa akılsız kendi ağzıyla yıkımına yol açar" (Vaiz 10:12), "Halkım akılsızdır beni tanımıyor, aptal çocuklardır, akılları yok" (Yeremya 4:22), "İsa, 'Ey akılsızlar' dedi, 'Peygamberlerin söylediği bunca şeye yüreği ağır davrananlar!" (Luka 24:25), "Tanrı'nın istemi, iyilik yaparak akılsız kişilerin bilgisizliğini susturmanızdır" (1. Petrus 2:15).

Aptallar Festivali'nin dinî dayanağı konusunda özellikle iki pasajın dikkat çektiği görülmektedir. Pavlus'un Korintlilere yazdığı birinci mektuptaki "Tanrı bilgeleri utandırmak için dünyanın akılsız saydıklarını seçti, güçlüleri utandırmak için dünyanın zayıf saydıklarını seçti" (1:27) ile aynı mektubun 4. bölümünde İsa Mesih'in elçileri ile kendilerini zayıf gören diğer takipçileri mukayese ederken yer verilen "Biz Mesih'ten ötürü akılsızlarız, sizse Mesih yolunda akıllıolarsınız; biz zayıfız, siz güçlüsünüz; siz itibarlısınız, bizse itibarsızız" (4:10) ifadeleri<sup>13</sup> festivalin dinî dayanağını teşkil etmektedir. Buradan hareketle Aptallar Festivali, ruhban sınıfı içerisinde en alt grubu teşkil eden din adamları sınıfına bir günlüğüne de olsa ibadetlerde piskoposlara tahsis edilen rolleri üstlenme imkânı tanımış ve onları onurlandırmıştır.<sup>14</sup> Aynı doğrultuda 28 Aralık tarihinde kutlanan "Günahsızlar/Masumlar Günü" (The Day of the Innocent)nde bu kez kilise korosunda şarkı söyleyen

<sup>12</sup> Gilhus, "Carnival in Religion", 24.

<sup>13</sup> Söz konusu ifadelere yönelik bazı yorumlar için bk. Patrick Laude, "Fools for Christ's Sake", *Divine Play, Sacred Laughter, and Spiritual Understanding* (New York: Palgrave MacMillan, 2005), 131-176.

<sup>14</sup> Max Harris, *Sacred Folly: A New History of the Feast of Fools* (New York: Cornell University Press, 2011), 67.

çocuklara ve onlar içerisinde seçilen “çocuk piskoposa” benzer imtiyazlar tanınırdı.<sup>15</sup>

Aptallar Festivali, bazı kesimler için el üstünde tutulan bir gün olarak görülebilir. Çünkü ileriki bölümlerde işaret edileceği üzere, normal zamanlarda çok ciddi davranmak durumunda kalan Hıristiyanların Kilise ritüellerine dair parodiler sergiledikleri, Hıristiyan ahlakının ters yüz edildiği ve yerini komik uygulamaların aldığı tek gündü. Aptallık ya da çılgınlık olan şey, alt sınıftaki insanların ve din adamlarının Kilise hiyerarşisi ve ritüelleri ile açık bir şekilde alay etme şansı elde etmeleri ve bu doğrultuda parodiler sergileyebilmeleridir.

## 2. FESTİVALİN KÖKENİ: SATURNALİA

Aptallar Festivali'nin kökeninin Hıristiyanlık öncesi Roma kültürüne ve “Saturnalia” festivaline dayandığı söylenebilir. Bilindiği üzere, Roma takvimi yıl içerisinde dağılmış, “feriae” olarak isimlendirilen pek çok festival/kutlama günü içermekteydi ve bu günlerin bazısında genellikle resmî görevliler tarafından özel bir takım dinî ritüeller icra edilmekteydi. Söz konusu festivaller temelde tanrılara saygı göstermek niyetiyle düzenlense de çoğunun –belki tezat durmasına karşın– seküler bir karakter arz ettiği anlaşılmaktadır.<sup>16</sup> Saturnalia bu bağlamda Roma'daki en eski ve en popüler festivallerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Roma Tarihçisi Titus Livius (MÖ 59-MS 17)'un belirttiğine göre, bu festival MÖ V. yüzyıldan itibaren kutlanmaya başlanmıştır.<sup>17</sup> Aslında kış gündönümünde kutlanan bir tarım festivali olmakla birlikte Saturnalia, özelde tarım tanrısı Satürn'e hürmet göstermenin zamanı olarak görülürdü.<sup>18</sup> Satürn, cumartesi gününün İngilizce'deki karşılığı olan *saturday* kelimesinin de etimolojik kökenini teşkil etmektedir. “Satürn'ün Günü” anlamındaki *Saturn's Day* daha sonradan *saturday* haline dönüşmüştür. Yunan tanrılarında Zeus'un babası Kronos<sup>19</sup> ile özdeşleştirilen tanrı Satürn mitolojisi ve etrafında oluşan pratiklere dair şunlar aktarılabilir: Jüpiter onu tahtından atıp Olimpos'tan kovunca Satürn, ileride Roma'nın kurulacağı yere gelir ve etrafı surlarla çevirili Saturnia adlı bir yerleşim yeri kurar. Sa-

<sup>15</sup> Max Harris, “Feast of Fools”, *Oxford Bibliographies*, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396584/obo-9780195396584-0078.xml> (29.01.2019).

<sup>16</sup> David Matz, *Daily Life of the Ancient Romans* (London: Greenwood Press, 2002), 83.

<sup>17</sup> Livy, *History of Rome*, 2:2, trc. George Baker (New York: Harper & Brothers, 1836).

<sup>18</sup> Bk. Gregory S. Aldrete, *Daily Life in the Roman City* (London: Greenwood Press, 2004), 119; Leonardo Magini, *Stars, Myths and Rituals in Etruscan Rome* (Springer, 2015), 59.

<sup>19</sup> Bk. M. C. Howatson (ed.), *Oxford Antikçağ Sözlüğü*, trc. Faruk Ersöz (İstanbul: Kitap Yayınevi Ltd., 2013), 518-519, 845.



türn, yerli halka tarım ve bağıcılığı öğretir, onların bolluk ve mutluluk içinde yaşamalarını sağlar. O dönem Latium bölgesinde altınçağ diye anılır. Şairlerin anlatmak ve övmekle bitiremedikleri Satürn çağının anısına Roma'da "Satür-nalia" adı verilen bir bayram kutlanmaya başlanır.<sup>20</sup> Başlangıçta söz konusu festival, her yıl kış gündönümü olarak 17 Aralık tarihinde bir gün şeklinde kutlanmasına karşın aradan geçen zamanda popüleritesinin artmasına bağlı olarak ayın 17'sinde başlayıp 24'üne kadar uzanan bir haftalık bir kutlamaya dönüşür. İmparator Augustus'un 3, Caligula'nın 5 güne indirme çabalarına rağmen festival bir hafta olarak kutlanmaya devam eder.

Saturnalia'nın ilk günü, yani 17 Aralık'ta Roma senatörlerinin katılımıyla Satürn tapınağında tanrı Satürn'e kurban takdim töreni düzenlendikten sonra herkesin çağrıldığı bir ziyafet verilir, ardından bir hafta sürecek tatil ve eğlence devam ederdi. Festival süresince sahte bir kral seçilir, köleler dahil herkes işlerini bırakır, insanlar "mutlu saturnalialar" (Jo Saturnalia!) ifadeleriyle birbirinin festivalini tebrik eder, sokaklarda çınlıçplak bağırıp şarkı söyleyerek dolaşır, diğer dönemlerde sapkınlık sayılan cinsel ilişki biçimleri serbest bırakılır, hiçbir engel ve ceza söz konusu olmazdı, halk hiçbir sınır ve ölçü tanımaz, toplumsal statü ters yüz edilir, sınıflar birbirine karışır, köleler efendilerine buyurur, soylular kölelerine hizmet ederdi. J. G. Frazer, *Altın Dal*'da Saturnalia festivali ve kutlamalara ilişkin şu bilgilere yer vermektedir:

Şenlik artık tam bir Satürn bayram olur: hizmetliler efendilerine karşı görevlerini, çocuklar ana-babalarına, erkekler karılarına karşı saygıyı, kadınlar bütün utanma, incelik ve kibarlık kurallarını unuturlar; öfkeli Bakhalar olurlar. Ho'lar genellikle sessiz ve çekingen, kadınlara karşı terbiyeli ve nazik insanlardır. Fakat bu şenlik süresince, "doğaları geçici bir değişmeye uğrar sanki. Oğullar ve kızlar ana-babalarına, onlar da çocuklarına kaba bir dille söver, sayar; erkekler ve kadınlar sevişme isteklerine kendilerini bırakarak neredeyse hayvanlaşırlar." Ho'ların erkek yakınları ve komşuları olan Mundariler de, şenliği buna çok benzer biçimde kutlar. Tam bir Satürn bayramına benzer bu şenlik, çünkü bu şenlikte efendileri ırgatlara şölen verir, kendilerine seslenmede sınırsız bir özgürlük tanırılar onlara. Harman sonu şenliğidir bu; bir yıllık yorucu çalışmanın son buluşu ve her şeye yeniden başlamadan

<sup>20</sup> Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 267; Gerhard Fink, *Antik Mitolojide Kim Kimdir?*, trc. Serpil Erfındık Yalçın (İzmir: İlya, 2004), 383.

önce verilen küçük bir soluklanma... Satürn bayramının bitiminde kötü ruhlar uzaklaştırılmış olurdu.<sup>21</sup>

Saturnalia festivali boyunca herkes, bugünkü kırmızı yılbaşı şapkalarına benzeyen bir başlık takardı. Bu başlık, efendilerinden özgürlük hakkını kazanan ya da özgür bırakılan kölelerin giydiği başlıktı. Tüm kölelerin bir haftalığına da olsa bu başlığı takması, o an için herkesin eşit olduğunu ve tüm kısıtlama ve emirlerden özgür bir şekilde davranabileceklerini sembolize ederdi.<sup>22</sup> Yine bu festival boyunca evlerin salonları ışıklarla aydınlatılmış yeşil ağaçlarla süslenir, sokaklar ışıklarla ve çiçeklerle renkli hale getirilir, insanlar gelecek yıl iyi şans getirsin diye ziyaret ettikleri dostlarına "strenae" (yeni yıl) olarak isimlendirilen armağanlar takdim ederlerdi.<sup>23</sup> Bu noktada Manly P. Hall'un kışın hediyeler getirmesi açısından Santa Claus ile Satürn arasında benzerlik kurduğu görülmektedir.<sup>24</sup> Yeri gelmişken ayrıca hem toplanma amacı hem de kutlamalar açısından Dionysos Şenlikleri'nin de Saturnalia ile büyük benzerlik arz ettiğini hatırlatmak gerekir.<sup>25</sup>

Saturnalia festivalinin sona erdiği tarihten bir gün sonra (25 Aralık), Mitra inancını benimseyen çoğu Romalı için yılın en önemli günüydü. Nitekim eski Roma'da 25 Aralık, Mitraizm'deki güneş tanrısı Mitra'nın doğum günü olarak kutlanmıştır. Hıristiyanların Roma'dan, Romalıların da İran'dan aldıkları bu gün, Hıristiyanlar tarafından IV. yüzyıldan itibaren Hz. İsa'nın doğum günü olarak kutlanmaya başlanmıştır.<sup>26</sup>

Görüldüğü üzere Saturnalia, eski Roma'da tanrı Satürn adına kutlanan bir festival olmasına karşın etkisinin sonraki dönemlerde ve hatta günümüzde özellikle Batı dünyasında hala hissedildiği söylenebilir. Saturnalia'nın Aptallar Festivali, Noel ve yeni yıl kutlamalarına doğrudan etki ettiği gibi bu kutlamalardaki çılgın eğlenceler, süslemeler, hediye takdimi ve değişimi gibi

<sup>21</sup> James G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*, trc. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınları, 1992), 2: 160, 164.

<sup>22</sup> Aldrete, *Daily Life in the Roman City*, 120.

<sup>23</sup> Bk. Patrick Harding, *The Christmas Book – A Treasury of Festive Facts* (London: John Blake Publishing Ltd., 2009); J. John, *A Christmas Compendium* (New York: Continuum Books, 2005), 112.

<sup>24</sup> Manly P. Hall, *The Secret Teachings of All Ages* (New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin, 2003), 243.

<sup>25</sup> Bk. Çağatay Yücel, "Dionysos Bayramları ve Şenlikleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2015): 151-164.

<sup>26</sup> Hidayet Işık, "Dini Kökeni Açısından Noel ve Yılbaşı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997): 455. Hıristiyan geleneğindeki bayramlar, kutlama gerekçeleri ve bunların Roma kökenlerine dair bilgi için ayrıca bk. Katar, "Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma", 7-27.

birçok pratiğin ve ayrıca karnaval kültürünün temelini oluşturduğu anlaşılmaktadır.<sup>27</sup>

### 3. FESTİVALİN TARİHÇESİ

Konuya ilişkin kaynaklar incelendiğinde festivale dair günümüze kadar ulaşan en eski anlatıların XII. yüzyılın ikinci yarısında Paris, Sens, Chartres, Beauvais ve Châlons gibi şehirlerdeki kutlamalara ait olduğu ve söz konusu anlatıların festivalin eğlenceli ve coşkulu yönüne şahitlik ettiği anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

Harris ve Fassler, böyle bir festivalin varlığına işaret eden ilk ismin Richard of St.-Victor olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu isimler, Richard'ın, İsa'nın Sünneti Bayramı ile bağlantılandırılan falcılık, gelecekte haber verme, aldatmaca ve sahte çılgınlıklara karşı vaazlar verdiğine işaret etmektedir.<sup>29</sup> Richard'ın çağdaşı olan Beleth, daha önce de işaret edildiği üzere, festivalin popüler adından ilk söz eden isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuya ilişkin kısa bir yorumda bulunan Beleth, dans ve eğlencenin olduğu 4 dinî festivalin (tripudia) bulunduğunu ve bu festivallerden her birinin ruhban sınıfı ve koroda yer alan insanları onurlandırdığını belirtir. Buna göre 26 Aralık'ta kutlanan Aziz Stephen Bayramı diyakozları; 27 Aralık'taki Havari Yuhanna Bayramı papazları; 28 Aralık'taki Günahsızlar/Masumlar Günü kilise korosundaki çocukları; 1 Ocak'taki İsa'nın Sünneti Bayramı ya da bazen 6 Ocak'taki Epifani Bayramı diyakoz yardımcılarını onurlandırmaktadır. Beleth, söz konusu gruplara ait kutlamalardan sonuncusunu "aptallar festivali" olarak isimlendirmektedir ki bu festival, Fransa'daki farklı kiliselerde genellikle İsa'nın Sünneti Bayramı ya da Epifani'de kutlanmıştır.<sup>30</sup>

1 Ocak'ta kutlanan İsa'nın Sünneti Bayramı için o tarihlerde gerek Paris Katedrali gerekse Fransa'nın kuzeyindeki diğer katedrallerde henüz bütünüyle yerleşik bir liturjinin bulunmadığına dikkat çeken araştırmacılar,

<sup>27</sup> Saturnalia ve yansımaları hakkında geniş bilgi için bk. Christian Roy, *Traditional Festivals: A Multicultural Encyclopedia* (Sanra Barbara: ABC Clio, 2005), 1: 425; Ace Collins, *Stories Behind the Great Traditions of Christmas* (Michigan: Zondervan, 2003), 12; Jawara D. King, *The Awakening of Global Consciousness* (Indiana: Author House, 2010), 89-90; Max Harris, "Claiming Pagan Origins for Carnival: Bacchanalia, Saturnalia, and Kalends", *European Medieval Drama* 10 (2007): 57-107.

<sup>28</sup> Max Harris, "A Rough and Holy Liturgy: A Reassessment of the Feast of Fools", *Risus Sacer – Sacrum Risibile: Interaktionsfelder von Sakralität und Gelächter im kulturellen und Historischen Wandel*, ed. Katja Gvozdeva - Werner Röcke, (Bern: Peter Lang, 2009), 81-82.

<sup>29</sup> Harris, "A Rough and Holy Liturgy", 83; Fassler, "The Feast of Fools", 73.

<sup>30</sup> Belethus, *Rationale Divinorum Officiorum*, LXXII. Ayrıca bk. Harris, *Sacred Folly*, 66; Gilhus, "Carnival in Religion", 26.

bu durumun diyakoz yardımcılara bir özgürlük alanı sağladığına dikkat çekmektedir. Nitekim ortaya çıkan uygulamalar üzerine 1198 yılında Papa III. Innocent'ın talimatıyla Paris'teki Notre-Dama Katedrali'nde uygulanmak üzere bir tüzük hazırlandığı, daha sonra 1200-1234 yılları arasında Sens ve Beauvais şehirlerinde uygulanmak üzere daha detaylı tüzüklerin de oluşturulduğu belirtilmektedir.<sup>31</sup>

1198/99 yılında Paris piskoposu Eudes de Sully, Notre-Dame Katedrali'nde kutlanan Aptallar Festivali'ne karşı resmî bir bildiri yazmış ve festivalin yeniden gözden geçirilmesini ve çirkin yönlerinin ortadan kaldırılmasını istemiştir. Nitekim daha sonradan metnin gözden geçirildiği ve bu şekilde kullanılmasına izin verildiği ifade edilmektedir.<sup>32</sup> Konuya ilişkin kaynaklara göre, Aptallar Festivali esnasında çocuk bir piskopos ya da aptalların papasını seçmek, şarkı söylemek, dans etmek, sunakta zar atmak gibi eylemlerin yanı sıra bir eşeğin kiliseye girişine izin verilir ve bu esnada "Eşeğin Nesri/İlahisi" (Prose of the Ass)<sup>33</sup> olarak bilinen bir ilahi söylenirdi. Yapılan törenin sonunda ise, insanlar "amin" demek yerine eşek gibi anıarak papaza karşılık verirdi.<sup>34</sup>

Sonraki iki yüzyıl boyunca Aptallar Festivali kutlamalarının Fransa'nın kuzeydoğusundaki diğer katedrallere ve üniversitelere bağlı kiliselere de sirayet ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Chambers, festivalden söz eden kayıtların sayısının XIV. yüzyılda daha da arttığını ifade etmektedir.<sup>35</sup> Yaygınlaşmasına bağlı olarak da festival, XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren bir takım eleştiri ve itirazlara konu olmaya başlamıştır. Bu bağlamda ilk keskin eleştiri, 1400 yılında Paris Teoloji Fakültesi'nin rektörü Jean-Charlier de Gerson'dan gelmiştir. Papazlar Meclisi'nin, festivalin ahlaksızlıklarını durdurmayı başaramadığını belirten Gerson, piskoposların protesto etmesi halinde de yasağın zıddına hareket edileceğini ve delineceğini ifade etmiş ve skandal olarak nitelediği durumun ancak kraliyet otoritesinin devreye girmesiyle sonlandırılacağına işaret etmiştir.<sup>36</sup> Ardından İsviçre'nin Basel şehrinde organize edilen Basel Konsili (1431-1449)'nden 1435 yılında bir kınama kararı çıkmıştır. Yine 1445 yılında bu kez Paris Teoloji Fakültesi'nin dekanı Eustace de Mesnil

<sup>31</sup> Fassler, "The Feast of Fools", 76-77; Harris, "A Rough and Holy Liturgy", 84.

<sup>32</sup> Harris, "A Rough and Holy Liturgy", 84-85; Gilhus, "Carnival in Religion", 26.

<sup>33</sup> Bilgi ve ilahinin sözleri için bk. Pegram Johnson III - Edna M. Troiano (ed.), *The Roads from Bethlehem: Christmas Literature from Writers Ancient and Modern* (Louisville: John Knox Press, 1993), 41-43; Henry Copley Greene, "The Song of the Ass", *Speculum* 6/4 (1931): 534-549.

<sup>34</sup> Gilhus, "Carnival in Religion", 28-29,44-45; Tony Delamothe, "Welcome to Our Feast of Fools", *British Medical Journal* 341/7786 (2010).

<sup>35</sup> Chambers, *The Mediaveval Stage*, 1: 291.

<sup>36</sup> Chambers, *The Mediaveval Stage*, 1: 292.

tarafından Fransa'daki piskopos ve papaz meclislerine gönderilen, öncesine göre daha detaylı ve uzun mektup festivale yönelik eleştirilerin doruk noktası olmuştur.<sup>37</sup> Mektup, Noel ve yeni yıl esnasında çeşitli katedral ve kiliselerde icra edilen festivali şu sözlerle kınamıştır:

Rahipler ve görevliler çalışma saatlerinde çeşitli ve korkunç maskeler giyiyor gözükmektedir. Kadınlar, kadın satıcıları ya da halk ozanları gibi giyinip koroda dans etmekte, ahlaksız şarkılar söylemektedir. Evharistiya takdisi esnasında altarda pıhtılaşmış domuz kanı ve etinden yapılmış sosisler yemekte dirler. Altarda zar oyunu oynarlar. Eski ayakkabıların tabanlarından yaptıkları leş gibi kokan tütsüler tütürürler. Hiçbir utanma hissetmeksizin kilise içerisinde koşup zıplarlar. Arabalarıyla kasabaya doğru yol alır, arabaları üzerinde tiyatrolarını sergiler, uygunsuz el kol hareketleri ve küfür ve müstehcen sözler içeren dizeleriyle takipçilerini ve izleyenleri kahkahaya boğarlar.<sup>38</sup>

Netice itibariyle kutlamalar esnasındaki bir takım uygulamaların din adamlarını oldukça kızdırdığı ve Katolik Kilisesi'nin bu festivali ortadan kaldırmak için hemen harekete geçtiği anlaşılmaktadır. Ancak ne Basel Konsilinden çıkan yasaklama ne de Paris Teoloji Fakültesi'nin yöneticilerinin yetkililere gönderdiği mektuplar festivali ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Hem popülerliği hem de insanlar için duygusal ve psikolojik bir rahatlama sağlama dolayısıyla festivalin hız kesmeden devam ettiği görülmektedir. Festival ancak XVI. yüzyılda ilga edilebilmiştir.

Festivalin tarihsel serüveni bir bütün olarak değerlendirildiğinde şu şekilde bir özetleme yapılabilir: Festival başlangıçta bütünüyle resmî bir karakterle kiliselerde kutlanan eğlencelerle başlamış, ilerleyen zamanlarda eğlencelerin boyutu sınırları aşınca kısmen resmî karakterli bir boyuta indirgenmiş, Orta Çağ'ın sonlarına doğru ise kiliselerden bütünüyle yasaklanmıştır. Sonrasında söz konusu festivalin eğlence ve cümbüşü, sokaklarda ve kapalı bazı mekânlarda varlığını sürdürmüştür.<sup>39</sup> Harris, bu konuda farklı bir yaklaşımda bulunmaktadır. Ona göre artan eleştiri ve baskılar karşısında festival esnasında kiliseler içerisinde tatbik edilen uygulamalar hayatta kalma mücadelesi verirken, kiliseler dışında başka bir takım kutlamalar filizlenmeye başlamış; eşekkulakları olan rengârenk kıyafetler giyen insanlar komik per-

<sup>37</sup> Chambers, *The Mediaveval Stage*, 1: 292-294.

<sup>38</sup> Chambers, *The Mediaveval Stage*, 1: 294.

<sup>39</sup> Bk. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, trc. Helene Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 74.

formanslar ve şaklabanlıklar içeren kendi ayrı geleneklerini oluşturma yoluna gitmiştir. Harris, sonraki süreçte ilmi çevrelerde bu iki geleneğin büyük oranda birbirine karıştırıldığını ileri sürmektedir.<sup>40</sup>

XVI. yüzyılda sona erdirilmesine karşın izleri günümüze kadar devam eden festivale ilerleyen yıllarda çeşitli şekillerde atıfta bulunulduğunu görmekteyiz. Örnek olarak popülerliği dolayısıyla Victor Hugo'nun *Notre Dame'ın Kamburu* (1831) adlı eserine işaret edilebilir. Hugo, söz konusu eserde bu festivale gönderme yapmakta ve okuyucuyu 1482 yılına götürerek Aptallar Festivali kutlamalarına dair çeşitli uygulamalardan haberdar etmektedir.<sup>41</sup>

#### 4. FESTİVALDEKİ UYGULAMALAR: HER ŞEYİN TERSİNE ÇEVİRİLMESİ VE DEFORMASYON

Aptallar Festivali birbirini izleyen dört bölümden oluşmaktaydı: Kiliseye doğru yapılan geçit töreni, kilisedeki ayin, kilise içinde yapılan eğlenceler ve son olarak kilisenin dışında yapılan eğlenceler ve sergilenen tiyatro performansları. Gilhus'un ifadesiyle festival, "ciddi olarak başlar, komik bir şekilde sona ererdi."<sup>42</sup>

Geleneğe göre festival, genç bir çocuğun sahte papa ya da piskopos seçilmesiyle başlardı. Bu genç çocuk "Karışıklığın Kralı" ya da "Aptalların Kralı" şeklinde isimlendirilirdi. İngiltere'de "Fasülye Kralı", İskoçya'da ise, "Saçmalığın Başrahibi" gibi başka nitelermeler de mevcuttu. İsimleri değişebilmekle birlikte hepsinin ortak özelliği, insanları kargaşaya ve kuralsızlığa çağırma gücüne sahip olmalarıydı.<sup>43</sup>

Aptallar Festivali aslında maskeli kostümler ve çeşitli danslar vasıtasıyla Katolik resmî inancının bir parodisi ve hicvini yansıtmaktaydı.<sup>44</sup> Festivalde gündelik yaşamın sıradan meşguliyetleri terk edilirdi. Hiyerarşi ve liturjiyle alay eden rahipler kadın ya da hayvan kostümleri giyerek kiliselerin etrafında bir sağa bir sola koştururlardı; sunağın üzerinde zar atar, kilisenin orta bölümünde içki içme yarışmaları düzenler, üst rütbedekilerle alay ederlerdi.

<sup>40</sup> Harris, "Feast of Fools"; Cox, *The Feast of Fools*, 140. Ayrıca bk. Sarah Laskow, "The New Year's Feast That Transformed Fools Into Popes and Kings", *Atlas Obscura*, (December 29, 2017), <https://www.atlasobscura.com/articles/feast-of-fools-medieval-tradition> (10.01.2019).

<sup>41</sup> Victor Hugo, *Notre-Dame'in Kamburu*, trc. İsmet Birkan, 8. Baskı (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 20.

<sup>42</sup> Gilhus, "Carnival in Religion", 27.

<sup>43</sup> "Le Fete des Fous", <http://medievaltimestheatre.weebly.com/the-feast-of-fools.html> (18.01.2019). Ayrıca bk. Harvey Gallagher Cox, *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy* (Harvard: Harvard University Press, 1970), 3.

<sup>44</sup> Bakhtin, *Rabelais and His World*, 74.

Fransa'nın güneydoğusunda yer alan Antibes'de Fransiskenlere ait bir kilisede, gönüllü çalışan rahiplerin kitaplarını baş aşağı tuttıkları, portakal kabuğu gözlükler taktıkları, buhurdanlıktaki külleri birbirinin üzerine attıkları nakledilmektedir. Yine Beuavais şehrindeki kutlamalarda eşeğin kiliseye girişine izin verilmeden önce rahiplerin içki alemi yaptıkları ve ellerinde şişeler ve içki bardaklarıyla görüldüklerine dair bilgiler de mevcuttur.<sup>45</sup> Hiyerarşide en aşağıda yer alan rahipler ayrıca çan kulelerine tırmanıp oradan aşağıya işer, seyircilerin üzerine dışkı/pislik savururlardı. Sokaklarda ilerler, uygunsuz el kol hareketleri ve konuşmalarıyla sergiledikleri oyunlarla kendilerini takip edenleri kahkahaya boğarlardı. Meryem'in İsa ile birlikte eşeksirtında Mısır'a yolculuğunu anlatan "Eşek Oyunu" adı verilen kısa bir oyun sergilerlerdi. Bütün bu eğlenceler esnasında katılımcılar "amin" demek yerine eşek gibi anırırdı.<sup>46</sup>

Paris Teoloji Fakültesi dekanının 1445 yılındaki mektubunda işaret ettiği üzere, rahipler bir takım ürkütücü maskeler takarken; onları görenler ise yüzlerini ekşitir, eğilip bükülürlerdi. Yine onlar kadın kıyafetleri gibi rahiplere yakışmayacak kostümler ve bazen elbiselerini ters giyerlerdi; kafalarına da çiçekler takarlardı. Chambers, rahiplerin ortalıkta çıplak dolaştıklarına dair iddiaların varlığından da söz etmektedir.<sup>47</sup>

Festival esnasında ters yüz edilen hususlardan biri de liturjideki ve şarkılardaki ifadelerdi. Rahipler, İncil'in parodisini yapan uydurma vaazlar verir, müstehcen şarkılar ve ilahiler söylerlerdi. Bu bağlamda kutsal metinlere ilaveler yapılır ya da onlar üzerinde tahrifte bulunulurdu. Yine farklı zaman ve mekânlarda rahiplerin anlamsız sözler içeren şarkılar söyledikleri, çığlık attıkları, ıslık çaldıkları, uludukları, kahkahalarla güldükleri ve alaycı başka davranışlar sergiledikleri gibi iddialar da kaynaklarda yer almaktadır.<sup>48</sup>

Son olarak İsa'nın havarileriyle yediği son akşam yemeğine istinaden kutlanan evharistiya ayininde yaşanan deformasyona işaret edilebilir. Festivalin yaygınlaşması ve aşırıya kaçan eylemler neticesinde Paris Teoloji Fakültesi'nin rektörü tarafından 1400 yılında yazılan mektupta ekmek şarap ayini esnasında sunağın çevresinde yemek yemek, içki içmek ve dans etmek

<sup>45</sup> Chambers, *The Mediaveval Stage*, 1: 284-287, 317; Gilhus, "Carnival in Religion", 27.

<sup>46</sup> Chambers, *The Mediaveval Stage*, 1: 294; Alain de Botton, *Ateistler İçin Din*, trc. Ayşe Ece, 2. Baskı (İstanbul: Sel Yayınları, 2014), 61; Elizabeth Stuart, "Queering Death", *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God, and Politics*, ed. Marcella Althaus ve dğr. (London and New York: T & T Clark International, 2004), 65.

<sup>47</sup> Chambers, *The Mediaveval Stage*, 1: 317.

<sup>48</sup> Chambers, *The Mediaveval Stage*, 1: 289; Gilhus, "Carnival in Religion", 27.

gibi eylemler yasaklanmıştı. Ancak söz konusu uygulamaların daha sonra da devam ettirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1445 yılında yazılan mektupta, festivale katılanların ekmek şarap ayini esnasında hayvan eti ve kanından yapılmış sosisler yemekle suçlandıkları görülmektedir. Bu durum evharistiya sembolünün Aptallar Festivali'nde literal değeriyle ele alınmasının sonucunu yansıtmaktadır. Böylelikle evharistiyada İsa'nın bedeni ve kanını sembolize eden et ve kanın, hayvan eti ve kanından yapılan sosis ve pudingle özdeşleştirildiği ve evharistiya esnasında yenildiği belirtilmektedir.<sup>49</sup>

Netice itibarıyla Aptallar Festivali'ni karakterize eden ve her şeyi tersine çeviren uygulamaların ve yaşanan deformasyon sürecinin Katolik inanç sistemi temelinde meydana geldiği bir vakıdır. Festivaldeki neredeyse bütün uygulamalar çeşitli kilise ritüelleri ve sembollerinin komik bir boyutta yorumlanması ve maddi bedende sergilenebilecek seviyeye indirgenmesinden ibarettir. Bu bağlamda söz konusu uygulamaların Kilise açısından yarattığı algılamalara bir kaç örnek üzerinden kısaca temas etmek istiyoruz.

Festival esnasında bir takım maskelerin kullanıldığına ve bunun eleştirildiğine işaret etmiştik. Bilindiği üzere maskeler bireyin yüzünü gizler ve onun farklı bir şekilde gözükmesini sağlar. Festival esnasında hayvan ya da başka korkunç varlıkların maskelerinin takılması ve ayrıca hayvanlara özgü sesler çıkarılması ya da bağırılması insanın eşsizliğine vurgu yapan Hıristiyan antropolojisine aykırı görülmüş ve Gilhus'un ifadesiyle, "insandan Tanrı'ya doğru giden istitaatin insandan hayvana doğru giden bir yöne evrilmesi"<sup>50</sup> olarak değerlendirilmiştir. Din adamlarının kadın kıyafetleri giymesi Katolik Kilisesi açısından başka bir meydan okumaya yol açmıştır. Bilindiği üzere Katolik Kilisesi'nde hiyerarşiyi erkekler oluşturmakta; rahiplerin resmî kıyafetleri de onların statüsüne işaret etmektedir. Rahiplerin resmî kıyafetleri, bekârlık olgusunu da kapsayan Katolik ideolojisine gönderme yaparken, aksine kadın kıyafetleri cinsel çağrışımlar taşımaktadır. Bir diğer ifadeyle, erkekler ve kadınlar arasındaki karşıtlık bir bakıma asketizm ve erotizm arasındaki tezadı yansıtmaktadır. Dolayısıyla din adamlarının kendi kıyafetleri yerine kadın kıyafetleri giymeleri bir anlamda hiyerarşik ile hiyerarşik olmayan arasındaki karşıtlığı komik bir tarzda gündeme taşımaktaydı. Benzer bir şekilde festivalde Katolik hiyerarşisinde en alt grubu teşkil eden diyakoz

<sup>49</sup> Gilhus, "Carnival in Religion", 32-38.

<sup>50</sup> Gilhus, "Carnival in Religion", 28.



yardımcıları içerisinden sahte bir papa ya da piskopos seçilmesi de ruhban sınıfındaki alt ve üst arasındaki karşıtlığı tasvir etmek amacıyla yapılmıştır.<sup>51</sup>

Elbette bir konuda farklı eylemlerde bulunmanın ya da aynı eylemi değişik şekillerde icra etmenin barındırdığı farklı anlamlar söz konusudur. Aptallar festivali esnasında olağanın dışına çıkılarak bazı şeylerin alt üst edilmesi ve bir anlamda karşıt yönde hareket edilmesi, yukarıda işaret edildiği üzere, bir yandan meydan okuma olarak değerlendirilirken öte yandan olumlu olarak da yorumlanmaktadır. Nitekim yapılanların hiçbirinin yalnızca şaka olarak değil, aksine kutsal bir etkinlik olarak görüldüğüne dikkat çeken De Botton, Aptallar Festivali'ni yılın geri kalanı boyunca her şeyin doğru olarak işlenmesini amaçlayan "kutsal bir parodi" olarak nitelendirmektedir.<sup>52</sup> Gilhus da bu bağlamda Aptallar Festivali'nin duygusal aleme bir kapı aralayış olarak kutlandığını belirtmektedir.<sup>53</sup> Festivale yönelik eleştirilerin artması üzerine 1445 yılında Paris Teoloji Fakültesi dekanının kilise yetkililerine bir mektup gönderdiğine daha önce işaret etmiştik. Söz konusu mektupta festivali destekleyenlerin bir savunmasına işaret edilmiştir. Festivali savunanlar onun, ne yaptıklarını iyi bilen Hıristiyanlar tarafından Hıristiyanlığın erken dönemlerinde tesis edildiğini ve ciddi değil de şakacı bir karakter arz ettiğine vurgu yapmaktadır. Mektupta bu tür eğlencelerin gerekli olduğuna şu sözlerle atıfta bulunmaktadır:

İkinci doğamız olan ve her insanda bulunan çılgınlık yılda en azından bir kez açığa çıkıp kendisini yatıştırır. Şarap fiçileri, zaman zaman onları açıp içlerine hava girmesine izin vermezsek patlar. Biz insanlar da bir fiçinin içinde toplanmış varlıklarız. Bu fiçi, içindeki şarap Tanrı'ya bağlılık ve korku açısından sabit bir fermantasyon durumunda kalırsa bilgelik şarabından patlayacaktır. Bozulmaması için havanın içeri girmesine izin vermemiz gerekir. Çılgınlığa belli günlerde izin vermemizin sebebi, o günlerden sonra Tanrı'nın hizmetine daha büyük bir şevkle dönmemizi sağlamaktır.<sup>54</sup>

Bu ifadelerin çok çarpıcı olduğu söylenebilir. Çünkü metinde çılgınlık – ki kastedilen Aptallar Festivali'ndeki uygulamalar ve eğlencelerdir – insanoğlunun ikinci tabiatı olarak nitelendirilmektedir. Bu nokta Bakhtin'in ifadesiyle "Hıristiyan inancı ve düşüncesinin bütüncül ya da tek tipçi

<sup>51</sup> Gilhus, "Carnival in Religion", 28.

<sup>52</sup> De Botton, *Ateistler İçin Din*, 61-62.

<sup>53</sup> Gilhus, "Carnival in Religion", 31, 44.

<sup>54</sup> Bakhtin, *Rabelais and His World*, 75.

yapısına karşıt bir durumu"<sup>55</sup> ifade etmektedir. Şöyle ki bilindiği üzere Orta Çağ, Katolik Kilisesi'nin dinî hakların yanı sıra dünyevi haklara da sahip olduğu, düşünce alanlarında kilisenin koyduğu kuralların geçerli olup bunlara aykırı düşüncelerin dile getirilemediği bir dönemi ifade etmektedir. Orta Çağ Avrupası'nda insanlara aşılana nihai düşünce, dünyanın geçiciliğine karşın cennet ve cehennemin sonsuz gerçeklikler olduğuydu. Dolayısıyla Kilise yetkilileri insanlara Kilise doktrinini zor kullanarak da olsa öğretmeyi amaçlamış ve bu doğrultuda iyiliğin nasıl ödüllendirilip kötülüğün ise nasıl cezalandırılacağı üzerinde fazlasıyla durmuştur. Böyle olunca dönemin katı ahlak anlayışı nedeniyle yaşam oldukça donuk ve öngörülebilir bir hal almıştır. Bu noktada basit bir örnek olarak insanların kahkaha ile gülememesine atıfta bulunabiliriz. Çünkü o dönemin algısına göre bir kahkaha insanı cehenneme bir adım daha yaklaştırmaktadır. Dönemin teologları kahkaha atmaya insan tabiatının ayırt edici bir özelliği olarak gören Aristo'nun aksine, örnek model olarak takip ettikleri İsa Mesih'in hiç kahkaha atmaması gibi bir problemle mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Bu noktada bazıları, İsa'nın örnekliğinin, kahkaha atmanın insanın Tanrı vergisi tabiatına yabancı/aykırı olduğunu ileri sürerken, diğerleri Aristo'nun yaklaşımından hareketle, tıpkı tüm insanlar gibi, İsa'nın da kahkaha atma kapasitesine sahip olduğunu ve bu yüzden onun yaşamında bu özelliğin bulunmayışının önemli bir gerekçesinin olması gerektiğini tartışmışlardır. İkinci yaklaşımı benimseyenlere göre, bunun nedeni gerçek kahkahanın sadece Tanrı'da bulunacağı ve bundan dolayı öteki yaşama dek ertelenmesi gerektiği gerçeğine dayanmaktadır.<sup>56</sup>

Bu kısa açıklama, Orta Çağ dönemindeki ikiliği çok iyi yansıtmaktadır. Yani Kilise, yılın büyük bir bölümü boyunca vaazlarda ağırbaşlılığı, düzeni, ölçülülüğü, kardeşliği, dürüstlüğü, Tanrı sevgisini ve cinsel terbiyeyi telkin ederken 1 Ocak'ta bir anlamda toplumsal ruhun kilitlerini açarak insanların ikinci tabiatlarını sergilemelerine olanak tanımıştır.<sup>57</sup> Bu noktada Bakhtin, Kilise'nin tek yönlü ciddi karakterinin insanın ikinci tabiatını baskı altına aldığını, yani kahkaha için bir boşluk yaratma zorunluluğu doğurduğunu, Aptallar Festivali'nin en azından yılda bir de olsa kahkaha atmak için bir fırsat sağladığını ve dolayısıyla bu festivalde gülüp eğlenmenin Hıristiyan ritüelleri ve Kilise hiyerarşisine yönelik basit bir alaycılık olmadığını ifade etmektedir.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Bakhtin, *Rabelais and His World*, 75.

<sup>56</sup> Stuart, "Queering Death", 65.

<sup>57</sup> Chambers, *The Mediæval Stage*, 1: 294; De Botton, *Ateistler İçin Din*, 61; Stuart, "Queering Death", 65.

<sup>58</sup> Bakhtin, *Rabelais and His World*, 75.

Gilhus, Aptallar Festivali'ni inkarnasyonel enerjinin bir akını ve Kilise'nin bu enerjiyi kendi iç yaşamına tahakkuk ettirmedeki başarısızlığı karşısında bir protesto olarak değerlendirmektedir.<sup>59</sup> Chambers her yerde kaba saba, gürültücü bir coşkunun olduğunu ifade ederek festivale "papaz kıyafeti altında doğal hoyratlık"<sup>60</sup> olarak atıfta bulunmaktadır. Festival esnasında her yerde coşku ve eğlencenin olduğuna dikkat çeken Chambers'ın aksine Taylor, bir anlamda ona da meydan okuyarak, Aptallar Festivali'nin sanıldığından çok daha az katedralde kutlandığını ve 1 Ocak'ta her yerde magandalığın olduğunu iddia edilemeyeceğini savunmaktadır.<sup>61</sup>

## 5. MERKEZİ SEMBOLDEKİ DEĞİŞİM: EVHARİSTİYA YERİNE EŞEK

Aptallar Festivali'nde de yansımasını bulduğu üzere, dinî festivaller ve karnavallar bir yönüyle geleneksel bazı inanç ve algılamalarla alay ederken bir yandan da kendi komik sembollerini oluşturmakta/uydurmaktadır. Aptallar Festivali'ndeki uygulamalar incelendiğinde Katolik Kilisesi'nin merkezi ritüeli olan ekmek şarap ayininin yerini eşeğin merkezde olduğu yeni bir liturjinin aldığı görülmektedir ki, konuya ilişkin kaynaklara bakıldığında eşeğin festivaldeki rolünün araştırmacılar tarafından sık sık tartışma konusu yapıldığını hatırlatmak gerekir.

Aptallar Festivali'ne işaret eden Bourges, Beauvais ve Sens şehirlerine ait el yazması dokümanlar incelendiğinde, bir eşeğin kilisenin içine kadar gerçekten girip giremediği ya da kilisenin kapısında her hangi bir hayvanın bekletilip bekletilmediği net anlaşılmamakla birlikte eşeğin söz konusu festivalde önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Nitekim Chambers, Sens şehrine ait XIII. yüzyıla tarihlenen dokümanlarda festivale "Eşek Festivali" (Lat. *Asinaria Festa*; Frans. *Fête de l'âne*) olarak atıfta bulunulduğunu ve eşeğin festival için bir sembol olduğunu ileri sürmektedir.<sup>62</sup> Bu noktada yeri gelmişken bir hususun altını çizmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. 1 Ocak'ta kutlanan Aptallar Festivali esnasında eşeğin üstlendiği rolden dolayı söz konusu festivalin "Eşek Festivali" olarak isimlendirilmesinin dışında, kaynaklarda yine Orta Çağ'da 14 Ocak'ta kutlanan bir Eşek Festivali'nden söz edilmektedir. Bu ikinci festival muhtemelen Matta İncili'nin başında (2:1-23) anlatılan Yusuf, Meryem ve bebek İsa'nın Kral Herodes'in zulmünden bir eşek üstünde Mı-

<sup>59</sup> Gilhus, *Laughing Gods, Weeping Virgins*, 85-86.

<sup>60</sup> Chambers, *The Mediaveal Stage*, 1: 325.

<sup>61</sup> Jerome Taylor, "Prophetic 'Play' and Symbolist 'Plot' in Beauvais Daniel", *The Drama of the Middle Ages*, ed. Clifford Davidson ve dğr. (New York: ASM Press, 1982), 32.

<sup>62</sup> Chambers, *The Mediaveal Stage*, 1: 282; Harris, *Sacred Folly*, 81-84.

sır'a kaçırlarını kutlamak için düzenlenmekteydi. Dolayısıyla muhtemelen Eşek Festivali'nin, Aptallar Festivali için kullanılan bir isim olmanın yanı sıra bazen 1 Ocak İsa'nın Sünneti Bayramı'nda ama çoğunlukla da 14 Ocak'ta kutlanan İsa'nın ailesiyle Mısır'a gidişi için düzenlenen festivali nitelemek için de kullanıldığı söylenebilir.<sup>63</sup>

Bu noktada haklı olarak eşeğin bir sembol olarak kullanılmasının kökeni ve bu sembolün taşıdığı anlamlara dair tarihsel ve hermönetik bir takım sorular gündeme getirilebilir.

Gilhus, eşeğin bir sembol olarak kullanılmasının kökenine dair olası üç açıklamaya yer vermektedir; birincisine göre eşek, antik pagan ya da erken dönem Hıristiyan kutlamalarının bir parçası olan küçük geyik Cervulus'un işlevini üstlenmiştir. İkinci açıklamaya göre festivalde eşeğin ön plana çıkması, MÖ 300-MS 300 yılları arasına tarihlendirilen pagan ve gnostik bazı kaynaklarda yer verilen eşeğin kafasına ya da başı eşek olan bir insana tapınma geleneğine dayanmaktadır. Eşeğin hem Eski hem de Yeni Ahit'te kendisine atıfta bulunulan bir hayvan olması ise üçüncü ve en olası görülen açıklama olarak nakledilmektedir.<sup>64</sup> Nitekim Sayılar 22:21'de yer verilen Balaam'ın eşeği ile Zekeriye 9:9'da öngörülen kehaneti gerçekleştirdiği varsayılan İsa'nın Yerusolim'e üzerinde girdiği eşek (Matta 21:5-9) örnek olarak zikredilebilir. Söz konusu metinler incelendiğinde eşeklerin barışçıl hayvanlar olarak öne çıkarıldığı ve tarihte önemli sayılabilecek anlarda rol aldıkları, ancak bu rolün sonradan bir kenara atıldığı ya da çok önemszenmediği söylenebilir. Hâlbuki Aptallar Festivali durumu değiştirip tersine döndürmüş ve eşeğin bir müddet bile olsa önemli bir rol üstlenmesine ve ön plana çıkmasına imkân tanımıştır.

Taşıdığı anlam açısından bakıldığında, eşeğin diyakoz yardımcılarına gönderme yaptığı düşünülebilir. Şöyle ki, eşek evcilleştirilmiş bir hayvandır ve tıpkı diyakoz yardımcılarının üzerlerinde amirleri ya da daha yetkili birileri bulunduğu gibi, eşeklere de hükmeden birileri vardır. Aynı şekilde diyakoz yardımcılarının Kilise hiyerarşisinde en altta yer alması gibi, eşeklerin de hayvanlar hiyerarşisinde aşağılarda yer aldığı sonucu çıkarılabilir. Daha da ileri gidilecek olursa, laf anlamaz bir hayvan olarak eşeğin, Aptallar Festivali olarak nitelenen bir festivalle en iyi örtüşen hayvan olduğu iddia edilebilir.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Chambers, *The Mediaveval Stage*, 1: 275, Robert Chambers, *The Book of Days* (London & Edinburgh: W. & R. Chambers, 1878), 1: 113.

<sup>64</sup> Gilhus, "Carnival in Religion", 38-39.

<sup>65</sup> Gilhus, "Carnival in Religion", 42.

## SONUÇ

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla özellikle Fransa ve çevresinde kutlanan bir etkinlik olarak karşımıza çıkan Aptallar Festivali, yaklaşık olarak XI. yüzyılın sonundan XVI. yüzyılın sonuna kadarki dönemde devam etmiştir. 1 Ocak'ta kutlanan İsa'nın Sünneti Bayramı etkinlikleri kapsamında Kilise hiyerarşisinde en aşağıda yer alan din adamlarının kilise içinde ve dışında sergiledikleri ve sıradan halkın da katıldığı ölçüsüz devam eden kutlamalar dolayısıyla festival sonradan bu isimle anılmaya başlamıştır. Kilise içerisinde ve dışarısında koşup eğlenmek, dans etmek, şarkı söylemek, altarda zar oyunları oynamak ve eşek gibi anırmak şeklindeki uygulamalar Kilise otoriteleri tarafından asla tasvip edilmediği gibi, popüleritesinin artması ve katedrallerde ve kiliselerde yaygınlaşması üzerine festivale yönelik bir takım kısıtlayıcı ve yasaklayıcı adımlar atıldığı görülmektedir. Festivalin barındırdığı sembol ve eylemlerin; i) insan bedeni, ii) Katolik ruhban sınıfı hiyerarşisi ve iii) Katolik liturjisi olmak üzere üç alanda kendini gösterdikleri söylenebilir. Söz konusu alanlarda Katolik inanç ve algılamalarına kısmen de olsa meydan okuyarak, onları alt üst ettiği anlaşılan festival, bu yönüyle araştırmacıların da dikkat çektiği üzere, hem psikolojik hem de duygusal açıdan bir salıverme olarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirme ya da yorumlama tarzı, böyle bir arın(dır)ma günü olmamış olsaydı ne olacaktı ya da genelde dünyanın farklı coğrafyalarında özelde Batı'da bugün bu tür festivallere ihtiyaç duyulmakta mıdır? şeklinde bir takım soruları da beraberinde getirecektir.

Kökleri Antik Roma'daki Saturnalia'ya kadar geri giden festivalin, temel mantığı ve pratiğe yansıyan tarafı dikkate alındığında, günümüzdeki bazı kutlama ve festivallere etki ettiği, doğrudan etkilemese de bazılarıyla da benzer ruha ve yansımalara sahip olduğu söylenebilir. Etkisi açısından Mardi Gras'a işaret edilebilir. Kökleri XVII. yüzyıla ve Fransa'ya kadar geri götürülen ve XVIII. yüzyılın başlarında ABD'nin New Orleans eyaletinde kutlanmaya başlanan festival muhtemelen XVI. yüzyılın sonlarında Fransa'da ilga edilen Aptallar Festivali'ndeki pek çok uygulamanın günümüze dek taşınmasını ve halen devam ettirilmesini sağlamıştır. Dinî bir boyut taşımamakla birlikte, zaman zaman sosyal medyadan tanıklık ettiğimiz coşkulu üniversite mezuniyet törenleri ikinci gruptaki kutlamalara örneklik teşkil edebilir. Yine Batı kültüründen örnek verecek olursak MIT, Oxford, Cambridge vb. dünya genelinde isim yapmış bazı üniversitelerin öğrencilerinin eğitim sürecinin yarattığı baskı ve bununla birlikte ertelemek durumunda kaldıkları şeylerin adeta acısını çıkarmak için düzenledikleri çlgın mezuniyet kutlama ve eğlenceleri dışa yansıyan yönüyle Aptallar Festivali'yle benzerlik arz etmektedir.

Aynı algı doğrultusunda son olarak farklı tarihlerde (2013-2014-2016-2018) seri halinde (4 film) devam eden *Arınma Gecesi* (The Purge) adlı ABD yapımı bir filme işaret etmek istiyoruz. Film, Amerika’da her yıl Mart ayında bir gün gerçekleştirilen ve “arınma gecesi” olarak nitelenen günde yaşananları konu edinmektedir. Söz konusu gece akşam 7’den sabah 7’ye kadar 12 saat boyunca hırsızlık, adam öldürmek, tecavüz ve diğer bütün suçların işlenmesi serbest bırakılmakta ve söz konusu saat diliminde işlenen suçlar için hiçbir hukukî işlem yapılmamaktadır. Böylelikle insanların diğer günlerde suç işleme eğilimlerinin kontrol altına alınması ve daha huzurlu bir toplum yaratılması amaçlanmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Adam, Baki (ed.). *Dinler Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Aldrete, Gregory S. *Daily Life in the Roman City*. London: Greenwood Press, 2004.
- Aloian, Molly. *Mardi Gras and Carnival*. Canada: Crabtree Publishing Company, 2009.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Trc. Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Belethus, Joannes. *Rationale Divinorum Officiorum*. LXXII, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1182-1190,\\_Joannes\\_Belethus,\\_Rationale\\_Divinorum\\_Officiorum,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1182-1190,_Joannes_Belethus,_Rationale_Divinorum_Officiorum,_MLT.pdf)
- Chambers, E. K. *The Mediaveval Stage*. 2 cilt. London: Oxford University Press, 1903.
- Chambers, Robert. *The Book of Days*. London & Edinburgh: W. & R. Chambers, 1878.
- Collins, Ace. *Stories Behind the Great Traditions of Christmas*. Michigan: Zondervan, 2003.
- Cox, Harvey Gallagher. *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*. Harvard: Harvard University Press, 1970.
- De Botton, Alain. *Ateistler İçin Din*. Trc. Ayşe Ece. İstanbul: Sel Yayınları, 2014.
- Delamothe, Tony. “Welcome to Our Feast of Fools”. *British Medical Journal* 341/7786, (2010).
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Fassler, Margot. “The Feast of Fools and Danielis Ludus: Popular Tradition in a Medieval Cathedral Play”. *Plainsong in the Age of Polyphony*. Ed. Thomas Forrest Kelly. 65-99. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Fink, Gerhard. *Antik Mitolojide Kim Kimdir?*. Trc. Serpil Erfindik Yalçın. İzmir: İlyas, 2004.
- Frazer, James G. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*. Trc. Mehmet H. Doğan. 2 cilt. İstanbul: Payel Yayınları, 1992.
- Gilhus, Ingvild Saelid. *Laughing Gods, Weeping Virgins*. London and New York: Routledge, 2004.
- Gilhus, Ingvild Saelid. “Carnival in Religion: The Feast of Fools in France”. *Numen* 37/1 (1990): 24-52.
- Greene, Henry Copley. “The Song of the Ass”. *Speculum* 6/4 (1931): 534-549.
- Hall, Manly P. *The Secret Teachings of All Ages*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin, 2003.
- Harding, Patrick. *The Christmas Book – A Treasury of Festive Facts*. London: John Blake Publishing Ltd: 2009.
- Harris, Max. “A Rough and Holy Liturgy: A Reassessment of the Feast of Fools”. *Risus Sacer* –

- Sacrum Risibile: Interaktionsfelder von Sakralität und Gelächter im kulturellen und Historischen Wandel.* Ed. Katja Gvozdeva - Werner Röcke. 77-100. Bern: Peter Lang, 2009.
- Harris, Max. "Claiming Pagan Origins for Carnival: Bacchanalia, Saturnalia, and Kalends". *European Medieval Drama* 10 (2007): 57-107.
- Harris, Max. "Feast of Fools". Oxford Bibliographies, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396584/obo-9780195396584-0078.xml> 29.01.2019).
- Harris, Max. *Sacred Folly: A New History of the Feast of Fools*. New York: Cornell University Press, 2011.
- Howatson, M. C. (ed.). *Oxford Antikçağ Sözlüğü*. Trc. Faruk Ersöz. İstanbul: Kitap Yayınevi Ltd., 2013.
- Huber, Leonard V. *Mardi Gras: A Pictorial History of Carnival in New Orleans*. Gretna: Pelican Publishing Group, 2003.
- Hugo, Victor. *Notre-Dame'm Kamburu*. Trc. İsmet Birkan. 8. Baskı. İstanbul: Can Yayınları, 2018.
- Işık, Hidayet. "Dini Kökeni Açısından Noel ve Yılbaşı". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997): 447-468.
- İmirgi, Aysun. "Festival Kavramı Üzerine Düşünceler". *Milli Folklor* 17/65 (2005): 29-36.
- John, J. *A Christmas Compendium*. New York: Continuum Books, 2005.
- Johnson III, Pegram - Edna M. Troiano (ed.). *The Roads from Bethlehem: Christmas Literature from Writers Ancient and Modern*. Louisville: John Knox Press, 1993.
- Katar, Mehmet. "Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma". *Dini Araştırmalar* 3/9 (2001): 7-27.
- King, Jawara D. *The Awakening of Global Consciousness*. Indiana: Author House, 2010.
- Laskow, Sarah. "The New Year's Feast That Transformed Fools Into Popes and Kings". *Atlas Obscura*, December 29 (2017), <https://www.atlasobscura.com/articles/feast-of-fools-medieval-tradition> 10.01.2019).
- Laude, Patrick. "Fools for Christ's Sake". *Divine Play, Sacred Laughter, and Spiritual Understanding*. 131-176. New York: Palgrave MacMillan, 2005.
- Livy. *History of Rome, 2:21*. Trc. George Baker. New York: Harper & Brothers, 1836.
- Magini, Leonardo. *Stars, Myths and Rituals in Etruscan Rome*. Springer, 2015.
- Matz, David. *Daily Life of the Ancient Romans*. London: Greenwood Press, 2002.
- Roy, Christian. *Traditional Festivals: A Multicultural Encyclopedia*. 1. cilt. Sanra Barbara: ABC Clio, 2005.
- Stuart, Elizabeth. "Queering Death". *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God, and Politics*. Ed. Marcella Althaus - Reid & Lisa Isherwood. 58-70. London and New York: T & T Clark International, 2004.
- Swain, Barbara. *Fools and Folly During the Middle Ages and Renaissance*. New York: Columbia University Press, 1932.
- Taşpınar, İsmail. *Tarihin Aynasında Dinler ve Mezhepler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Taylor, Jerome. "Prophetic 'Play' and Symbolist 'Plot' in Beauvais Daniel". *The Drama of the Middle Ages*. Ed. Clifford Davidson vdğ. 191-208. New York: ASM Press, 1982.
- Thurston, Herbert. "Feast of Fools". *The Catholic Encyclopedia*. 6. cilt. New York: Robert Appleton Company, 1909, <http://www.newadvent.org/cathen/06132a.htm> (11.01.2019).
- Yücel, Çağatay. "Dionysos Bayramları ve Şenlikleri". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2015): 151-164.





# ALLAH'IN KUDRETİ'NİN İNSAN FİİLLERİNE TAALLUK ALANI VE İMKÂNI (KÖTÜLÜK PROBLEMİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME)

THE CONCERN AND POSSIBILITY OF ALLAH'S POWER RELATED TO HUMAN ACTIONS  
(A STUDY WITHIN THE FRAMEWORK OF THE EVIL PROBLEM)

**SEYİTHAN CAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Kalam Department

**seyithancan@gmail.com**

<https://orcid.org/0000-0002-2336-4179>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
29 Mayıs 2019	29 June 2019
Kabul Tarihi	Accepted
8 Ekim 2019	8 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.571534">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.571534</a>	

#### ATIF/CITE AS:

Can, Seyithan, "Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı Ve İmkâni (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)-The Concern and Possibility of Allah's Power Related to Human Actions (A Study Within The Framework of the Evil Problem)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 36 (Aralık-December 2019): 581-606.

#### İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



## Allah'ın Kudreti'nin İnsan Fiillerine Taalluk Alanı ve İmkânı (Kötülük Problemi Çerçevesinde Bir İnceleme)

### The Concern and Possibility of Allah's Power related to Human Actions (A Study within the Framework of the Evil Problem)

#### Abstract

That the power attributed to God in the theologies which have faith in Him is defined as the authority has resulted in an idea that this area of power is infinite. This thought, which is dealt with from the point of view of God's absoluteness, has made the problem of evil, which is the most basic argument of atheists, an inconvenient issue before the theists in terms of functionality of God's power attribute. All people who have faith in God would adopt such a perception that "God has absolute attributes in every aspect. So He is omnipotent." The question "Then, why doesn't He intervene with the evil?" becomes a fundamental problem for both believers and non-believers.

Within the framework of the evil problem, this study seeks answers to the discussion of Allah's intervention to the Human acts within the scope of early kalam scholars' thoughts like Mu'tazila, Ashari and Mâtûrîdi. Examining the reflection of the absolute power to the universe in the context of the evil problem, it is seen that it acts in the perspective of absolute good God in Mu'tazila's theory of Aslah. At this point, it appears that the Ash'ari do not develop an absolute good God imagination, and they shaped God's relationship with the universe only by His absolute power. Although the Mâtûrîdis limit the power of Allah according to the will and desire of human beings within the framework of wise and dependent intervention approach, we can say that they are in a closer line to the Asharis in creating everything.

**Keywords:** Kalam, God, Power, Human Actions, Theodicy.

#### Summary

Today, people with the faith in Allah believe He is absolute in every aspect. At this point, the will and might attributes are considered attributes that represent absoluteness. However, this issue, important in terms of Allah's absoluteness, causes some problems for believers when Allah-human relationship is considered. The most noteworthy of these is the problem of evil, still an important issue today as throughout The historical process. Although it is said that it was Epicurus (d. 270 / BC) who first presented this problem as logical evidence, it is known that it was David Hume who explicitly expressed it. Although the problem of evil has been handled by Islamic philosophers, it

has not been as systematic as in the West. The Kalam scholars dealt with the problem rather within the framework of Allah's power attribute. In this sense, Allah's a power attribute is shaped in terms of human freedom, responsibility, destiny, good and evil in the context of its relationship with human acts. After the socio-political events in the history of Islam, the formation of Allah-human relationship on the concept of absolute Allah has caused different ideas to emerge in the context of Allah-human relationship, and resulted in the association of all kinds of negativity and human product phenomena with Allah's power. In this respect, for a true imagination of Allah, it is important to establish a true relationship between man and the universe with Allah's power. Looking at the Kalam schools, they all accept that Allah has power and they try to prove this power in different ways. For example, one of the most important scholars of Mu'tazilah, Qadî Abdulcebâr (d. 415/1025) states that the act which results from Allah signifies that He is Able. In addition, he tries to show that Allah is mighty by stating that the proofs that Allah is the Creator of the world signify that he is Able without any means. The most important point here is that he says Allah has the potential to be Mighty. We see that Mu'tazilah scholars handle the power of Almighty that Allah refers to Himself in the Holy Quran as a justification. Ash'arî says that it is not possible for the creator of the acts that appear regularly around us not to have power. Thus, he declares that created creatures signify that Allah is a mighty being. Mâturîdî considers all that exists from Allah as proof of His might. Looking at the Mâturîdî tradition, it is seen that they use a method similar to the methods of Ash'arism and Mu'tazilah. In general, this sect has based the existence of the universe on the fact that Allah is a mighty entity. As a result, the schools of Kalam have accepted that Allah has power and they have come together at a common point. But the question "is the domain of power an area of inclusiveness?" has led to the emergence of disputes among the theologians. Although the Mu'tazilah scholars accept the absoluteness of power, they prefer to limit it in the context of the principle of justice and they argue that it is preserved as related to might. Mu'tazilah scholars emphasize that Allah's might encompasses everything, but that this scope is in terms of the possibilities of acts. Therefore, they have removed the coverage of infinite power from the point of creation of acts. In this context, they have stated that Allah cannot be qualified for what people are capable of and the might of Allah will not be related to these acts. In this respect, the necessity of the Almighty God's absolute power to the universe has been abolished by the Mu'tazilah scholars. The school of Ash'arism argue that Allah has might and that absolute might has taken the

universe. The Ash'arî scholars agree that the absolute power of Allah is the only power that encompasses all creatures in terms of creation. According to the Ash'aris, Allah is the true creator and no one else is a partner in creation. In this respect, Allah's most powerful attribute is His power to create. Therefore, they stated that the voluntary acts of human beings are related to Allah's power and that no other power has any effect on human actions. In this sense, Ash'arians have evaluated Allah's power through its absoluteness. Unlike Mu'tazilah, they state that the power is related to persecution and it creates persecution. In this respect, the most important difference between Mu'tazilah and them seems to lie in the relationship between the creation of the persecution and the responsibility. Because unlike Mu'tazilahs, Ash'arians emphasize that the creation of the persecution by Allah does not mean that he is persecuting. Maturidism has stated that Allah's power is both absolute and principled. In this sense, He uses His power in a way that is compatible with His wisdom and His Highness. In the Mâturîdî tradition, the relationship between Allah and the universe has been handled within the framework of the attribute genesis as well as the power. In this context, Allah has both power and genesis attributes from all eternity. However, the power attribute is an attribute that makes something possible, whereas the genesis is the attribute that constitutes a certain thing from these possibilities. According to the Mâturîdîans, the genesis refers to creation from nothing in terms of everything. In this sense, it can be said that in this tradition, the idea that everything is constantly created by Allah is dominant. However, even if they say everything that exists in the universe is created by Allah, they go to a point of separation in human actions and they state that human acts are also formed according to the orientation of human might. Therefore, we see that Maturidians also limit the absolute power in the context of the universe.

### Öz

Tanrı inancına sahip teolojilerde, O'na atfedilen kudretin yetkin olarak nitelendirilmesi, aynı zamanda bu kudretin etki ettiği alanın sınırsız olduğuna yönelik bir düşüncenin oluşmasına sebep olmuştur. Böyle bir düşünce her ne kadar Tanrı'nın mutlaklığı açısından ortaya konmuş olsa da, ateistlerin kötülük problemi çerçevesinde argüman olarak kullandıkları Mutlak kudretin işlevselliği hususu, teistler için ciddi bir problem oluşturmuştur. Çünkü Tanrı inancına sahip bütün insanlar; "Tanrı, her yönüyle mutlak sıfatlara sahiptir. Dolayısıyla O, her şeye gücü yetendir" anlayışını benimsemektedirler.

Ancak gücü yettiği halde neden kötülüğe engel olmuyor? sorusu, inanan ve inanamayan herkes için temel bir problem haline gelmektedir.

Bu çalışma günümüzde de hala güncelliğini koruyan kötülük problemi çerçevesinde, Allah'ın insan fiillerine müdahalesi tartışmalarına ilk dönem (Mutekaddimûn) Mu'tezile, Eş'arî ve Mâturîdî kelamcılarının görüşleri kapsamında cevap aramaktadır. Kötülük problemi çerçevesinde ele alındığında mutlak kudretin âleme taalluku konusunda Mutezile'nin, aslah teorisi kapsamında, mutlak iyi Tanrı düşüncesinden hareket ettiği görülmektedir. Eş'arî'ler Tanrı'nın âlemlerle ilişkisini, mutlak iyi Tanrı tasavvuru yerine sadece mutlak kudret anlayışı üzerinden açıkladıkları görülmektedir. Mâturîdîlerin, ise her ne kadar hikmetli ve bağımlı müdahale anlayışı çerçevesinde Allah'ın kudretini insanın azm ve isteğine göre sınırlandırsalar da mutlak kudretin her şeyi yaratması noktasında Eş'arîler'e daha yakın bir çizgide oldukları söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Allah, Kudret, İnsan Fiilleri, Teodise.

## GİRİŞ

Günümüzde dünyanın birçok yerinde yaşanan insanlık dramları ve kötülükler, Tanrı'nın mutlak bilgi, irâde ve kudret sıfatlarının işlevselliğini, Tanrı-insan ilişkisi açısından müşkil bir mesele haline getirmiştir.<sup>1</sup> Çünkü Tanrı inancına sahip bütün insanlar, Tanrı'nın, her yönüyle mutlak sıfatlara sahip olduğu düşüncesini benimserler. Nitekim Müslümanlar açısından baktığında, Allah'ın mutlak kudrete sahip her şeye gücü yeten olduğuna dair birçok ayet bulunmaktadır. Mesela Kur'an-ı Kerim'in; "Ey mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden çekip alırsın. Dilediğini yüceltirsin, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Hiç kuşku yok sen her şeye kâdirsin." (Ali İmran, 26) ayeti, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu açık bir şekilde beyan etmektedir.<sup>2</sup> Ancak teistlerin her yönüyle mutlak sıfatlara sahip Tanrı tasavvuruna karşılık, Tanrı'nın madem gücü yetiyor neden kötülüğü önlemiyor? Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu?<sup>3</sup> gibi sorular, Tanrı'ya yüklenen yetkin

<sup>1</sup> Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 11/12(1997), 47-48; Fethi Kerim Kazanç, "Kelâmî Düşünce Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2008), 78; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 27; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 43.

<sup>2</sup> Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", 49.

<sup>3</sup> Nurten Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 5(2008), 86; David Hume, *Din Üstüne*, trc. Mete Tuncay (Ankara: İmge Kitabevi, 2004).

sifatların, insan fiilleri ile ilişkisi bakımından fonksiyonellik problemini beraberinde getirmiştir.<sup>4</sup>

İslam düşüncesine baktığımızda kötülük problemi, her ne kadar İslam filozofları tarafından ele alınmış olsa da Batıdaki kadar sistematik bir yapı arz etmediği görülmektedir.<sup>5</sup> Kalam âlimleri ise konuyu Allah'ın kudretiyle birlikte ilmi, iradesi, adaleti, hikmeti ve lütfu açısından incelenmiştir. Ancak Allah'ın insanla ilişkisinde kudret sıfatının ön plana çıkarılması, insanın özgürlük ve sorumluluk sahibi olması, kader, hayır ve şer gibi konuların bu sıfat bağlamında tartışılmasına sebep olmuştur. Mutlak kâdir üzerinde şekillenen Tanrı tasavvuru aynı zamanda insanların düşündükleri her şeyi yapabilen, yapan, yapması gereken bir Tanrı algısının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu algı, her türlü olumsuzluğun ve insan ürünü olguların Allah'ın kudretiyle ilişkilendirilmesi neticesini doğurmuştur. Böylelikle insanın hayatında karşılaştığı her şeyin onun istediği gibi olmaması, 'Allah isteseydi yapardı' gibi bir düşünceye sebep olmuş ve insanlar isteklerinin olmamasını, Allah'ın istemesiyle alakalı olduğunu düşünmeye başlamışlardır.

Hayatlarında karşılaşabilecekleri her şeyi Allah'ın mutlak kudretine bağlayan insanlar, zamanla pasifize edilmiş bir yaşantıyı da benimsemeye meyilli olurlar. Başlarına bir felaket geldiğinde bu kötülüğün kendilerinden meydana geldiğini düşünmemeye ve bunları düzetme yönünde bir eylem gerçekleştirmemeye başlarlar. Çünkü onlar ne kadar çaba harcasalar da, Allah istemediği takdirde kendilerinin bir sonuca ulaşması mümkün değildir. Öte yandan bütün işlerini Allah'ın kudretine bağlamalarından dolayı istekleri meydana gelmediği zaman, sebebini Allah'a atfetmeye başlayarak, zamanla Allah ile aralarındaki duygusal ilişkinin zayıflamasına sebebiyet verirler. Dolayısıyla insanların zamanla kudret temelli otorite algısını mutlak kavramıyla sentezlemeleri, âleme müdahalesi bakımından yanlış bir Tanrı tasavvuru geliştirmelerine yol açmıştır.<sup>6</sup> Bu bakımdan Tanrı'nın mutlak kudreti ile âlem arasındaki ilişki vuzuha kavuşturulmadığı sürece, Tanrı inancı üzerine kurulu teolojilerde insanların geliştirdikleri Tanrı tasavvuru, onların sosyo-politik ve kültürel ilişkilerini doğrudan etkileyecek ve mü'min inancını da tehdit edecek bir nitelik taşıyacaktır.<sup>7</sup> Bu bakımdan Allah'ın kudretiyle, insan ve âlemle

<sup>4</sup> Mevlüt Albayrak, "İkbalde Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi," *Tasavuf İlmî ve Akademik Dergisi*, (2001), 185; Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", 49; William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", trc. Fethullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/1 (2012), 184.

<sup>5</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 18.

<sup>6</sup> Mehmet Evkuran, *Ahlak Hakikat ve Kimlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 59.

<sup>7</sup> Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", 49.

ilişkisinin doğru bir şekilde ortaya konulması, insanın oluşturacağı doğru bir Allah tasavvuru açısından önemlidir. Bu gayeye katkı sunmak amacıyla bu çalışmada kelâm ekollerinin (Mu'tezile, Eş'ârî, Mâtürîdî,) Allah'ın kudretinin insan fiilleriyle ilişkisini ve etkileşimini, mütekaddimûn dönemi kapsamında incelemeye çalıştık.

Mezheplerin görüşlerini ele alırken mezhebin genel kabulünden hareket etmeye gayret ettik. Bu noktada mezhep içerisinde ihtilaflar söz konusu olduğunda onlara da değinmeye çalıştık. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili birçok makale olsa da çalışmamız, sadece Allah'ın mutlak kudret sıfatı ve bu sıfatın insan fiilleri ile ilişkisini, Mu'tezile, Eş'ârî ve Mâtürîdî ekolleri perspektifinde karşılaştırmalı olarak ele alması yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır.

## 1. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN TANRI'NIN MUTLAK KUDRETİYLE İLİŞKİSİ

Kötülük problemini, tarihsel süreçte ilk defa mantıksal bir kanıt olarak sunan kişinin Epicurus (ö. M.Ö/270) olduğu söylenir. Ancak problemi net bir şekilde ortaya koyan kişi, on sekizinci yüzyılda yaşamış olan filozof David Hume'dur.<sup>8</sup> O, kötülük problemini Tanrı'nın iyi niyeti ve mutlak kudretinin taalluku bağlamında ele almış, iyi niyetli mutlak kudrete sahip bir Tanrı'nın kötülüğü engellemesi gerektiği yönünde bir iddiada bulunmuştur.<sup>9</sup> Hume'un bu düşüncesi, ateistler için en temel argümanlardan birini oluşturmuştur. Kötülük sorunu genel olarak şu şekilde formüle edilir:

1. Eğer Tanrı varsa o zaman Tanrının özellikleri kötülüğün varlığıyla tutarlıdır.
2. Tanrının özellikleri kötülüğün varlığıyla tutarlı değildir.
3. O zaman Tanrı yoktur ve var olamaz.<sup>10</sup>

Burada sözü edilen temel özellikler mutlak iyi olma, mutlak kudretli ve mutlak bilgili olmadır. Tek Tanrılı dinler, Tanrı'nın mutlaklığı açısından O'nun bu üç özelliğe sahip olduğunu kabul ederler. Ancak böyle bir mutlak Tanrı tasavvuru, aynı zamanda inananlar için mantıksal bir zorluğa neden olmuştur. Çünkü bu üç özelliğe sahip olan Tanrı, kötülüğün varlığıyla nasıl bağdaştırılabilir? Dolayısıyla mutlak kudrete, iyiliğe ve bilgiye sahip bir Tanrı kavramının dünya üzerindeki acı ve çilelerin inkâr edilemez varlığına

<sup>8</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 11-12.

<sup>9</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 12-13.

<sup>10</sup> Victor J.Stenger, *Başarısız Hipotez Tanrı*, trc. Algan Sezgintüredi ( İstanbul: Aylak Kitap, 2011), 191-192.

rağmen savunusu nasıl yapılmalıdır? sorusu cevap bulma noktasında önemini korumaktadır.<sup>11</sup> Özellikle bu noktada mutlak kudret, Tanrı'nın fiil yapma niteliği olması açısından daha da önem arz etmektedir. Dolayısıyla Mutlak kudretin, insan fiillerini kapsama ve onlara taalluk etmesi de zorunlu mudur? Yoksa her ne kadar mahiyeti noktasında mutlaklık ifade etse de, onun insan fiillerine taalluku noktasında bir sınırlılığı söz konusu mudur? sorularına verilecek cevaplar, cevapların Allah'ın mutlaklığı ile kötülüğün varlığı probleminde açıklayıcı bir nitelik taşıyarak, hem inanan hem de inanmayan insanların, Allah-insan ilişkisini, anlamlandırması hususunda katkı sağlayacağı gayet açıktır. Ancak Mutlak kudretin insan fiilleriyle ilişkisine geçmeden önce kelamcılarının kudretin tanım ve ispatı noktasındaki temellendirmelerini ortaya koymak konunun anlaşılması hususunda kolaylık sağlayacaktır.

## 2. KUDRETİN TANIMI VE İSPATI

"Ka-di-ra" fiilinden mastar olarak türetilen kudret kavramı, sözlükte; güç, güç yetirebilmek, bir işi ölçülü, planlı bir şekilde yapmak, planlamak, bir şeyin zamanı, ölçüsü, mekânı bir şeyin niteliğini, niceliğini, şeklini belirlemek, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak ve zenginlik gibi anlamlara gelir.<sup>12</sup>

Rağib el-İsfahânî (ö. 502/1108) kudret kavramının, Allah'a nispet edildiğinde "dilediğini eksiksiz ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapan" anlamına geldiğini belirtir.<sup>13</sup> Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, kudret nispet edildiği varlığa göre mahiyet kazanmaktadır. Allah'ın bir nitelemesi şeklinde ele alındığında mutlak anlamda sadece Allah'a izafe edilir ve ondan aczi nefyetmek için kullanılır.<sup>14</sup> Çünkü Allah'tan başkası her ne kadar kudret sıfatıyla nitelense de başka bir yönden acz ile de nitelenebilmektedir.<sup>15</sup>

Kelam âlimleri, Allah'ın kudret sahibi olduğunu farklı yollarla ispatlamaya çalışmışlardır. Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Allah'tan fiilin sadır

<sup>11</sup> Stenger, *Başarısız Hipotez Tanrı*, 192.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l Maarif, ts.), 7:3546; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 460; Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Basil Uyunussud, (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l İlmîyye 1998), 2:56 vd.; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 190; Bekir Topaloğlu, 'Kudret', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 26:317-318.

<sup>13</sup> Râğib el-İsfahânî, *Mufredâtu-ft-Çarîbi'l-Kur'an* ( ys. Mektebetu-Nizâr Mustafa el-Baz, ts.), 1:510 vd; Rağib el-İsfahânî, *Müfredât*, trc. Abdulkaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012),825.

<sup>14</sup> İsfahânî, *Mufredâtu-ft-Çarîbi'l-Kur'an*, 1:510.

<sup>15</sup> İsfahânî, *el-Mufredâtu fi Çarîbi'l-Kur'an*, 1:510-511.



olmasının, onun kâdir oluşuna delalet ettiğini belirtir.<sup>16</sup> Meselâ Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğuna işaret eden delillerin, onun vasıtasız olarak kâdir olduğuna delalet ettiğini ifade ederken, Allah'ın diğer sıfatlarının böyle olmadığı altını çizer.<sup>17</sup> Bu bakımdan onun sıfatlarından istidlal ile bilinenlerin ilkinin kâdir sıfatı olduğunu ve Allah'ın diğer sıfatlarının bu sığata dayandığını vurgular.<sup>18</sup> Ancak Kâdî Abdulcebbar, kudreti ispat etmek için her ne kadar fiilden hareketle bir temellendirme yapsa da, Allah'ın kudrete sahip oluşunu fiili yapma imkânı açısından ele alır. Çünkü ona göre, kudrete delalet eden, fiilin vukuu değil, fiilin imkânıdır. Zira fiil, imkân yoluyla değil de vacip yoluyla vuku bulursa, bu durum onun kâdir olduğuna delalet etmez. Bu anlamda ona göre söz konusu delalet iki esasa dayanmaktadır. Birincisi Allah'tan fiilin mümkün oluşu, ikincisi de fiilin mümkün oluşunun O'nun kâdir olduğuna delalet edışıdır. Dolayısıyla yüce Allah'ın âlemi yaratması değil, yaratma potansiyeline sahip olması onun kâdir oluşuna delalet eder.<sup>19</sup> Öte yandan Mu'tezile, "Allah size üstünüzden veya ayaklarınızın altından bir azap göndermeye yahut sizi birbirinize karıştırıp bazısına diğerlerinin acısını da tattırmaya kâdirdir" (Enam 6/65) ayetinden yola çıkarak, Allah'ın kendisine kâdir ismi verdiğini dolayısıyla kâdir olduğunu belirtmiştir.<sup>20</sup>

Eş'arîlik ekolü de, Allah'ın kudret sahibi bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu noktada Eş'arî (ö. 324/935), insanın yaratılışındaki ölçü ve mükemmelliğin ancak hikmet ve ilim sahibi bir varlık tarafından yapılabileceğini söyleyen Eş'arî, hikmet sonucu ortaya çıkan eserlerin yaratıcısının da kudret sahibi olması gerektiğini ifade eder.<sup>21</sup> Çünkü var olan eserlerin kudret sahibi olmayan bir varlık tarafından yaratılmasının mümkün olduğu düşünülürse, o zaman aciz durumda olan insanlardan da benzeri fiillerin meydana gelebileceğini söyleme gibi bir imkânın olabileceğini söyler. Eş'arî, böyle bir durumun olmayacağını açık olduğunu belirtmiş ve yaratılmış varlıkla-

<sup>16</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasâr fi Usûli'd-Dîn*, trc. Hulusi Arslan (Malatya: Endülüs Yayınları, 2007), 44.

<sup>17</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1997), 151.

<sup>18</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Join Yusuf (Beyrut: Mektebetü'l-Kâsulikiyye, Beyrut 1965), I:103; Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkilemişi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 102.

<sup>19</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 151.

<sup>20</sup> Ebu Said Abdurrahman en-Nisâburî, *el-Ğunye fi Usûli'd-Dîn*, thk. İmaduddin, Ahmed Haydar (Lübnan: Müessestu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987), 85.

<sup>21</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma' fi reddi ale Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Hammud Ğuraba (Beyrut: Matbaâtu Muîne, 1955), 25.

rın Allah'ın kudret sahibi bir varlık olduğuna delalet ettiğini beyan etmiştir.<sup>22</sup> Böylelikle Eş'arîler'e göre, kudret olmadan hâdislerin (sonradan yaratılan varlıkların) yaratılması düşünülemez.<sup>23</sup> Ayrıca âlemin içinde insanı hayrete düşüren olayların, sağlam, tertipli ve düzenli fiillerin mevcut olması,<sup>24</sup> bunların Allah'ın fiillerinin sonucu olduğunu, Allah'tan bir fiilin meydana gelmesinin de onun kudretinin bir delili olduğunu belirtmişlerdir.<sup>25</sup>

Mâturîdî de, Allah'tan var olan şeylerin hepsini O'nun kudretinin var olduğunun ispatı olarak telakki eder.<sup>26</sup> Mâturîdî geleneğinden Ebu Seleme, mutlak kudretin ispatı için Eş'arî ve Kâdî Abdulcebbar'ın yöntemlerine yakın bir yöntem kullanır. Ona göre, âlemin varlığı ilk etapta Allah'ın kâdir olduğunu, kâdir olması da kudret sahibi bir varlık olduğunu gösterir.<sup>27</sup> Çünkü âlemin yaratılışı ile birlikte düzeni, işleyişi, alternatif üretme ve seçme hürriyetinin olması, Allah'ın kâdir olmasını gerektirmektedir. Pezdevî (ö. 482/1089), sıfatların biri olmaksızın diğerlerini düşünmenin mümkün olmadığını belirtir. Yani kudretsiz ilim, hayatsız kudret sıfatlarını düşünmek mümkün değildir.<sup>28</sup> Bu anlamıyla Allah'ın kudret sıfatı olmaksızın diğer sıfatlarının varlığını düşünmenin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Bu hususta Neseî (ö. 508/1115), tabiatın sahip olduğu düzeni koruduğunu, hâlbuki kudretten yoksun olan bir varlığın yaratıp yönettiği bir tabiatın dengesiz ve düzensiz olacağını vurgular.<sup>29</sup> Bu bakımdan Allah'ın kudreti olmasaydı bu eşsiz âlemi yaratması, düzenini ve işleyişini sağlaması tasavvur edilemezdi. Binaenaleyh

<sup>22</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma*, 25-26; Ebu feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Menha (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1:106-107;

<sup>23</sup> Eb'ul-Meâlî el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye fi Arkâni'l-İslâmiyye*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekka (Kahire: Mektebetü Külliyyetü'l-Ezheriyye, 1978), 24.

<sup>24</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. İbrahim Ağâh Çubukçu, Hüseyin Atay (Ankara: Nur Yayınları 1961), 80.

<sup>25</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Lübnan: nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 100; Ebu'l-Meâlî Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye fi Arkâni'l-İslâmiyye*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyetü'l-Ezheriyye, 1978), 24.

<sup>26</sup> Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruci (İstanbul: Dâru's-Sâdır, Lübnan, Mektebetü'l-İrşâd, 2001), 109.

<sup>27</sup> Ebu Seleme Semerkandî, *Cümelu Usûlu'd-Dîn*, thk. trc. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1989), 45; Neseî, *Kitâbu't-Tevhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, 167-168.

<sup>28</sup> Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lans, Ahmed Hicazi es-Sekka (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Turasi 2003), 46; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbu't-Tevhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Muhammed Cevheri, Cibullah Hasan Ahmed (Mısır: Dâu't-Tabâati, 1986), 167-168.

<sup>29</sup> Neseî, *Kitâbu't-Tevhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, 166.

kudretten yoksun bir yaratıcının herhangi bir şeyin hem kendisine hem de zıddına hâkim olup tasarruf edemeyeceğini belirtir.

Netice itibariyle üç kelam ekolü de, Allah'ın kudrete sahip olduğunu, kudretinin bir eseri olarak kabul ettikleri yaratılmış olan âlemden yola çıkarak ortaya koymaya çalışmışlardır. Dolayısıyla onlar, kudretin yaratma alanını aynı zamanda onun etki ettiği alan olarak kabul etmektedir. Ancak kudretin etki alanı kapsayıcılık alanı mıdır? sorusu kelamcılar arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Öyleki Tanrı-insan ilişkisi hakkındaki en önemli ayrılıkların da bu noktada ortaya çıktığı görülmektedir.

### 3. KUDRETİN TAALLUKUNA YÖNELİK YAKLAŞIMLAR

Bu başlık altında ele alınmak istenen en önemli problem, Allah'ın kudretinin varlıkların tamamına taalluk edip etmediğidir. Bu noktada Kelamcılar, sergiledikleri farklı yaklaşımlar incelenmeye çalışılacaktır.

#### 3.1. Mutlak Kudretin Taalluku İtibariyle Mukayyet Olduğunu Savunan Görüş

Kudretin taalluku itibariyle mukayyet olduğunu savunanlar Mu'tezile âlimleridir. Mu'tezile âlimleri, Allah'ın kudretini adalet ilkesi bağlamında sınırlandırmayı tercih etmişlerdir. Ancak bu sınırlılığın mahiyet yönüyle değil de taalluk yönüyle olduğunu belirtmemiz yerinde olacaktır. Çünkü âlimlerin sınırlandırdıkları şey sıfattır ve sıfat ilişkisel bir anlam barındırır. Dolayısıyla başlığımızdaki sınırsız kudretten kastımız; Allah'ın kudretinin mahiyeti mukayyetten kastımız ise, onun kudretinin taalluk ettiği şey olarak yaratma fiilidir. Zaten mukayyet lafızlar; delâleti vasıf, şart, zaman ve mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmış olan kavramlardır.<sup>30</sup> Bu bakımdan başlıkta kullandığımız sınırsız ve mukayyet kavramlarının aynı şeye delalet etmediğini söyleyebiliriz.

Mu'tezile, Allah'ın zatından ayrı bir kudret sıfatına sahip olmadığını düşündüğü için kudretinin âleme ve insan fiillerine doğrudan taallukunun da söz konusu olamayacağını belirtir. Bu bakımdan onlar, Eş'arîler'de olduğu gibi Allah'ın ezeli kudretinin taallukunu fiili sıfatlar çerçevesinde açıklamaya çalışmışlardır.<sup>31</sup> Fiili sıfatları; Allah'ta olmamaları düşünülmeyen ancak sürekli olmaları da gerekmeyen sıfatlar şeklinde tanımlayan<sup>32</sup> Mu'tezile, kudreti fiillere yönelik imkânlar olarak ele almaktadır. Bu bakımdan Allah'ın, taalluk eden her bir fiili sıfatı için, kâdir olması gerektiğini vurgulamıştır.

<sup>30</sup> Koca, "Mutlak", 3:402.

<sup>31</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 490.

<sup>32</sup> Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, 1:495-496.

Örneğin kelâmullah Allah'ta kelâm kudretinin bulunmasıdır. Bu anlamıyla Allah, zatıyla kaim bir kavil ile değil söz söyleme kudretiyle söz söyleyendir. O'nun varlığının başlangıcı olan her şey zat ile kâim olup muhdes olmayan bir kudretle hâdistir.<sup>33</sup> Çünkü Mu'tezile, Allah'ın kâdir olmasının tecelli ettiği ilk varlık alanının âlem olduğunu ve âlemin muhdes olduğunu, dolayısıyla fiillerin de her ne kadar köken ve kaynak itibarıyla ezeli ilahi kudrete dayanıyor olsalar da, yaratılmış âlem ile ilişkili oldukları için sonlu olduklarını vurgulamışlardır. Bu noktada Mu'tezile'de en önemli ayırım noktası, Allah'ın zatı gereği kâdir olması, buna karşılık fiilin ezeli olmaması, aksine yaratılmış olmasıdır. Dolayısıyla onlar, Allah'ın ezelde kâdir, semî ve basîr olduğunu ancak Allah'ın ezelde yaratan, rızık veren, musavvir, öldüren ve diriltten olmadığını belirtirler. Çünkü onlar birincileri zatî sıfatlardan kabul ederlerken ikincileri fiili sıfatlar olarak ele alırlar.<sup>34</sup> Bu bakımdan fiili sıfatlar, âlem ile Allah arasında ortak bir alanı teşkil etmektedir.<sup>35</sup>

Mu'tezile ekolü Allah'ın, varlık türlerinin bütün cinslerine sınırsız bir şekilde kâdir olduğunu, onun kâdir oluşuna dair şeylerin ne cins ne de konu olarak sınırlandırılmayacağını belirtir.<sup>36</sup> Çünkü onlara göre kudrete konu olan şeyleri cins ve sayı bakımından sınırlandıran husus kudretin kendisidir. Allah da bu sığata zatî dolayısıyla ezelde sahip olduğu için onun kâdir oluşuna konu olan şeylerin sınırlandırılmaması gerektiğini belirtirler. Ayrıca onlar, makdurun olabilmesi için onun herhangi bir varlığın kudretinin kapsamında olması gerektiğini vurgularlar. Bu bakımdan makdurların cinslerinin ya insanın kudretine konu olan şeylerden ya da Allah'ın kâdir oluşuna konu olan şeylerden olmaları gerektiğini, aksi takdirde bunların makdur olmaktan çıkacağını beyan ederler. Mu'tezile'ye göre şayet bunlar insanın kudretinin dâhilinde iseler, o zaman haydi haydi Allah'ın bunlara kâdir olması gerekir. Çünkü onlara göre varlıklara kâdir olmak noktasında O'nun hali insanın halini de kapsayan bir yapıya sahiptir.<sup>37</sup>

Mu'tezile'de mutlak kâdir, her ne kadar ilahi fiillerle ilgili olarak sonsuz imkânlar ima etse de, bu imkânların bütününe gerçekleşmesi, yani imkân halinden fiil haline dönüşmesi zorunlu ya da kaçınılmaz değildir. Çünkü Mu'tezile'ye göre kâdir olma, bir taraftan bil-fiil olarak gerçekleşmiş fiil

<sup>33</sup> Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Mısır: Mektebetü'l-Hancı 1950), 101.

<sup>34</sup> Neseî, *Tabsîratu'l-Edille*, 1:495.

<sup>35</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*, 96-97.

<sup>36</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 155.

<sup>37</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 155-156.

şeklinde, diğer taraftan da teorik olarak gerçekleşebilir olan imkânlar toplamı şeklinde düşünülmüş ve âlimler tarafından 'Allah'ın kâdir oluşunun kapsamında olan her şeyin illa vuku bulması zorunlu değildir' şeklinde bir kaide ile temellendirilmiştir. Bu bakımdan Mu'tezile âlimleri, her ne kadar Allah'ın kâdir olmasının her şeyi kapsadığını söylemişlerse de, bu kapsamanın fiilin meydana gelmesi noktasında değil de, fiilin meydana gelebilmesi açısından imkân dâhilinde olduğunu vurgularlar.<sup>38</sup> Dolayısıyla Mu'tezile, kâdirin kapsamında alanını, fiillerin yaratılması noktasından çıkarmaktadır. Çünkü onlar, fiilin meydana gelmesini kâdir-makdur ilişkisi bağlamında ele almışlardır. Bir makdurun ancak kendi kâdiri tarafından meydana getirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Böylece onlar iki kâdir için bir makdurun bulunmasının imkânsız olduğunu,<sup>39</sup> insanların güç yetirdiği şeyin, Allah'ın kudret ile vasıflanamayacağını ve bu fiillere Allah'ın kudretinin taalluk etmeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>40</sup> Mu'tezile âlimleri bu düşünceleriyle, fiillerin meydana gelmesi noktasında mutlak kâdir olan Allah ile hâdis bir kudretle kâdir olan insanın makdurlarını birbirinden ayırmışlar. Bu bakımdan Allah, kulları için mü'min olacakları bir iman, kâfir olacakları bir küfür, asi olacakları bir isyan ve müktesip olacakları bir kesb yaratma kudretiyle vasıflanamaz.<sup>41</sup>

Allah'ın kâdir oluşunun taalluku konusunda Mu'tezilî âlimlerin farklı düşünceler ortaya koyduklarını görmekteyiz. Mesela Mu'tezilî âlimlerin çoğunluğu, Allah'ın arzaları yaratmaya ve meydana getirmeye kâdir olduğunu belirtmişlerse de Muammer (ö. 215/830) ve taraftarları Allah'ın kâdir olmasının, arzulara taallukunun söz konusu olmayacağını ve onun arzuları yaratmaya güç yetirmekle vasıflanamayacağını iddia etmişlerdir. Muammer'e göre Allah, sadece cevherlere kâdir olmakla vasıflanabilir. Bu anlamıyla O, hayat, ölüm, sıhhat, hastalık, kuvvet, acz, renk, tat ve koku gibi şeyleri yaratmamıştır.<sup>42</sup> Mu'tezile âlimlerinin genelinden farklı düşünen diğer bir isim de Esvarî (ö. 240/854)'dir. Esvarî ve ona tabi olanlar, 'Allah, ancak yapacağını bildiği şeyleri yapmaya kâdirdir, yapmayacağını bildiği veya bizzat, yapmayacağını bildirdiği şeyleri yapmaya kâdir değildir' düşüncesini benimseyerek Mu'tezilî

<sup>38</sup> Kudbeddin en-Nisaburi el-Makrî, *el-Mucemu'l-Mevdû l'il-Mustalahâtî'l-Kelâmiyye*, thk. Cafer es-Subhani, Muhammed Yezid Fadıl, (İran: Müessesetü'l-İmam es-Sadık Li't-tahkik ve't-Te'lif 1993), 109.

<sup>39</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 549.

<sup>40</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 231-232; Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahi Fiil-İnsanî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6/16(2003), 63-64.

<sup>41</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 550; Abdullah, *Bâkılânî ve Ârâuhul-İ'tikâdiyye*, 115 vd.

<sup>42</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 548-549; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 151.

âlimlerin benimsedikleri genel düşünceye muhalif olmuşlardır.<sup>43</sup> Öte yandan Mu'tezile âlimlerinden farklı olarak Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız'ın (ö. 255/869) Allah'ın adaletinden hareketle onun kâdir olmasını sınırlandırdığını, Allah'ın kötülük ve günahı yaratmaya kâdir olmadığını, Allah'ın ancak iyi ve güzel olan şeyleri yapmaya ezeli olarak kâdir olduğunu söylemişlerdir.<sup>44</sup> Buna ek olarak Nazzâm, aslah teorisi kapsamında Allah'ın kullarına, onların iyilikleri dışında bir şey yapmaya, cennet nimetlerini bir zerre olsun eksiltmeye kâdir olma ile vasıflanmayacağını iddia eder.<sup>45</sup> Çünkü o, Allah'ın onlara verdiği nimetlerin iyilik olduğunu ve iyilikten bir şeyi azaltmanın, zulüm olacağını belirtir. Aynı şekilde Allah'ın cehennem halkının azabını bir zerre bile artırmaya veya azaltmaya, cennet halkından birini cennetten çıkarmaya ve cehennem ehlinden olmayan birini de cehenneme sokmaya kâdir olmakla vasıflanmayacağını ifade eder.<sup>46</sup> Hatta ona göre, Allah bir kişinin iyiliğine olduğu takdirde, gören bir kimseyi kör, sağlıklı birini hasta ve zengin bir kişiyi de fakir kılmaya kâdir değildir. Aynı şekilde onun hastalık, bela ve fakirliğin onların faydasına olduğunu bildiği takdirde, fakir bir kimseyi zengin veya hastalıklı bir kimseyi sağlıklı kılmaya gücü yetmez.<sup>47</sup> Ancak her ne kadar Nazzâm Allah'ın adaleti için onun kudretini sınırlasa da Mu'tezilî âlimlerin çoğu bu görüşe karşı çıkmışlardır. Onlar, Allah'ın mutlaklığına zarar vermek için O'nu kâdir olamama durumu yerine, kâdir olup yapmama anlayışını benimsemişlerdir. Yani onlar Allah'ın şer ve masiyetleri yaratmaya kâdir olduğunu, ancak çirkin oldukları için bu şeyleri yaratmadığını iddia etmiştir.<sup>48</sup>

Bu anlamıyla Mu'tezile, 'Allah kâdirdir' sözünün doğru olduğunu, fakat 'Allah başkasının zulmüne, imanına ve küfrüne kâdirdir' sözünün hatalı olduğunu belirtir. Böylece Allah'ın zulme kâdir olduğunu, ancak zulmetmeye kâdir olmadığını iddia eder.<sup>49</sup> Örneğin Ebû'l Huzeyl (ö. 235/849), 'Allah zulme, zorbalığa, yalana, zorbalık yapmaya, zulmetmeye ve yalan söylemeye kâdirdir, Fakat hikmet ve rahmetinden dolayı bunu yapmaz' diyerek, O'nun bunlardan herhangi birini 'yapması imkânsızdır' düşüncesinden uzak dur-

<sup>43</sup> Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 335.

<sup>44</sup> Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, 130-131.

<sup>45</sup> Atif İrakî, *Aslu'l-Adl İnde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyî, 1993), 73.

<sup>46</sup> Abdülhadi Ebu Ridde, *Min Şuyuhi'l-Mu'tezile İbrahim Seyyar en-Nazzâm Arâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye* (Kahire: Dâru'n-Nedim İis'Sahâfeti ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1989), 89; Hannan Salim Mansur, *en-Nazzâm Arâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye* (Mısır: Camietu Ayn Şems 1990), 77-78; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 133; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:68.

<sup>47</sup> Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 134.

<sup>48</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:67.

<sup>49</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 552-553.

muştur.<sup>50</sup> Hatta Mu'tezile âlimleri, 'bir şeyi yapabilme gücü, o şeyin zıddını da yapabilme gücünün bulunmasını gerektirir' düşüncesinden hareketle, Nazzâm eğer Allah'ın zulme ve yalana muktedir olmadığını söylerse, bu durumda onun doğruluk ve adalete de gücünün yetmeyeceğini söylemek zorunda olduğunu ifade ederler.<sup>51</sup>

Allah'ın her şeyi yarattığını söyleyen Eş'arîler'in karşısında duran Mu'tezile'nin, Allah zulüm ve adaletsizlik dâhil her şeyi yaratır düşüncesini benimsemesi, Eş'arî düşüncüyü kabul anlamına gelecektir. Bundan dolayı onların geneli ( Muammer, Esvari, Cahız, Nazzam hariç) her ne kadar Allah'ın kâdir oluşunun her şeyi kapsadığını savunsalar da her şeyi yaratması gibi bir zorunluluğunun söz konusu olmadığını altını çizerek. Zaten onların kudreti zatî bir potansiyel olarak ele almaları bunun göstergesi olarak ele alınabilir. Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bu düşünce, Allah'ın fail-i muhtar oluşu açısından kabul edilebilir bir yapıdadır. Çünkü Tanrılık sürekli yapan bir vasfa sahip olmaktan çok istediği zaman istediğini yapan bir nitelikte telakki edilmiştir.

### 3.2. Mutlak Kudretin Taalluku İtibariyle Mutlak Olduğunu Savunan Görüş

Kur'an ve hâdis metinlerinin yorumunda önemli bir yere sahip olan 'mutlak' lafzı; delâletinin vasıf, şart, zaman ve mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmamış olduğunu belirten bir kavramdır.<sup>52</sup> Bu anlamıyla mutlak Allah tasavvuru da, O'nun sıfatları da dâhil her yönüyle vasıf, şart, zaman ve mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmamış olan demektir. Allah'ın mutlaklığından yola çıkarak onun kudret sıfatının da taalluku itibariyle mutlak olduğunu söyleyen ilk kişinin Cehm b. Safvan (ö. 128/745) olduğu ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Ancak her ne kadar ilk fikirler Cehm'den çıkmış olsa da bu düşüncesinin savunucusu Eş'arîlik ekolü olmuştur. Bu bakımdan Allah'ın kudretinin olduğunu, onun mutlak olduğunu ve mutlak kudretin âleme taallukunu Eş'arîlik ekolü üzerinden ortaya koymak uygun olacaktır.

Allah-âlem ilişkisini mutlak kudret çerçevesinde ele alan Eş'arîler, âlemde var olan her şeyin Allah'ın kudret sıfatına raci olduğunu belirtmiş ve kudretin var olan her şeye taalluk ettiğini vurgulamışlardır. Dolayısıyla

<sup>50</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 555.

<sup>51</sup> Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 134.

<sup>52</sup> Ferhat Koca, "Mutlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 3:402.

<sup>53</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:98.

Allah'ın kudretinin hareketlere, sükûna, renklere, hayata, ölüme, sağlığa, hastalığa ve diğer arazlara taalluk ettiğini ve Allah'ın bunlara kâdir olduğunu belirtmişlerdir.<sup>54</sup> Onlar, ezeli ve mutlak olan kudret sıfatının âleme taalluku konusunda ezeli ve hâdis olarak iki yönlü bir bakış açısı sergilemişler. Bu anlamıyla kudret sıfatının ezeli taallukunu, Allah'tan başka her şeyin var olma kabiliyeti kazanması şeklinde ele alırlar.<sup>55</sup> Yani ezeli kudret, Allah'a nispet edilen, yaratıcı olan kudrettir. Hâdis kudret ise mahlûkata taalluk eden kudrettir.<sup>56</sup> Bu noktada Eş'arîler, kudretin taalluk ettiği hâdisin yaratılmasına da fiili sıfatlar diyerek<sup>57</sup> onları; halk, adl, ihsan, sevap, ikab vb. bütün sıfatlar diye tanımlamışlardır.<sup>58</sup>

Eş'arîler, fiili sıfatların, Allah'ın kudret sıfatının taalluku itibariyle sonsuz olmasından dolayı sayılarının olmadığını ifade etmişlerdir. Örneğin Allah'ın kudret sıfatı, bir çekirdeğin açılmasında etkili olurken Fettâh, hayat bahşederken Muhyî, canlılara rızık verirken Rezzâk olmaktadır. Allah'a nispet edilen bu sıfatlar, kudret sıfatının hâdis bir taalluku olarak kâinat ve mahlûkatin yaratılması ile açığa çıktıkları için, Eş'arîler'e göre Allah'ın zatından başka olup hâdistirler. Bundan dolayı Allah için ezelde Rezzâk, Muhyî, Fettâh denilmesini uygun görmezler.<sup>59</sup> Eş'arîler'in özellikle kudret sıfatının taalluk ettiği şeyi hâdis olarak ele almaları, Allah ile beraber başka varlıkların kadim sifata sahip olabileceği (Teaddud-i Kudema) endişesinden kaynaklanır. Bundan dolayı onlar, ezeli kudretin hâdise taallukunu kabul etmekle beraber, fiilin ezeli olma imkânını kabul etmezler.

Eş'arî âlimleri, Allah'ın mutlak kudretinin, yaratma açısından bütün yaratıkları kapsayan tek kudret olduğu hususunda birleşmişlerdir. Bu anlamda Kerrâmiye'nin; 'Allah ancak kendi zatına ait olan yaratıklar üzerinde kâdirdir, âlemde var olan yaratıklar üzerinde kudreti ile değil, sözleri ile taalluk ederek onları yaratmaktadır' düşüncesine karşı çıkmışlardır. Aynı şekilde Mu'tezile'nin Basra ekolünün 'Allah kullarının ve diğer canlıların yarattıkları şeyler üzerinde kâdir değildir' şeklindeki düşüncelerinin de yanlış olduğunu

<sup>54</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 549; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 220.

<sup>55</sup> Aydın, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 2:72.

<sup>56</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî'l-Evâilî ve Telhîsî'd-Delâil*. thk. Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetu'l- Kutubi's-Sekâfiyye, 1987), 323 vd.

<sup>57</sup> Anonim, *Hevâmiş Alâ Akidetü'n-Nizâmiyye Li İmâmî'l-Haremeyn el-Cüveynî* (Kahire: Dâru't-Tebâati'l-Muhammediyye 1984), 214.

<sup>58</sup> Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 298-299; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 25.

<sup>59</sup> Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü-Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Danyal Gimaret, (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 50 vd.



vurgulamışlardır.<sup>60</sup> Eş'arîler'e göre gerçek yaratıcı Allah olup yaratmada bir başkası ona ortak değildir. Bu bakımdan Allah'ın en özel vasfı yaratma hususundaki kudretidir.<sup>61</sup> Dolayısıyla insanın ihtiyari fiillerinin de Allah'ın kudretine taalluk ettiğini ve insanın fiillerine bu kudretten başka herhangi bir kudretin etkisinin söz konusu olmadığını belirtmişlerdir.<sup>62</sup>

Allah'ın hiçbir şekilde zulme kudretinin taalluk etmediğini söyleyen Mu'tezile'ye karşılık Eş'arîler, Allah'ın kudretinin mutlak ile mevsuf olması hasebiyle zulme de taalluk edebileceğini söylerler.<sup>63</sup> Ancak Allah'ın kudretinin zulüm olan bir fiile taalluk etmesini Allah'ı değil, Allah'ın kudretinin fiiline taalluk ettiği kişiyi zalim kılacağını belirtirler. Mesela hareket halinde olan birinin hareketi Allah'ın kudretine taalluk eder ancak o hareketle, başkası hareket halinde olur veya hareket onun olur. Ayrıca Mu'tezile âlimlerinden Muhammer'in aksine onlar, Allah'ın mutlak kudretinin sükûna, renklere, hayata, ölüme, sağlığa, hastalığa, kullarına sevap ve ceza ile karşılık vermeye, onlara başlangıç itibariyle ihsan, kerem ve lütuflarda bulunmaya ve diğer tüm arzulara taalluk ettiğini vurgularlar.<sup>64</sup>

Eş'arî geleneği, Allah'ın meydana gelmeyeceğini bildiği hâdislere kudretinin taalluk etmeyeceğini söyleyen Mu'tezile'ye karşı çıkmış ve Allah'ın mutlak kudretinin, Allah'ın meydana gelmeyeceğini bildiği hâdislere de taalluk ettiğini belirtmiştir.<sup>65</sup> Esasen onlar, gerçekleşmeyeceği malum olan bir şeyin Allah'ın makduru olmasını, o şeyin Allah'ın kudreti dâhilinde mümkün olması şeklinde ele almışlardır. Çünkü Allah'ın vuku bulmayacağını bildiği şeyin de meydana gelmeyeceğini vurgulamışlardır.<sup>66</sup> Mesela Allah'ın şu anda gerçekleşmeyeceğini bildiği halde kıyameti hemen şimdi koparmasını, Allah'ın makduru şeklinde tasavvur etmişlerdir.<sup>67</sup>

Bu anlamda Eş'arîler, "O, her şeyi hakkıyla bilendir" (Bakara, 2/29) ayetinin Allah'ın bilmediği hiçbir malumun bulunmadığına delalet ettiğini ve bunu Mu'tezile'nin de kabul ettiğini belirtirler. "Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir", (Bakara, 2/20) ayetinin de Allah'ın güç yetiremediği hiçbir makduru bulunmadığına, her şeyin yaratıcısı olduğuna, Allah'ın kudretinin her

<sup>60</sup> Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 334.

<sup>61</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:113.

<sup>62</sup> Hammude Ğurâbe, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî*, (Kahire: Mektebetu Muhammed Kutup 1973), 96.

<sup>63</sup> İbn Fûrek, *Mücceredü Makâlât*, 148.

<sup>64</sup> Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 220; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:114.

<sup>65</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 558.

<sup>66</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 229.

<sup>67</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 559; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 229.

şeyi ihata ettiğine, O'nun muhdisi, faili ve halıkı olmadığı hiçbir muhdes veya mefulün mevcut olmadığına delalet ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>68</sup> Ayrıca Mu'tezile'nin, 'Allah'ın bütün malumları bilen olmasına delalet eden şey, onun zatıyla âlim oluşudur' görüşünü benimsediğini belirten Eş'arî, aynı zamanda onların Allah'ın zatıyla kâdir olduğunu belirtmelerine rağmen Allah'ın kudretinin, kulların fiillerine taalluk etmediğini söylemeleri, onların zatî sıfatlar konusundaki tutarsızlıklarının bir göstergesi olarak ele alır.<sup>69</sup> Çünkü Mu'tezile, kulun gücü dâhilinde olan şeyler için bir takım kategoriler kabul etmiş ve bunların Allah'ın makduru oluşuna karşı çıkmıştır. Bu bakımdan Mu'tezile'nin söylediği 'Allah zatıyla kâdirdir ancak makdurun tamamına kâdir olmakla nitelendirilmez. Zira kulun gücü dâhilinde olan şeylerin Allah'ın makdurâtının dışında olduğu' şeklindeki söylemi, kendiliğinden geçersiz olur.<sup>70</sup>

Özetle belirtmek gerekirse Eş'arîler, Allah'ın kudretinin taallukunu onun mutlaklığı üzerinden değerlendirmişlerdir. Onlar, Mu'tezile'den farklı olarak kudretin zulme de taalluk ettiğini ve zulmü yarattığını belirtirler. Bu hususta Mu'tezile ile aralarındaki en önemli düşünce ayrılığının zulmün yaratılması ile ondan sorumlu olunması arasındaki ilişkide yattığını söyleyebiliriz. Çünkü Eş'arîler, Mu'tezile'nin aksine, Allah'ın zulmü yaratmasının onun zulüm yaptığı anlamına gelmeyeceğini özellikle vurgularlar. Eş'arî düşünce-sinin bu konuda da yaratma üzerinde odaklı olması dikkat çekicidir. Ancak bunun temelinde Mu'tezilî düşünceye karşı çıkmanın en hassas tarafının 'yaratma' konusu olmasının yattığı söylenebilir.

### 3.3. Mutlak Kudretin Taalluku İtibariyle İlkesel Olduğunu Savunan Görüş

Mu'tezile âlimleri, Allah'ın kudretinin insanın kudretiyle mukayyet olduğunu, Eş'arî âlimleri de Allah'ın kudretinin hiçbir şeyle mukayyet olmadığını iddia etmiş ve her iki ekol de kudretin iki zıt boyutu ile hareket etmişlerdir. Ancak başlıktan da anlaşılacağı üzere bu iki ekolün aksine Mâturîdîlik, Allah'ın kudretinin mutlak olduğunu ancak bazı ilkesel yönleriyle bağımlı olduğunu belirtir. Mu'tezile'nin Allah'ın kudretini adaletiyle ve iyiliği ile sınırlaması, Eş'arîler'in Allah-insan ilişkisinde herhangi bir ilke koymadan onun kudretinin her yönüyle mutlaklığını savunmalarına karşılık Mâturîdîlik, Allah'ın kudretinin hem mutlak hem ilkesel olduğunu ifade etmiştir. Bu

<sup>68</sup> Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, 88.

<sup>69</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 115-116.

<sup>70</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 70-71.

bakımdan bu başlık altındaki konumuzu Mâtûrîdîlik mezhebi çerçevesinde ele almaya gayret edeceğiz.

Mâtûrîdî âlimleri, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” (Enam, 6/102) ayetinin, Allah'ın ezeli kudrete sahip olduğunu ve kudretinin bütün varlıkları kapsadığını dolayısıyla bütün yaratıklara taalluk ettiğini belirtirler. Ancak Mâtûrîdîler her ne kadar Allah'ın kudretinin âlemdeki her şeye taalluk ettiğini vurgulasalar da, Allah'ın mutlak kudretinin âleme taalluku noktasında Mu'tezilî ve Eş'arî âlimlerden ayrılmaktadırlar. Çünkü Mâtûrîdîler'e göre Allah, mutlak kudretini rastgele kullanan biri değildir. Aksine O, kudretini hikmetiyle ve ulûhiyetine yaraşan bir şekilde kullanmaktadır.<sup>71</sup> Ancak böyle söylemleri onları Mutezileye oldukça yaklaştırmaktadır. Çünkü Nazzâm dışındaki Mutezile âlimleri Allah'ın kötülüğe kadir olduğunu fakat adalet ve hikmetinin onu yapmaya mani olduğunu söyler.

Mâtûrîdîler, Allah-âlem ilişkisini, kudret sıfatının yanında tekvin sıfatıyla ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre, hayat, ilim ve kudret gibi tekvin de Allah'ın ezeli olan bir sıfatıdır.<sup>72</sup> Mâtûrîdîler, bu sıfatın Allah'ın zatıyla kaim olduğunu ve bu ezeli sıfatın, fiilin var olacağı vakitte âlemin bir parçasına taalluk ettiğini ifade ederler.<sup>73</sup> Tekvini; âlemin ve onun her bir parçasının var oluş vaktinde yaratılması şeklinde tanımlayan Mâtûrîdîler, tekvin, tahlik, halk, icad, ihdas, ihtira ve ibda' gibi isimlerin eş anlamlı olduğunu ve bu isimlerle 'yok olanı yokluktan varlığa çıkarmak şeklinde tek bir mananın kastedildiğini' vurgularlar.<sup>74</sup> Ayrıca Allah'ın ezelde kudret ve tekvin sıfatlarıyla muttasıf olmasından dolayı, tekvin sıfatının bütün fiili sıfatları kapsadığını belirtirler.<sup>75</sup> Bu bakımdan kudret sıfatı, bir şeyi olabilir kılan hakiki ve ezeli bir sıfat iken; tekvin ise bu olabilirler içerisinden belirli bir şeyi meydana getiren ezeli sıfattır. Bir başka anlamıyla kudret sıfatı, kader ve takdir ile alakalı olup eşyaya karakterini, hangi ölçülerle olacağını, tabiatını belirleyen ezeli sıfat iken, tekvin, meydana getirme ve uygulama ile alakalı olup olabilirler içerisinden bir şeyin bil fiil olmasını ve meydana gelmesini sağlayan sıfattır.<sup>76</sup> Böylelikle Mâtûrîdîler, tekvin sıfatını, tekvinin varlığına bilfiil tesiri;

<sup>71</sup> Coşkun, *Günümüz Akaid ve Kelâm Problemleri*, 104.

<sup>72</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 78.

<sup>73</sup> İbn Kemal Paşa, *Mesâilü'l-İhtilâf Beyne'l-Eş'âirati ve'l-Mâtûrîdiyye*, thk. Saîd Abudllatîf Fuda (Ürdün: Dâru'l-Fethi li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 2009), 20.

<sup>74</sup> Ebu'l Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, thk. Abdulhay Kabil (Kahire: Dâru's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1987), 28; *Tabsiratu'l-Edille*, 1:494; *Kitâbu't-Tevhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, 188.

<sup>75</sup> Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*, 188; Abdullah, *Bâkîllânî ve Arâuhu'l-Kelâmiyye* (Bağdat: Matbaatu'l-Ümme, 1986), 482.

<sup>76</sup> Aydın, *İslam Düşüncesi*, 2:163.

kudret sıfatını ise imkâna taalluk etmesi açısından birbirinden ayırarak, kudret dâhilinde olan her şeyin bazen var olmayabileceğini, kudretin bir şeyin var olmasının imkânına, tekvinin ise o şeyin bizzat var olmasına taalluk ettiğini belirtirler.<sup>77</sup>

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Mâturîdî gelenekte Allah-âlem ilişkisi tekvin sıfatı çerçevesinde ele alınmıştır. Tekvin, her şeye taalluku itibarıyla yoktan yaratma ifade eder. Bu anlamıyla Mâturîdî gelenekte, âlemde var olan her şeyin Allah tarafından sürekli yaratılması şeklinde bir düşünce-nin hâkim olduğu söylenebilir. Ancak onlar, her ne kadar âlemde var olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını belirtse de insan fiillerinde bir ayırım noktasına girerler ve insan fiillerinin aynı zamanda insan kudretinin yönelimine göre meydana geldiğini ifade ederler.<sup>78</sup> Dolayısıyla Allah'ın yaratmasının kulların tercih ve kesblerine göre olduğunu beyan ederler. Ancak onlar, Allah'ın, insana fiili yapma (azm-i müsemmem, kesb) kudretini vermiş olduğunun, fakat fiili yokluktan varlığa çıkarma kudretini vermediğinin de altını çizerler. Bir bakıma Allah, kula fiillerini yapma kudretini vermiş ancak onları kendisine muhtaç olmaktan müstağni de kılmamıştır.<sup>79</sup> Böylelikle Mâturîdîler, Allah'ın fiil için sağlam organları olan kimsede sürekli olarak kesintisiz fiiller yarattığını, böylece insanın ya hareket şeklinde ya da sükûn şeklinde her durumda ya hareketin ya da sükûnunun fâili olduğunu beyan ederler.<sup>80</sup>

#### 4. MUTLAK KUDRET'İN TAALLUK ALANININ KÖTÜLÜK PROBLEMİ ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Mu'tezile âlimlerinin genel olarak, Allah'ın mutlak kâdir oluşunun her şeyi kapsadığını ancak âlemdeki her şeye taallukunun söz konusu olmayacağını ortaya koymaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bu bakımdan kötülük probleminde delil olarak sunulmaya çalışılan Tanrı'nın mutlak kudretinin âleme taallukunun zorunluluğu da, Mu'tezilî âlimler tarafından ortadan kaldırılmıştır. Onlara göre Tanrı'nın mutlak manada kâdir olması, her şeyi kapsayan yönüyle alakalıdır. Dolayısıyla ateistlerin mutlak kudreti taalluk açısından zorunlu olarak kabul etmeleri, Mu'tezilî âlimlere göre kabul edilebilir

<sup>77</sup> Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Akîde Risâlesi ve Şerhi*, trc. Mustafa Saim Yeprem, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 59.

<sup>78</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 109; Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, 67.

<sup>79</sup> Semerkandî, *Cümelu Usûlu'd-Dîn*, 60.

<sup>80</sup> Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 112-113.

değildir. Çünkü böyle bir durum Tanrı'nın iradesine ve fail-i muhtar oluşuna engellik teşkil etmektedir.

Eşâ'ri'ler, Allah'ın kudretinin mutlak olduğunu kabul etseler de, bu kudretin âleme taallukunun, mutlak yönüyle olmadığını belirtirler. Onlar bu noktada taalluku, hâdis olan fiili sıfatlara dayandırırılar. Ancak onlar her ne kadar kudreti mahiyet yönüyle sınırlasalar da, bu kudretin kötülüğün yaratılmasına da taalluk ettiğini belirtmişlerdir. Onlar, Mu'tezile'deki insan iradesi ve nedenselliğe yönelik vurguyu mutlak kudret yönüne çevirmişlerdir. Bu anlamda onlara göre Allah, iyiden de kötüden de sorumludur. Bununla birlikte, Allah'ın insani ahlak ölçüleriyle yargılamaya tabi tutulmayacağı ve Allah'ın hikmetinin de tam olarak bilinmeyeceğini belirtirler.<sup>81</sup> Bu bakımdan ateistlerin sormuş oldukları; mutlak iyi olan bir varlık, kötülüğü nasıl yaratır? sorusu Eş'âri'lerde ahlaki bir problem teşkil etmez. Çünkü onlara göre Allah, her yönüyle mutlak olduğu için herhangi bir sınırla kayıtlanamaz. Dolayısıyla Allah'ın mutlak iyi olması onun mutlak kudretini harekete geçirir anlayışı onu sınırlandırma ve mutlaklıktan çıkarma anlamı taşımaktadır. Özetle belirtilecek olursa; Eş'âri'ler'e göre mutlak kudret sahibi Tanrı'nın kötülüğü yaratması, kötülük probleminde ortaya konan mutlak iyi Tanrı algısı açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir.

Kötülük problemi çerçevesinde bakıldığında, Mâturîdîler'in Allah-âlem ilişkisi bağlamında ele aldıkları mutlak kudret ve tekvin sıfatı, her şeyi yaratan bir Tanrı tasavvurunu gerekli kılmaktadır. Bununla beraber bu Tanrı, her yönüyle âleme müdahil olmakta ve âlemdeki her şeyi mutlak kudret ve tekvin sıfatlarıyla yaratmaktadır. Ateistlerin sorabilecekleri "Tanrı, neden kötülükleri yaratıyor veya onlara engel olmuyor?" sorusuna kudretin insan kudretiyle sınırlandırıldığı cevabı verilebilir. Çünkü Mâturîdîler'e göre, Tanrı her ne kadar mutlak kudret ve tekvin sıfatına sahip olsa da, bu sıfatların âleme taalluku, insan kudretinin yönelimine bağlıdır. Bu anlamıyla Mâturîdîler'in de mutlak kudreti âleme taalluku bağlamında sınırlandırdıklarını görüyoruz.

## SONUÇ

Mezheplerin açıklamalarından da anlaşılacağı üzere kudret sıfatı, Tanrılık vasfı için vazgeçilmez bir niteliktir. Çünkü kudret sıfatı Tanrılık vasfının en ayırt edici özelliği olan fiili meydana getiren temel faktör olarak ele alınmıştır. Öyle ki mezhepler de Tanrılık vasfını, O'nun eylemlerinden yola çıkarak temellendirmeye çalışmışlardır. Bu noktadan hareketle Mu'tezile, Eş'ârî ve Mâturîdî âlimleri dilediğini yapmaya kâdir olma niteliğini, yaratıcının

<sup>81</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 169-170.

olmazsa olmaz sıfatlarından saymışlardır. Bu hususta ekollerin Allah'ın, didediğini yapmaya kâdir olma niteliği konusunda ortak bir paydada buluşmalarını görüyoruz.

Bununla birlikte mezhep âlimleri, ezeli kudretin insan fiillerine taalluku bağlamında farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Allah-insan ilişkisi bağlamında Mu'tezile, Eş'arîlik ekolü ile aynı yaklaşım içerisinde Allah'a fiili sıfatlar atfederken, Mâturîdîler, Allah'ın kudretinin insan fiillerine doğrudan taallukunun olmadığını belirtmiş ve Allah-insan ilişkisini tekvin sıfatıyla temellendirerek, diğer iki mezhepten ayrılmışlardır.

Mutlak kudretin âleme taalluku, kötülük problemi çerçevesinde ele alındığında, Mu'tezile'nin aslah teorisi kapsamında mutlak iyi Tanrı perspektifinde hareket ettiğini görüyoruz. Allah'ın mutlak manada kâdir olmasının her şeye etki etmesi gibi bir durumu oluşturmayacağını söyleyen Mu'tezile, Tanrı'nın insan için faydalı olmayan bir şeyi yaratacağı anlamına gelmediği konusunda genel olarak fikir birliği içerisinde olmuştur. Bu noktada Eş'arîler'in, mutlak iyi Tanrı tasavvuru geliştirmedikleri ve Tanrı'nın âlemlerle ilişkisini sadece onun mutlak kudreti üzerinden şekillendirdikleri görülmektedir. Mâturîdîler, her ne kadar hikmetli fiil anlayışı çerçevesinde Allah'ın kudretini insanın azm ve isteğine göre sınırlandırsalar da onların her şeyin yaratılması noktasında Eş'arîler'e daha yakın bir çizgide olduklarını söyleyebiliriz. Üç ekolün bu noktadaki düşüncelerine bakıldığında kötülük problemine cevap niteliği teşkil etmesi bakımından Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu mutlak iyi Tanrı tasavvurunun diğer ekollerin tasavvurlarına göre daha uygun bir cevap niteliği taşımaktadır.

Mutlak kudretin âleme taalluku hususunda kötülük probleminin de odaklandığı en hassas noktanın, Allah'ın yaratabilmesi ile yaratma zorunluluğu arasındaki ilişkinin temellendirilmesi olduğunu görüyoruz. Günümüzde âlimlerin en başta cevap bulmaları gereken konunun Tanrılık ile yaratma arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiğidir. Bu hususun doğru bir şekilde ele alınması halinde insanın sorumluluğu açısından cevap bekleyen birçok sorunun çözülebileceği kanaatindeyiz.

### KAYNAKÇA

Abdullah, Muhammed Ramazan. *Bâkılânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*. Bağdat: Matbaâtu'l-Ümme, 1986.

Albayrak, Mevlüt. "İkbalde Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergisi*, (2001).

Anonim. *Hevâmiş Alâ Akîdeti'n-Nizâmîyye Li'l-İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî*. Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1984.

- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezilî Düşüncece İlahi Fiil-İnsanî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri". *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6/16(2003).
- Aydın, Ömer. *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Aydın, Salih. *İslam Düşüncesi*. Cilt. 2. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr. *el-Fark beyne'l-Fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1995.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr. *Usûlu'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemseddin. Lübnan: nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâsi, 2000.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbu Temhîdî'l-Evâilî ve Telhîsî'd-Delâil*. thk. Şeyh İmaduddin Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987.
- Beyhaki, Ebû Bekr Bin Huseyn. *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sifât*. thk. Mukbil bin Hâdî el-Vâdî, Kahire: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî, 1996.
- Coşkun, İbrahim. *Günümüz Akâid ve Kelâm Problemleri*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cüveynî, Eb'ul-Meâlî. *el-Akâidetü'n-Nizâmîyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 1978.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî, *Luma'u'l-Edille*. thk. Fevkiye, Huseyn Mahmûd. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1987.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî. *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa. Mısır: Mektebetü'l-Hancî 1950.
- Ebû Rîdde, Abdilhâdî. *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim Seyyâr en-Nazzâm Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Kâhire: Dâru'n-Nedim lis'Sihâfe ve'n-Neşr ve't Tevzî', 1989.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Kitâbu'l-Lüma' fi'Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. thk. Hammûde Ğurâbe. Beyrut: Matbaatu Mu'ine, 1955.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Helmutt Ritter. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 2005.
- Evkuran, Mehmet. *Ahlak Hakikat ve Kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Ferhat, Semira. *Mu'cemü'l-Bâkullânî fi Kutûbihi's-Selâse*. Lübnan: el-Muessesetu'l-Cemiyye ed-Dirâse ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisad fi'l-İ'tikad*. thk. İbrahim Agâh Çubukçu, Hüseyin Atay. Ankara: Nur Yayınları, 1961.
- Hammûde Ğurâbe. *Ebû'l-Hasen el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetu Muhammed Kutub, 1973.
- Hasker, William. *İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi"*. Trc. Fethullah Terkan. *Ankara*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 53/1 (2012).
- Hume, David. Din Üstüne, çev. Mete Tuncay. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü-Makâlati'sh-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Danyal Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Kemal Paşa. *Mesâilu'l-İhtilâf beyne'l-Eş'âira ve'l-Mâturîdiyye*. thk. Saîd Abudllatîf Fûde. Ürdün: Dâru'l-Fethi li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 2009.
- İraki, Atf. *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1993.
- İsfahânî, Râğîb. *El-Mufrâdetu fi-Çarîbi'l-Kur'ân*. Cilt, 1-2. b.y.: Mektebetu-Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, thk. Join Yusuf. Cilt 1. Beyrut: el-Mektebetü'l-Kâsulîkiyye, 1965.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi Eboâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Tefvîk Tavîl, Saîd Zeyd. Cilt 11. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, ts.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muhtasâr fi Usûli'd-Dîn*. trc. Hulusi Arslan. Malatya: Endülüs Yayınları, 2007.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1997.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2008).
- Kiriş, Nurten. "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise". *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 5(2008).
- Koca, Ferhat. "Mutlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 3. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Akîde Risâlesi ve Şerhi*. çev. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu. Muhammed Arucî. İstanbul: Dâru's-Sâdır, Mektebetü'l-İrşâd, 2001.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *et-Tevhîd fi Usûli'd-Dîn*. thk. Abdulhay Kâbil. Kâhire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1987.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Bahru'l-Kelâm*. Muhammed Sâlih Fârfûr. Şam: Mektebetü Dâri'l-Fârfûr, 1995.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Kitâbu't-Tevhîd Li Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Muhammed Cevheri. Cibullâh Hasan Ahmed. Mısır: Dâu't-Tibâa, 1986.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tabıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed Nûr Hâmîd İsa. Cilt 1. Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Turâsi, 2011.
- Nisâburî Kudbeddîn el-Makrî. *el-Mucemu'l-Mevdû l'il-Mustalahâti'l-Kelâmiyye*. thk. Cafer es-Subhânî, Muhammed Yezid Fâdil. İran: Müessesetü'l-İmâm es Sâdık li't-Tahkîk ve't-Te'lîf, 1993.
- Nisâburî. Ebû Saîd Abdurrahmân. *el-Ğunye fi Usûli'd-Dîn*. thk. İmâduddîn, Ahmed Haydar. Lübnan: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1987.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.



- Pezdevî, Ebû'l-Yusr. *Usûlu'd-Dîn*. thk. Hans Peter Lans, Ahmed Hicâzî Sakâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Turâsî, 2003.
- Sâlim Mansûr, Hannân. *en-Nazzâm Arâûhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Mısır: Câmietu Ayn Şems, 1990.
- Semerkindî, Ebû Seleme. *Cümelu Usûlu'd-Dîn*, thk. trc. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Emek Matbaacılık, 1989.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî İlmi'l-Kelâmi'l-Eş'arî*. Lübnan: Mektebetü's-Sevâdi li't-Tevzî, 1985.
- Stenger, Victor J. Başarısız Hipotez Tanrı. Trc. Algan Sezgintüredi. İstanbul: Aylak Kitap, 2011.
- Şehristânî, Ebû Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emir Ali Menha. Cilt 1. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şimşek, İsmail. *Düşünce Tarihinde Allah'ın Özgürlüğü Sorunu*. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Takiyettin, Mengüşoğlu. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Tayfur, Hamdi. *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Taylan, Necip. "Din Felsefesinde Kötülük Problemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/12(1997).
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.



## **TEFSİR, SİYER, TARİH VE KUR'ÂN'IN KAYNAKLIĞI ÜZERİNE**

### **ON THE TAFSİR, SIRAH, HISTORY AND THE SOURCE VALUE OF THE QUR'AN**

**SELİM TÜRCAN**

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Prof. Dr., Hitit University Divinity Faculty, Basic Islamic Sciences, Tafsir Department

[selimturcan@hitit.edu.tr](mailto:selimturcan@hitit.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-7618-3868>

<b>MAKALE BİLGİSİ</b>	<b>ARTICLE INFORMATION</b>
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
22 Mayıs 2019	22 May 2019
Kabul Tarihi	Accepted
5 Kasım 2019	5 Kasım 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.568957">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.568957</a>	

#### **ATIF/CITE AS:**

Türçan, Selim, "Tefsir, Siyer, Tarih ve Kur'ân'ın Kaynaklığı Üzerine - On the Tafsir, Sirah, History and the Source Value of the Qur'an", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019): 607-634.

#### **İNTİHAL/PLAGIARISM:**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



**Tefsir, Siyer, Tarih Bağlamında Kur'an'ın Kaynaklığı Üzerine**  
**On the Source Value of the Qur'an in the Context of Tafsir,  
Sirah and History**

**Abstract**

Studies on early Islam have become very important for Muslims because of their referential and emotional value. The reliability of this information is tried to be tested on the basis of the Qur'an. The fact that the Qur'an is the source of the reliable information has come to the prominence again in the context of the Qur'an-Sîrah-Tafsîr in the studies of both Westerners and Muslims. The efforts to establish the Qur'anic chronology in the West over the last hundred and fifty years are the infrastructure works to use the Qur'anic text as a source of history. Although Muslims were influenced by Westerners, chronology information for them was only a part of the religious efforts to understand the Qur'an. Muslims have not been able to adopt it as an additional paradigmatic stance on their basic perspective. In particular, a neo-tafsir perspective, which was put by the literalist modernism and historicist approach in the place of all the classical Islamic sciences, influenced all kinds of studies in the same direction, especially the studies of the sîrah and history. Therefore, we do not see a basic innovation in the paradigmatic stance of Muslims. In order to reveal the historical source value of the Qur'an and to produce healthy information, we need to convert the history of the Qur'an and the Qur'anic chronology to a separate historical study area instead of an exegetical one. The benefits of these studies to the classical Islamic sciences such as sîrah, tafsir and fiqh should be considered as a secondary issue. This is the only way to get healthy information which is not distorted by the personal and social expectations.

**Keywords:** Tafsîr, Qur'an, Sirah, Neo-Tafsîr, Paradigm, History.

**Extended Summary**

**On the Source Value of the Qur'an in the Context of Tafsir, Sirah and History**

Surpassing their cultural environment they grow in, scholarly developments show their influence on neighboring cultures. However, it seems difficult to say that they have always been transferred by preserving their nature. In such periods, it can be said that the scientific studies put forward in the secondary geographies give a chaotic image and cannot create any accumulation. Although Muslims moved the tools and results of the scientific and historical view developed in the west to Islamic sciences, they did not

consider that there was a fundamental difference between them and the view of Islamic sciences. One of the issues directly reflecting this is the matter of the source value of the Qur'an.

Studies on the early period of Islam have been very important for Muslims because of their reference value and emotional meaning. We can say that the Qur'an is undoubtedly the main source to get information about the early period. In addition, the issue of controlling the credibility of the reports other than Qur'an through Quran has been an important topic of discussion. It is already a known fact that it is frequently applied to the Qur'an in Sirah literature. However, in the context of history studies, we cannot say that this has evolved into a special approach and a suitable method for the Muslims. The issue of the source value of the Qur'an in the contemporary period has been highlighted again in the context of the Quran-tafsir-sirah in the studies conducted by both Westerners and Muslims. The basic question is whether the approach of these two different circles to this issue is the same.

A number of studies to establish the chronology of the Quran have taken place in the West for almost two centuries. In this framework, the dates and even the passages were dated and put in order by taking into account the lists in the early sources of tafsir and sirah as well as related direct and indirect reports. Western chronology studies have emerged as infrastructure studies to benefit from the Qur'anic text as a source of history; for even if the Qur'an is an authentic source, it did not provide direct historical datum. The biggest obstacle was the fact that the Qur'an revealed in pieces was not collected chronologically. Modern approaches, which have emerged in Islamic sciences with the impact of the developments in the west, have brought up the discussion of the old issues again. Chronology studies have appeared as a significant one. But instead of serving the Qur'an as a source of history, this has only been possible as a part of religious understandings of the Qur'an.

As a result of the effect of the developments in the West on understanding the Qur'an, two approaches have come to the agenda: at first literalist modernism and then historicist approach that criticize the former. They put forward a neo-tafsir perspective, a claim to understand the Quran that would replace all classical Islamic sciences. The neo-tafsir has influenced all the work of Muslims in the same direction. In the framework of the modernist movement and following works, the Qur'an translations, concise tafsirs, mawdûi tafsirs and Qur'anic encyclopedias have emerged. Besides, the chronology studies by Muslim scholars have functioned in Qur'an

translations, chronological tafsirs, and partly sirah studies. It would not be wrong to say that all these types of work serve the basic neo-commentary perspective. We can include the studies on purpose of Sirah and history to this category. For example the works of Derveze in the field of Sirah has rather the character of tafsir than a history work since the Qur'an's role in these works means something other than an authentic source of history. In other respects, although the neo-tafsir perspective seems to be a revolt against classical Islamic sciences, we can say that the basic paradigmatic stance has not changed. What has emerged is a critical view that is supposed to be an alternative to all Islamic sciences but its basic legislative character have not changed.

As a result, we can say that the act of Muslims in the context of the basic religious/normative need of course cannot be condemned. However, whether this turns into a disadvantage is directly related to the fact that Muslim scholars can consider the Qur'an from another plane. Muslims have not been able to make a fundamental innovation in their scholarly works and to realize a paradigmatic awakening. Muslims could not adopt a new perspective in addition to the basic religious perspective of the Qur'an. Muslims could not adopt a new perspective in addition to the basic legislative perspective of the Qur'an. Because they could not do this, they could not provide a new cultural and scholarly expansion. We should transform the studies of Qur'anic chronology as a distinct field not with intent to tafsir but to history in order to reveal the the source value of the Qur'an and to produce valuable datum. The benefit of these studies to the classical Islamic sciences such as sirah, tafsir and fiqh should be seen as a next step that we will not consider at first stage. This is the only way to ensure a healthy historical knowledge not affected by personal and social expectations.

### Öz

İslam'ın erken dönemine ilişkin çalışmalar, hem referans değeri hem de duygusal anlamı nedeniyle Müslümanlar için çok önemli olagelmıştır. Bu bilgilerin güvenilirliği ise bugün de Kur'an'a arz edilerek sağlanmaya çalışılmaktadır. Kur'an'ın kaynaklığı hem Batılıların hem de Müslümanların yaptığı çalışmalarda Kur'an-siyer-tefsir ilişkisi bağlamında yeniden öne çıkmıştır. Batıda son yüz elli yıllık tarih boyunca Kur'an kronolojisini tespite ilişkin gayretler, Kur'an metninden bir tarih kaynağı olarak yararlanmaya yönelik altyapı çalışmalarıdır. Batılardan etkilenseler de Müslümanlar için kronoloji bilgileri, Kur'an'ı anlama gayretlerinin ancak teşriî amaçlı bir parçası olmuştur. Müslümanlar bu temel perspektife ek paradigmatic bir duruşu hâlâ benimseyememiştir. Özellikle literalist modernizmin ve onu takip eden

tarihselci yaklaşımın tüm klasik İslami ilimlerin yerine geçirdiği bir neo-tefsir perspektifi de Müslümanların yaptığı her türlü çalışmayı aynı teşriî doğrultuda etkisi altına almıştır. Buna siyer ve tarih çalışmaları da dâhildir. Dolayısıyla temel bir yenilikten söz edilemez. Bizim Kur'an'ın tarihî kaynaklık değerini ortaya çıkarmak ve sağlıklı bilgiler üretmek için Kur'an nüzul tarihini ve Kur'an kronolojisini tefsir amaçlı değil, tarih amaçlı müstakil mesai alanlarına dönüştürmemiz gerekmektedir. Bunların siyer, tefsir, fıkıh gibi klasik İslami ilimlere faydası ise öncelikle dikkate almayacağımız sonraki bir adım olarak görülmelidir. Kişisel ve toplumsal beklentilerin dönüştürmediği kendisi için üretilmiş sağlıklı bilgi birikimi ancak böyle sağlanır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Siyer, Neo-Tefsir, Paradigma, Tarih.

## GİRİŞ

Fikir hareketleri, içinde büyüdükleri kültürel ortamdan çıkıp komşu kültürlerde de etkisini gösterir. Bununla beraber, bu hareketler öz coğrafyasında meydana getirdiği dönüşümü diğer kültürlerde aynı şekilde tekrarlamayabilir. Etkileme ve etkilenme muhakkak olsa da aynı güçte bir tezahürün gerçekleşeceğine garanti vermek mümkün gözükmemektedir. Belki de bunun, düşünsel üretimlerin kendi coğrafyasının sıkıntılarına ve problemlerine bulunmuş doğal çözümler olmasıyla doğrudan ilgisi vardır. Yine de asıl engel, yeniliklerden etkilenen öncü kimselerin bu yenilikleri görüntüleri ve şekli unsurları üzerinden kavramaları, yeniliklerin altında yatan gerçek sebeplere bağlı okumalar yapamamaları, sadece söz konusu fikirleri kendi coğrafyalarına taşıyarak buranın problemlerinin de üstesinden geleceklerini düşünmeleridir. Öyle anlaşılıyor ki bilimsel gelişmelerde de kural değişmemekte, paradigmatik dönüşümler komşu coğrafyalara aynı düzeyde yansımamakta veya bu, çok uzun süreçlere ihtiyaç duymaktadır. Böyle zamanlarda ortaya konulan bilimsel çalışmaların kaotik bir görüntü verdiği ve sağlıklı bir birikim oluşturamadığı da söylenebilir.

Kültürel ve bilimsel etkileşim hem doğal hem de gereklidir. Fakat bunun gerçek bir faydaya dönüşmesi içselleştirme ve özgülleştirme aşamalarına bağlıdır. Müslümanlar İslami birikim üzerinde icra-i faaliyette bulunan modern bilim ve tarih yaklaşımı ile yüzleşmiş olsalar da maalesef sağlıklı biçimde alış-verişte buldukları tartışma götürür. Bilimsel ve tarihî bakışın araçlarını ve sonuçlarını İslami ilimlere taşısalar da bunlarla İslami ilimler bakışı arasında temel bir yaklaşım farklılığı bulunduğunu yeterince dikkate almamışlardır. Aynı zamanda İslami ilimlerin özgün karakteri ile yerine getirdiği toplumsal işlev de söz konusu eklektik tavır nedeniyle akamete

uğramaya başlamıştır. Elinizdeki makalede söz konusu handikap; Kur'an'ın tarihe kaynaklığı, Kur'an kronolojisi, siyer, tarih ve tefsir araştırmaları bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır. Mevcut çalışmaların mahiyetine dair bazı örneklerin analizi yapılacak, ortaya çıkan karmaşanın çözümlenmesi sadedinde mütevazı bir öneride bulunulacaktır.

## 1. İSLAM'IN ERKEN DÖNEMİNE İLİŞKİN ÇALIŞMALAR VE KUR'AN'IN KAYNAKLIĞI ÜZERİNE

İslam'ın erken dönemine ilişkin çalışmalar, Müslümanlar için daima önemli olmuştur. Çünkü söz konusu çalışmalar, vahye dayanan ve otorite ifade eden veya bunlarla ilişkili olan kurucu nitelikteki bilgileri elde etmeye yöneliktir. Vahye dayanmanın gerekliliği ise hem İslami ilimlerin hem de Müslüman düşüncenin en temel esasıdır. Dolayısıyla Müslümanların hayatlarını şekillendirecek olan yorumların dayanakları ancak ilk dönem araştırmalarıyla elde edilebilir. Öte yandan Müslümanların tarihin bu dönemine ilişkin yaklaşımları, doğal olarak duygusal bir zeminde gelişmiştir. Yani söz konusu bilgiler, referans değeri taşımanın ötesinde kimlik yapıcı manevi bir etkiye sahip bulunmaktadır.

İslami ilimlerin tedvin edildiği süreçte siyer çalışmalarında ilk dönem olaylarını aydınlığa kavuşturma amacıyla rivayet ve şiir nakilleri yapıldığı, Kur'an ayetlerine sıkça atıflarda bulunulduğu bilinmektedir. Yine hadis çalışmalarında pek çok rivayetin nakledildiği, fıkıh kaynaklarımız arasında *siyer* diye anılan daha çok uluslararası hukuk konusundaki kitapların yanında özellikle savaş, ganimet ve vergi hukukuna ilişkin bazı eserlerin de Hz. Peygamber ve sahabe dönemi olaylarını ve uygulamalarını aydınlatmaya çalıştığını görüyoruz.<sup>1</sup> Tefsir için ise Kur'an'ı anlamının bağlayıcı zeminini, nüzul olaylarına ilişkin şahitlik ve otorite ifade eden yorum örnekleri oluşturmaktadır.<sup>2</sup> Belirtmek gerekir ki tarihi süreçte erken dönem nakillerinin peşine düşmek, sadece rivayet ehli için değil dirayet ehli için de geçerli ve bağlayıcı bilgilere ulaşmanın ilk aşamasıdır. Bu iki ekol arasındaki fark, söz konusu nakillerin

<sup>1</sup> Ahmet Yaman, "Siyer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 37: 316-319; Mustafa Fayda, "Siyer ve Meğâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 319-324. (Özellikle siyerin, Araplardaki *eyyâmu'l-'Arab* geleneğinden farkı izah edilirken *teşri'î* değerine işaret edilmiştir. Bk. 320).

<sup>2</sup> Maturîdî'nin görüşü için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Maturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 1: 3, 4.



bağlayıcılığı konusunda değil, bunların sıhhati ve doğru değerlendirilmesinin bağlayıcılığa etkisi konusundaki farklı yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

Müslümanlar için ilk dönem bilgilerinin hem kimlik oluşturu bir tarafı hem de referans değeri bulunduğu için hayati önemde olduğunu söyledik. Böyle bir bilginin bir şekilde köken araştırmasına ve buna bağlı meşruyet sorgulamasına tabi tutulması elbette kaçınılmazdır. O yüzden rivayetlerin nakil yolu ve ravilerin güvenilirliği, kitapların sağlam nakil yollarıyla bize ulaşıp ulaşmadığı vs. gibi konular gündeme gelmiş, rivayetleri denetlemeye ilişkin hadis usulü alanı disipline edilmiş, bu usul zaman içinde İslami ilimlerin tümünde rivayetlerin sıhhati konusunda büyük oranda paradigmayı belirlemiştir. Bu temel kritiğin yanında özellikle rey ekolüne mensup olanların metin tenkidine yani içerik analizine de giriştikleri, hadisçi bakışın onayına rağmen pek çok nakli eleştirebildikleri malumdur. Aynı bağlamda eldeki haberleri, güvenilirliğinden şüphe duyulmayan Kur'an'ın kendisine arz etme meselesinin erken dönemlerden itibaren -herkes tarafından ve tam bir yöntem hassasiyetinde olmasa da- işletilmeye çalışıldığını ve sonraki hadis tartışmalarına konu olduğunu hatırlayabiliriz.<sup>3</sup> Erken dönemden itibaren telif edilen siyer çalışmalarında ise Kur'an ayetlerine yapılan atıflarla nakledilen anlatıların sıhhatini denetlemenin amaçlandığı anlaşılmaktadır.<sup>4</sup> Ne var ki bu uygulamanın siyercilik ve tarihçilik adına sistematik bir yaklaşıma ve bir yöntemle dönüştürüldüğünü söylemek zor görünmektedir. Bu konunun üzerinde ayrıca duracağız. Yine aynı çerçevede Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmek en erken tefsir örneklerinde karşımıza çıkan bir olgu olmuştur. Bunun sonraki dönemlerde Kur'an yorumunda merkezi bir yöntem önerisine dönüştürülmeye çalışıldığı ve son dönem tefsir hareketlerinde de özel bir vurgu ile yeniden gündeme geldiği görülmektedir.

İlk dönemin Müslümanlar nezdindeki öneminde, doğal olarak bir ek-silme söz konusu değildir. Hatta ilk döneme ilişkin çalışmaların son yüzyılda

<sup>3</sup> Hanefî telakkisinde hadislerin Kur'an'a arz edildiğinde uyum arz etmesi amel edilebilirlik için daha açık bir şarttır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971) 1: 364 vd. Hadislerin muhkemle sabit olan Kur'an hükmü ile çelişmeyeceği konusunda bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Surkî ve İbrâhîm Hamdî el-Medenî (Medine: Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 432; Selâhattin Polat, "Hadiste Metin Tenkidi I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 113-130, 129; Kamil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34, 237-261.

<sup>4</sup> Mesela en klasik iki örnek için bk. Muhammed b. İshâk, *Sîretu'bnî İshâk* (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî), thk. Süheyl Zükâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1078); İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Süheyl Zükâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992); Muhammed b. 'Amr b. Vâkıdî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk. Marsned Jones (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1404/1984). İbn İshâk ve İbn Hişâm, ayetleri ve tefsirini konuların içinde, Vâkıdî ise ele aldığı konunun sonunda verir.

yeniden yoğunlaştığı gözlemlenmektedir. Özellikle İslami ilimlerde baş gösteren modern yaklaşımlar, bu meselelerin yeni perspektiflerle tartışılma gayretlerini gündeme getirmiştir. Literalist modernizmin tesirinde gelişen ve Kur'an'ı merkeze alarak denetleme yapma iddiasında olan "akılcı" ve "bilimsel" okuma biçimlerinde de yeni bir tefsirciliğin ve siyerciliğin çok ilginç tezahürlerine rastlayabilmekteyiz. Bahse konu çalışmalarda geleneksel alışkanlıklara nazaran çok daha keskin bir "Kur'an'a arz" söylemi hâkimiyetini sürdürmektedir. Mesela Kur'an'ın ilgili ayetlerinde ifade edilmesi<sup>5</sup> nedeniyle Hz. Peygamber'in Kur'an dışında hissi bir mucizesinin olamayacağına ve dolayısıyla bunu anlatan rivayetlerin sahih olmadığına ilişkin tespitler yahut da Hz. Peygamber'e büyü yapıldığına ilişkin haberlerin Kur'an'a ters olduğu için kabul edilemeyeceğine yönelik iddialar benzer bir yaklaşımın ürünü olsa gerekir.<sup>6</sup> İlgili meseleler klasik tefsir ve siyer kaynaklarında anlatılıp kabul edilse de bu gibi konularda klasik modernist yaklaşımın Kur'an'a arz meselesini kullanma biçimi, nakillerin tarihî bir değer taşıma ve en küçük bir ek bilgi verme ihtimalini peşinen sıfıra indirmektedir. Dikkat edilirse Kur'anî ifadelerin denetleme mercii kılındığı yerde bu derecede bir keskinliğin geleneksel tefsir ve siyer yaklaşımında bulunmadığını söylemek durumundayız. Beri taraftan Kur'an dilini literalist bir okumaya tabi tutup bu okuma biçimini doğrunun tek ölçütü haline getiren söz konusu yaklaşım, yeri geldiğinde pragmatik bir tavırla literalist hassasiyetinden vaz geçebilmektedir. Mesela Kur'an ifadelerinin Fil hadisesini olağanüstü bir olay anlatımıyla verdiği açık biçimde gözükürken yani ayetlerin zahiri bunun dışına çıkma imkânını pek vermezken ifadelerin te'villerle rasyonelleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir.<sup>7</sup> Keza Kur'an'daki diğer mucizevî olaylara ilişkin anlatımlarda da bu yaklaşım hâkimdir. Böyle durumlarda Kur'an dilini anlamının açık bir ölçüte kavuşturulup görüşlerin öyle savunulması gerektiği ortadadır. Aksi durumda Kur'an'ın dediği şey bahane edilerek araştırmacının kendi akli temel ölçüt olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu yorum örnekleri, Kur'an diline ilişkin tutarlı bir çözümlenme olmadan onun tarihî kaynaklık değerinin de takdir edilemeyeceğini

<sup>5</sup> İsrâ 17/59; Tâhâ 20/133; Ankebût 29/50-51.

<sup>6</sup> Mesela bk. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, (b.y., el-Hey'etu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990), 11: 273, 274; Muhammed İzzet Derveze, *Siretu'r-Rasûl Sure Muktebese mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Menşûrâtu Mektebeti'l-'Arabiyye, ts.), 234 vd., 250 vd.; Mazharuddin Siddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat Göksel Korkmaz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 24, 25; J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994), 87.

<sup>7</sup> Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm (Cüz'ü 'Amme)*, (Kahire: el-Cem'iyetü'l-Hayriyyetü'l-İslâmiyye, 1341), 156-159.

ve sadece Kur'an'ın belli amaçlar için araçsallaştırılmaya devam edileceğini göstermektedir.

Siyer-tefsir ilişkisine yönelik doğrudan yapılmış çalışmalar, Kur'an'ın kaynaklığı meselesini tartışmanın önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Söz konusu çalışmalarda da eldeki verilerin güvenilirliğini test etme ve ilk dönem olaylarına ilişkin daha doğru bir tasavvur elde etme amaçlanmaktadır. Bunun için iki farklı veri bütünü birlikte değerlendirmenin aynı olayların gerçeğe uygun bir yeniden inşası için gerekli olduğu düşünülmektedir. Bu amacı net biçimde ifade eden siyer yazarları bulunmaktadır.<sup>8</sup> Siyer cephesinde yapılan bazı çalışmaların söz konusu eğilime açık örnek teşkil ettiği görülmektedir. Mesela *et-Tefsîru'l-Hadîs* isimli kronolojik tefsirin de sahibi olan İzzet Derveze'nin *Asru'n-Nebî* ve *Sîretu'r-Rasûl* ve *ed-Düstûru'l-Kur'ânî* adlı çalışmaları, Kur'an'ı esas alan siyer çalışmalarına öncülük etmektedir.<sup>9</sup> Bunlarda Kur'an anlatılarının merkeze alındığı ve siyer bilgilerinin buna göre değerlendirildiği bir bakış açısının hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Böyle örnekler bulunmasına rağmen yine de söz konusu bakışın Müslümanların yaptığı siyer çalışmalarında tefsirdekinin aksine pek öne çıkmadığı görülmektedir. Zaten mevcut geleneksel siyer kaynaklarımızda ayetlere yapılan atıfların sanki üstü örtük bir tatmin uyandırdığı, Müslümanlara ait çağdaş siyer çalışmalarında da Kur'an'ın siyere katkısı ve siyer-tefsir ilişkisi bağlamında somut bir yöntem arayışının pek de gelişmediği söylenebilir.<sup>10</sup> Bu yüzden Kur'an'ı merkeze alan bu çalışmaların tarihten daha çok *tefsire* yakınlaştığını bile düşünebiliriz. Mesela Derveze'nin siyer kaynaklarını bir tarafa koyup tefsirlere ve hadislere atıfta bulunduğu görülmektedir.<sup>11</sup>

Siyer-tefsir ilişkisine dair oluşmakta olan kitâbiyat, Müslümanlar nezdinde, kronolojik meal ve tefsir çalışmaları, bağımsız nüzul kronolojisi

<sup>8</sup> Mesela bk. Cevâd Ali, *Târîhu'l-'Arab fi'l-İslâm es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2009), 11-51; İmâdüddîn Halîl, *Dirâsetün fi's-Sîre* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1425), 13 vd.

<sup>9</sup> Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2011); *Sîretu'r-Rasûl Sure Muktebese mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrut: Menşûrâtu Mektebetü'l-'Arabiyye, ts.); *ed-Düstûru'l-Kur'ânî ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye fi Şu'ûni'l-Hayat* (b.y., el-Mektebetü'l-İslâmiyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1981).

<sup>10</sup> Mesela Türkiye'de İslam tarihçilerinin yaptığı yüksek lisans ve doktora tezleri içinde Kur'an'ı merkeze alan çalışmaların sayısı için bk. Reyhan Keleş, "İslam Tarihi ve Sanatları bölümünde Kur'an ve Tefsir Alanı ile İlişkili Tezler Üzerine Bir Değerlendirme", *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler İslam Dünyası ve Batı Mukayesesi I - Türkiye ve Batı-*, ed. Bilal Gökçır ve dğr. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018), 583-606.

<sup>11</sup> Mesela Derveze, teşri'-siyer ilişkisi konusunda bunu hissettirmektedir. Bk. Derveze, *Sîretu'r-Rasûl*, 2, 373 vd.

çalışmaları,<sup>12</sup> Kur'an'ı anlamada tarihsellik teorisini öne çıkaran çalışmalar şeklinde daha çok Kur'an ve tefsir merkezli olarak sürmektedir. Öte yandan siyer-tefsir ilişkisine dair tartışmaların Müslümanlar nezdinde özellikle tefsiri merkeze alarak yapılıyor olmasının bazı önemli sebepleri bulunmaktadır. Söz konusu sebeplerin analiz edilmesi, siyer-tefsir ilişkisine ne kadar tutarlı bir yaklaşım sergilediğimizi ve temel beklentilerimizin ne kadar sağlıklı olduğunu denetlememiz hususunda katkı sağlayabilir. Bu çalışmaların ortaya çıkışının altında bir takım siyasi, sosyal ve kültürel gelişmeler olabilir. Bunların çalışmalara bıraktığı yan etkiler üzerinde düşünmek, istikametimizi belirlemek için önem arz etmektedir. Analizi yapabilmek için de son iki yüzyılda gündeme gelen düşünce hareketleri ile kitâbiyat arasındaki organik ilişkiye dikkatimizi vermemiz gerekecektir. Kendini ille de modernist ya da tarihselci olarak nitelenmese de bahse konu çalışma türlerinden birinde veya onun etkisinde ifade etmekten çekinmeyen pek çok müellife ve eserine rastlamaktayız. Yine, Batıda farklı bir amaç için vücut bulan herhangi bir çalışma türü, Müslümanlar tarafından kendi amaç ve yaklaşımlarına hizmet etmek üzere kanaatimizce yarı bilinçli-bilinçsiz biçimde uyarlanabilmektedir. (Burada bilinçle kast ettiğimiz şey pür Müslüman bilinciyle ilgili bir şey değil öncelikle batılı çalışmalarla İslami ilimler arasındaki paradigmatik farklılıklara dikkat etmekle ilgilidir.)

## 2. MODERNİZMİN TESİR BİÇİMİ VE SONUÇLARI ÜZERİNE

Bahsi geçen çalışma türleri, modernizmin ve onun artçısı olan fikrî gelişmelerin tesiriyle gündemimize girmiştir. Bu süreçte hadis, fıkıh hatta tefsir gibi tüm İslami ilimler birikiminin sorgulandığı malumdur. Klasik İslami ilimlerin yerine ikame edilecek şekilde tefsir ilminin adeta yeniden yapılanma yoluna girdiğini görüyoruz. Bunun sebebi, aslında Müslümanların geri kalmışlıklarının sebebi olan bu kültürel birikim ve kodlanmadan kurtulmaları gerektiği düşüncesiydi. Söz konusu birikimin yerine sadece Kur'an metninin kendisinden hareket etme düşüncesiyle yola çıkanlar, o güne kadar Kur'an'ın doğru anlaşılmadığını öne sürerek "Kur'an'ı anlamanın" şartlarını kültürel birikimden bağımsız olarak belirleyecek bir *neo-tefsir* hareketini başlatmış oldular. Bunun neticesinde literalist modernist Kur'an tasavvuru, ehl-i Kur'an okulu, mealcilik, bilimsel tefsir okulu vb. oluşumlar Müslümanların gündemine girecektir. Böylece evrensel ve her dönemde etkin bir Kur'an anlayışının

<sup>12</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Derse'âdet, ts), 175 vd.; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu: Muhammed İzzet Derveze Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 15-32.

ikame edilmeye çalışıldığı görülmektedir.<sup>13</sup> Bu tefsir, Kur'an'ın modern bilimin verileriyle çelişmediğini bilakis onu çok öncesinde tasdiklediğini gösteren, akılla asla tearuzu bulunmayan, modern insanın her tür problemine çare üretecek, diğer ilimlerin kültürel yük ve tortusundan Müslümanları kurtaracak evrensel bir karaktere sahiptir. Söz konusu düşüncede bir tür kökene dönüş arzusu bulunduğu dikkat çekmek isteriz. Bunun tarihte geriye doğru yani başlangıca doğru bir hareket tarzı olmaktan çok, otorite metin ve kurumların en birincisine yani Kur'an'ın literal yapısına dönüp diğerlerini değersizleştirme eğilimi olduğu görülür. Kur'an'ın literal yapısından hemen sonra ona dayanarak modern aklın kendi otoritesini ikame etmesi kaçınılmaz oldu. Neticede tefsir edebiyatımızda Müslüman bireyi bir an önce metinle yüzleştiren mealler, kısa tefsirler ve problem merkezli olan konulu Kur'an tefsiri ve Kur'an ansiklopedisi türünde çalışmaların kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Yeri gelmişken ifade edelim ki düşünceler arasında sürekli evlilikler vücuda gelmesi tabiidir. O yüzden bu çalışmaların geleneksel birikimden faydalanan melez örneklerini daha çok görmekte olduğumuzu ifade etmeliyiz. Kaldı ki etkileşimi mutlak anlamda olumsuz bir durum olarak nitelenmek de doğru olmayacaktır.

Kur'an'ı anlamada geleneksel bakış ve yöntemin ötelenmesi, modern aklın kimi yöntem arayışlarını ve yaklaşım biçimlerini, mesela modern tarihî kronolojik bakışı, Kur'an'ı anlamaya transfer etme teşebbüslerini gündeme getirmiştir. Bu çerçevede Batıların yaptıkları çalışmalardan etkilenerek Kur'an metninin kronolojisine bağlı meal ve tefsir çalışmalarının da başlatıldığını görmekteyiz. Buna aşağıda daha geniş biçimde tekrar değineceğiz. Ama zaman biraz daha ilerlediğinde Batıda kilise eleştirisine dayanan "sadece Kutsal Kitap" (*sola scriptura*) eğiliminden sonra nasıl tarihsel eleştiriye dayanan Kutsal Kitap tenkidi geliştirse buna paralel biçimde, Müslüman dünyada da Kur'an'ın literal yapısıyla evrensel olduğu iddiasına tepki olarak Kur'an'ın tarihsel bir dili ve anlatısı bulunduğu görüşü belirlemiştir. (Burada bunu ille de Batı'nın adım adım taklit edildiği vurgusuyla söylemiyoruz. Düşünce hareketlerindeki birbirini doğurma ve etki-tepki olgusunun gereği

<sup>13</sup> Bizim neo-tefsir dediğimiz eğilimin hikâyesi, Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) ulûmu'l-Kur'an çalışmasıyla başlar ki bu eser, alanında tefsir için usûl tabirini kullanan ilk çalışma olarak bilinir. ed-Dihlevî'nin kişilerin bir an önce Kur'an'ı kendi başlarına okuyup anlamaları gerektiğini ve bunun önündeki engellerin kaldırılmasını öngören yaklaşımı, zamanla geleneksel tüm bağlardan kopmayı öngören görüşlere kadar evrilmiştir. Aslında ed-Dihlevî'nin usûl kelimesiyle, geleneksel birikime müracaata ihtiyaç hissettirmeden Kur'an'ı doğru anlamayı temin edecek ama oradan çıkarılmış bir yöntemi kastettiği anlaşılmaktadır. Bk. Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2005), 17.

olarak da benzer süreçler yaşanmış olabilir. Zaten Kur'an'ın tarihselliğini savunanlar da Müslüman vahiy tasavvurunun özgün tarafına büyük oranda sadık kalmışlardır. Öte taraftan onların Batıdaki tartışmalardan haberdar olduklarını da görmezden gelemeyiz.) Vahyin kaynağının tarihüstülüğü telakisi çok müdahale görmese de vahyin insani bir dille tarih içinde inzal edildiği özel biçimde vurgulanmıştır. Bu yaklaşıma göre Kur'an yirmi üç yıllık nüzul döneminde gelişen olaylara ve problemlere cevap olarak inmiş vahiylerden oluşmaktadır. Sadece kültürü inşa eden hadis ve tefsir birikimi değil, aynı zamanda Kur'an'ın kendisi de tarihsel bir metindir, Kur'an'ın ruhu, özü vahyin evrensel boyutu olsa da formunun ve noktasal çözümlerinin tarihüstü bir vasıfta algılanması yanlıştır. Tam da bu noktada Kur'an'ın dünyevi varlığını nüzul süreci içinde kazanması, onun anlaşılmasında nüzul sürecinin tarihsel şartlarını anlamayı gerekli kılmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ı anlamak için geleneksel kültürel birikimin Kur'an'ı doğru anlamaya yardım edecek veri alanı olarak kıymet ifade ettiğini düşünebiliriz. Burada dikkat çekmek isteriz ki ortaya çıkan tarihselci bakış neo-tefsir dediğimiz merkezî çalışma alanını, klasik tefsirin tarihî misyonuna döndürmediği gibi merkeziliğini daha da belirginleştirmiş, kanaatimizce geleneksel birikime ise sadece bir "ulaşılabilir sonuçları doğrulayacak verilerin seçileceği alan" gözüyle bakmıştır. Tarihselci yaklaşım, kesinlikle İslami ilimler birikimini geleneksel çizgisinde değerlendirmek anlamına gelmez. O, İslami ilimlerin geleneksel bakışının, usulünün ve bağlayıcı ilke bilgilerinin dışına çıkıp onları etkisizleştiren bir öneridir. Yine vurgulamak gerekir ki tarihselcilik, işlediği konular ve temel eksenini itibarıyla Kur'an nüzul kronolojisini merkeze alan tarihî bir okumaya elbette daha çok muhtaçtır.<sup>14</sup>

Müslümanlar için, Batılı İslâmîyat çalışmalarından önemli ve somut bir etkilenme konusu olan Kur'an nüzul kronolojisi çalışmaları, aslında tarihselci yaklaşımın hemen öncesinde, yukarıda ifade ettiğimiz gibi literalist modernist hareketin hâkim olduğu süreçte devreye girmiştir. Buna dayalı tefsir ve meal çalışmalarını tetikleyen şey de doğrudan Müslümanlar arasında yaşanan tefsir merkezli bir gelişme değildir. Daha çok siyer merkezli Batılı

<sup>14</sup> Her ne kadar tarihselci yaklaşımı edebî kritik ve hermeneutik tartışmalarının katkılarıyla kısmen farklılaştırarak savunanlar ve işleyenler olsa da bu görüşün en önemli temsilcisinin Fazlur Rahman olduğunu teslim etmemiz gerekir. Öte yandan Fazlur Rahman'ın Kur'an kronolojisine ilişkin çalışmaları bulunduğunu söyleyemeyiz. O geleneksel tarihî bilgilerden hareket etmiştir. Fakat kronoloji çalışmasına en çok tarihselci bakışın ihtiyaç duyacağı açıktır. Bunun bir örneği için bk. bk. Ömer Özsoy, "Kur'an'ı Tarihsel Bilgi Kaynağı olarak Kullanmanın İmkân ve Sorunları", *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 151-164.

modern tarih araştırmalarının bu süreci başlattığını görmekteyiz.<sup>15</sup> Kronolojik Kur'an çalışmaları, literalist modernizmin devamında beliren tarihselciliğin hemen öncesinde gündeme gelen ve paralelinde tesir gösteren bir tefsir hareketidir. Dikkat edilirse burada Müslümanların daha önce ayet ve surelerin nüzul sırasına dair hiçbir şey söylemediğinden bahsetmiyoruz. Burada yeni ve farklı bir vurgu ile Kur'an kronolojisine dair çalışmaların esas alındığı tefsir hareketinden bahsediyoruz. Batılı araştırmacılar, İslam dinine seküler bir cepheden bakarak onun ilk dönem tarihini, insani yapıp etmelerin tarihi olarak okumayı tercih ettiler. Bunu objektif biçimde yapma konusunda ne kadar başarılı ve iyi niyetli oldukları hep tartışılmıştır. İslam'ın kurucu tarihini okurken Hz. Peygamber'in zatından bağımsız ve aşkın bir özneye matuf okuma biçiminden özellikle uzak durdukları anlaşılmaktadır. Batılı araştırmacılar eldeki siyer birikiminin güvenilir bilgiler içermediği, doğaüstücülüğün, mitik yaklaşımların ve üstünlük kompleksinin dönüştürdüğü, iktidar ve gücün şekillendirdiği bir tarih olduğu, dolayısıyla bilgilerin otantik biçimde kaynağını yansıtmadığı gibi düşüncelere sahip oldukları görülmektedir. Bu da geriye otantik bilgi ihtiyacını karşılayacak tek metin olarak Kur'an'ın kaldığı fikrini öne çıkarmıştır.<sup>16</sup> Peki, Kur'an Batılı araştırmacılara göre gerçekten otantik bir bilgi kaynağı mıdır? Batılı yaklaşımlar içinde Kur'an'ın otantikliğine ilişkin ileri derecede şüpheli yaklaşımlar yoktur diyemsek de<sup>17</sup> bunun kenarda bir görüş olarak kaldığı söylenebilir. Hatta bazı erken dönem Kur'an nüshalarına ilişkin keşifler, bu durumu daha da belirginleştirmiştir. Kur'an metnindeki tekrarları, şifahi nakil sürecinde metne insanî müdahaleler olup olmadığını, metni mensûh ayetleri, şaz dediğimiz kıraat biçimlerini ve yedi harf çerçevesinde nakledilen ihtilafli metin durumlarını öne çıkarma şeklinde ve çerçevesinde kalan daha mutedil şüpheli tutum, Kur'an'ın dönemini yansıtan otantik bir metin olduğunu teslim etmek durumunda kalmıştır.<sup>18</sup> Öyleyse o

<sup>15</sup> Bu konuda bir değerlendirme için bk. Selim Türcan, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi* (Çorum, 29 Haziran-01 Temmuz 2012), ed. Mesut Okumuş (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 214-216. Bu kişiler genel olarak G. Weil (1808-1889), T. Nöldeke (1836-1930), J. M. Rodwell (1808-1900), W. Muir (1819-1905), H. Grimme (1864-1942), H. Hirschfeld (1854-1954), R. Bell (1876-1952), R. Blachère (1900-1973), W. M. Watt (1909-2006)'tur. Bk. Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: KURAMER, 2016), 127-198.

<sup>16</sup> Tilman Nagel, "Tarihi Araştırma Konusu Olarak Kur'an", çev. Ali Dere, *İslamî Araştırmalar* 1-2-3-4, (1996): 54 vd.; Selim Türcan, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", 213 vd.

<sup>17</sup> Bu şüphelilerin başını çeken kişi J. Wansbrough'tur. Bk. John Wansbrough, *Qur'anic Studies* (London: Oxford University Press, 1977), 44, 49-51, 52. Bk. Nagel, "Tarihi Araştırma Konusu Olarak Kur'an", 56, 57, 58.

<sup>18</sup> Müsteşriklerin Kur'an'ın otantikliğini itiraf ettikleri tespiti için bk. Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 119 vd.; İzzet Derveze,

dönemdeki bu Batılı araştırmacılar Kur'an'dan verimli biçimde yararlanmak için nasıl hareket edeceklerdi?

Dönemin Batılı yaklaşım biçiminde Kur'an'ın otantik bir tarih kaynağı olduğunun kabulü, elbette Kur'an'ın metin yapısının tarihî bilgiyi doğrudan verdiğini kabul etmek anlamına gelmemektedir. Bir kere Kur'an'ın kompozisyon biçiminden tutun da olayları doğal olarak kendi cephesinden anlatmasına, siyasi bir dil kullanmasına, muhataplara ilişkin görüşleri dolaylı vermesine ve hatta olayın kendisini değil ona verilen tepkiyi içermesine kadar uzanan pek çok "tarihi bilgiye doğrudan ulaşma problemi" barındırdığını hesaba katmak gerekmektedir. Özellikle de Kur'an metninin kronolojik bir sıralanışının bulunmayışı en öncelikli problem olarak algılanmıştır. Dönemin Batılı araştırmacıları, bunun çözümü sadedinde surelerin nüzul kronolojisini tespit etme ve en azından nüzul dönemini kendi içinde alt dönemlere ayırma faaliyetlerine girişmişlerdir. Nitekim Nöldeke gibi sure düzeyinde kronoloji tespitini doğru bulanlar olduğu gibi Kur'an pasajlarını tarihlendirme gayretlerine girenlere de rastlanacaktır. Mesela Hirschfeld böyle yapmıştır.<sup>19</sup> Sonuç olarak Batılı araştırmalarda Kur'an'ın elverişli bir tarih kaynağı haline getirilmeye gayret edildiğini söyleyebiliriz. Söz konusu sıralamaların rivayetler, nüzul sıralaması listeleri, muhteva ve üslup analizi gibi ölçütler çerçevesinde yapıldığını, akademik çalışmalardaki ilginin Hz. Peygamber'in kurucu kişi olarak hayat hikâyesinden bir tarihî verinin bilgi çıkarımı için elverişli hale getirilmesi bağlamında Kur'an metninin kendisine kaydığını görmekteyiz.<sup>20</sup> Bu anlayışta Kur'an'ın bir yapı problemi bulunduğu ve bu yapının nüzul kronolojisine uygun biçimde inşa edilebileceği fikri öne çıkmıştır. Fakat Batılıların yaklaşımı, Kur'an'ın otantik yapısını bozup onu eser olarak yeni bir yapıya kavuşturma teşebbüsü olarak da görülemez. Çünkü bu yaklaşım sahipleri, Kur'an'ın bir yapısının bulunduğu konusunda tereddütlüdürler, onu dağınık sözler ya da Hz. Muhammed'in toparladığı üniteler olarak görmeye daha

*Sîretu'r-Rasûl*, 8. Söz konusu tartışmalar ve bunların Kur'an'ın otantikliği bakımından doğurabileceği sonuçların müzakereleri konusunda mesela bk. W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 32, 45-54, 55 vd., 64 vd., 68 vd., 77 vd., 105 vd., 108 vd., 121 vd., 199; Nagel, "Tarihi Araştırma Konusu Olarak Kur'an", 54-61.

<sup>19</sup> Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran* (London: Royal Asiatic Society, 1902), 143 vd. Batılı kronoloji çalışmalarının genel olarak tesirindeki bazı Müslümanlar pasaj düzeyindeki tespitleri daha da ileri götürmek istemişlerdir. Bk. Mehdi Bâzergan, *Seyr-i Tahavvül-i Kur'ân* (b.y. Şirket Sehamî İntişâr, 1385H), 1: 147 vd.; *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Melâ Muhammed Feyzullah (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 131 vd.

<sup>20</sup> Genel bilgi ve değerlendirme için bk. Watt, *Kur'an'a Giriş*, 195 vd., 205 vd.; Türcan, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", 213-216.



yakındırlar.<sup>21</sup> Özellikle vurgulamak isteriz ki dönemin Batılı araştırmacıları, tarihî açıdan Kur'an'ı nüzul kronolojisine uygun biçimde okumaya çalışsalar da yaptıkları Kur'an tercümelerini kronolojik bir tertibe sokmayı düşünmemişlerdir.<sup>22</sup> Bunun tarihî bir verinin özgün yapısını muhafaza etme ile ilgisi kurulabilir. Acaba nüzul kronolojisini tercümenin ve tefsirin yöntem esası haline getirip Kur'an'ın mevcut tertibinin dışına çıkan Müslümanlar için durum nasıldır? Bu, Müslümanların mevcut Kur'an tasavvurlarında ayet ve surelerin tertip biçiminin oynadığı role ve inanma biçimlerine bağlı bir karar olacaktır.

Kur'an kronolojisine yöneliş ve oluşan edebiyat, Batılı yaklaşımın aksine Müslüman cemahta siyer, İslam tarihi ve Kur'an tarihi perspektifinde bir etki uyandırmaktan daha çok, tefsir faaliyetlerine ve "Kur'an'ı doğru anlama" arayışlarına tesir etmiştir. Neticede yeni bir tefsir biçimine şekil vermiş; "kronolojik meal" ve "kronolojik tefsir" dediğimiz tarzın doğmasında en önemli etken olmuştur. Nöldeke'den doğrudan etkilenen Mirza Ebu'l-Fadl (ö. 1956) İngilizce kronolojik Kur'an tercümesi 1911 yılında yayınlamıştır. Said Yakub Hasan Han'ın 1924 yılında *Kitâbu'l-Hudâ*'dan sonra *Keşşafu'l-Hudâ* adında bir kronolojik kısmi tefsir çalışması yayınlamıştır. Muhammed Ecmel Han Kur'an surelerinin kronolojisine ilişkin *Tertibu Nüzûli'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı eseri 1941 yılında geç dönemde Mirza Ebu'l-Fadl'ın da öğrencisi olan Hâşim Emir Ali İngilizce Kur'an tercümesini kronolojiye göre yapmıştır. Sonrasında da bu çalışmalar daha da yaygınlık kazanacaktır. Arap dünyasında bu konu 1950'li yıllarda tartışılmaya başlanmıştır. Ama ilk çalışmaların 1936'da

<sup>21</sup> 1980'lerden itibaren bu ilginin merkezinin, Kur'an metninin kronolojisini tespitten bir miktar uzaklaşarak mevcut tertibinin metin yapısının bir mantığı bulunup bulunmadığına ve eğer varsa mevcut metnin mantığını çözümlenmeye doğru evirildiği de görülmektedir. Bu çalışmalar, bir takım farklılıklar olsa da genel olarak Kur'an metninin sure düzeyinde bütünlüğü tezinden hareket ederler. Özellikle Pierre Crapon de Caprona ve Angelika Neuwirth'in çalışmaları bu konuda öncülük etmiştir. Bk. Michel Cuypers, *The Banquet: A Reading of The Fifth Sura of The Qur'ân* (Miami: Convivium Press, 2009), 504. Ayrıca bk. Nagel, "Tarihi Araştırma Konusu olarak Kur'an", s. 55 vd., 57 vd. Batılı araştırmalar bağlamında Kur'an metnindeki bütünlük arayışları, Arş. Gör. Ersin Kabakçı tarafından doktora tez konusu olarak çalışılmaktadır.

<sup>22</sup> Kur'an nüzul kronolojisi ile ilgili çalışmalar yapmalarına rağmen, tercümelerini geleneksel sûre sıralamasına uygun olarak yayımlayan iki araştırmacının tercümeleri için bk. *Richard Bell, The Qur'an: Translated with a Critical re-Arrangement of the Surahs I-II* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1937); Régis Blachère, *Le Coran: Traduction selon un essai de reclassement des sourates* (Paris: G. -P. Maisonneuve, 1949,1977). Bunun son dönemdeki istisnası, Angelika Neuwirth tarafından Corpus Coranicum projesi çerçevesinde kaleme alınmaya devam eden Der Koran adlı bir tefsir çalışmasıdır. Burada çalışmanın bir tercüme olmadığını da belirtmek gerekir. Geniş bilgi için bk. Esra Gözeler, "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 219-253, 224, 225.

başladığı anlaşılmaktadır.<sup>23</sup> Müslümanların siyer çalışmalarında bunun sınırlı bir tesir yaptığından bahsetmiştik. İlerleyen süreçte Kur'an'ı anlamada tarihsellik teorisine ilişkin oluşan birikim ile Batılı Kur'an kronolojisi çalışmalarının başlattığı sürecin aynı doğrultuda iş gördüğü tespiti yapılabilir.<sup>24</sup> Ortaya çıkan örnekler, her zaman kendilerini tarihsel bakış açısına sahip olmakla niyelemese de genel atmosfer ve yöneliş böyle bir neticeye mahiyeti itibariyle matuftur. Çünkü Kur'an metafizik bir mefhum olmaktan çıkıp tarih içinde kronolojik cüzlere ayrılmış ve tarihe bağlanmış olacaktır. Kronolojik tefsir çalışmalarının bir tür yükselen değer haline gelişini kolaylaştıran argümantasyon ise İslami birikimden kolayca temin edilmiştir.

### 3. TARİH BOYUNCA MÜSLÜMANLAR NAZARINDA KUR'AN KRONOLOJİSİ, TEFSİR VE TARİH İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Aslında Kur'an sure ve pasajlarının tarihlendirilmesi meselesi, ilk defa Batılılar tarafından gündeme getirilen bir mesele değildir. Hatta Batılıların Weil ve Nöldeke 'den başlamak suretiyle bu sahada yaptıkları tespit ve tasniflerin dayanağı, -muhteva ve üslup analizleri önemli bir belirleyici olsa da- bizzat ilk dönem müfessirleri olan sahabe, tabiün ve tabiün sonrası neslin tefsir ve tarih kaynaklarında nakledilen listelerdir.<sup>25</sup> Batılılar, bu listeler üzerinde kendi nüzul tarihi tasavvurlarını da yansıtan yer yer spekülatif düzeltmelerle ilerlemişlerdir.<sup>26</sup> Çok erken dönemlere dayanmakta olan özellikle ulumu'l-Kur'an kitaplarının ilgili bahisleri; Evvelu Mâ nezele, Mekke-Medenî, Nâsîh-Mensûh, Esbab-ı nüzul, Seferî-Hadarî vb. başlıklar altında, fedâilu'l-Kur'ân kitaplarında ve bazı tefsirlerin girişlerinde bu meseleler ya doğrudan ya da bilvesile ele alınmakta, tefsirlerde ilgili sure ve ayet bağlamında

<sup>23</sup> Bk. İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 347; Okumuş, Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu, 20, 21.

<sup>24</sup> Mesela bk. Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an'a Kronolojik Olgusal Bir Yaklaşım* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 34 vd. Bu giriş tezin kitap haline nazaran bir takım farklılıklar içermektedir. Bk. Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: KURAMER, 2016), 15-29.

<sup>25</sup> Listeler için bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târihu Yakûbî* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 2: 33, 34, 43; Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyub b. Dureys el-Becelî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, tahk. Urve Bedîr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 33,34; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994), 42,43; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbilu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2008), 1: 19-23; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 1: 139, 140; Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1398/1978) 1: 11 vd.

<sup>26</sup> Batılıların geliştirmeye çalıştıkları yaklaşım biçimleri için bk. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 26 vd.; 127 vd.

yer yer değiniler bulunmakta kimi tarih çalışmalarında da söz konusu listeler deruhte edilmektedir. İlaveten, malum olduğu üzere, ayetlerin nerede, ne zaman ve hangi olay üzerine indiğini yani sebab-i nüzülü bilmenin Kur'an'ı anlamada yadsınamaz katkılar sağladığı geleneksel ulumu'l-Kur'an bakışında hâkim bir kaidedir. Ayrıca nesh meselesinde bu bilgilerin genel kronolojiyi bilme ölçüsünde zorunlu olduğu da ortadadır.<sup>27</sup> İşte tüm bu sebeplerden ötürü günümüz kronolojik tefsir çalışmalarıyla ilgili artık dikkate değer bir itirazın yükselmediği de görülmektedir. Sonuç olarak kronolojik tefsire yönelen müfessirler, nüzul kronolojisini tefsirde bir yöntem esası olarak kullanmanın meşruiyetinde tereddüt etmemektedirler. Hâlbuki çağdaş dönemde kronolojik tefsir gündeme geldiğinde bunun için fetvalar alınmak zorunda kalınıyordu.<sup>28</sup> Fakat zamanla kronolojik bakışın sağladığı kimi keskin anlama farklılıkları, işe yaradığı hissine bağlı olarak yöntemin doğruluğuna ilişkin ikna edici bir etki de oluşturacaktır. Ne var ki bunun bir "yöntem esası" haline gelip tefsir edebiyatının seyrini nüzul kronolojine yapılan çok özel bir vurgu ile bir başkalaşıma uğratmasının ne derecede bir düşünsel altyapı üzerine inşa edildiği, bize göre tartışma götürür. Hatta tefsircilerin "Kur'an'ı doğru anlama" serüveninde geldikleri bu durakta, bir başkalaşımı yaşamakta olduklarının ne kadar bilincinde oldukları da şüphelidir.<sup>29</sup> Bizce burada sorulacak doğru soru şudur: Kur'an'ın nüzul tertibine ilişkin erken dönem bilgilerimizi nakleden müfessirler, tefsirde Kur'an'ın Mushaf tertibinin yerine bunu bir tefsir esası haline getirmeyi acaba neden düşünmemişlerdir?

Son dönemde tefsir ile nüzul dönemi tarihi arasında *sebebiyetten* öte bir *illiyet* bağı kurma eğilimi giderek güçlenmektedir. Tefsirde naklî bilgiye (esere, rivayete) olan itibar, aslında tarihî bilgiye olan itibarmış gibi zannedilmekte, bazı son dönem tefsir araştırmalarında bu durum sanki müselleme ve muhkem bir önermeymiş gibi sayılmaktadır. İslami ilimler geleneğinde nakle gösterilen itibar son dönemde evrilmiş; tarih araştırmasının sonuçlarına gösterilecek itibar ile aynılaştırılmıştır.<sup>30</sup> Mesela nesh konusunda olduğu gibi,

<sup>27</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 11; 2: 32, 39, 40.

<sup>28</sup> Mesela vaktinde İzzet Derveze'nin yaptığı açıklamalar ve aldığı fetva için bk. Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs Tertîbu's-Suver Hasebe'n- Nuzûl* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyye, 1421/2000), I, 9 vd.

<sup>29</sup> Selim Türcan, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", 213-228.

<sup>30</sup> Bu zihin kaymasının bir örneği için bk. M. Akif Koç, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi İsimli Tebliğin Müzakeresi", *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi 29 Haziran-01 Temmuz 2012 Çorum*, (Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 229. Müzakereci Koç, "Tarihî arka planını aydınlatığımız her ayet grubunun nihâi anlamını yakaladığımız zehabına kapılır olduk." diyen tebliğciye şöyle cevap vermiştir: "Aslında bütün rivayet tefsircilerinin yaptığı bu değil midir?" Yine o aynen şu ifadeleri kullanmıştır:

“hangi hükmün ya da ayetin önce indiği meselesinin ancak nakille bilineceği” şeklindeki ilke, “olmuş bitmiş bir tarihî olayın ancak haberle bilinebileceği” anlamına indirgenemez. Mesela rey ehlinden olan müfessirlerin zihninde herhangi bir konuda neshin var olup olmadığı meselesini temelde sınırlayan “haberlerde nesh olmaz”, “itikadî konularda nesh olmaz” gibi teolojik ilkeler vardır. Tam da bu nokta tarihle tefsirin ayrıldığı yerdir. Müfessir artık tarihî bilginin güvenilirliğine bakmaz. İslami ilimlerin ve özeldede tefsirin temel kabuller üzerinde yükseldiğini, naklin de bu kabuller içinde özel bir anlam ifade ettiğini unutmamamız gerekir. Hadis ehlinden olan bir müfessire göre de nakle ya da habere itibar etme konusunda odaklanılan nokta, onun tarihî bir değerden çok teşriî bir değer ifade ediyor olması ve bu yetkinin de vahyin sahibine ait olduğu fikridir. O yüzden birbiriyle çelişen rivayetlerden sonra bir sonuca gitme yetkisini kendinde bulmama, en saf haliyle rivayet tefsirlerinin karakteridir. Mesele İslami ilimler içinde tefsirle ilgili biraz daha karışık gibi gözükse de çok farklılık arz etmez. Özellikle tefsirin daha deskriptif, hatta modern sosyal bilimlere yakın biçimde araştırmaya tabi verilerden hareket ederek murad-ı ilahiyi tespit etmeye çalıştığına ilişkin kanaat yaygınlık kazanmaktadır.<sup>31</sup> Fakat durum bu kadar açık değildir. Şöyle bir şey varsayalım; Kur’an’ın bir ayetini tefsir eden merfû’ bir haber kesin biçimde bize ulaşmış olsun, o rivayette de tarihî veya lügavi kesin bilgilerimizle çelişen ya da ilişkilendiremeyeceğimiz bir yapı bulunsun, böyle bir durumda tercihimiz ne olacak? Mesela sahabe neslinin şahitliğe dayanan merfû’ hükmündeki sahih kavillerinin bağlayıcı olması demek, aslında kelamın sahibinin kendi muradına ilişkin bizzat kendisinin getirdiği izah mesabesinde olması demektir. Böyle bir durumda bağımsız dil verilerinden hareketle bir eleştiri yapma imkânımız kalır mı? Ama kelamın sahibi beşerî bir özne olsa herhalde ona “söylediğin sözün anlamı şöyle şöyledir, sen bunu söyledikten sonra ne ile te’vil ettiğinin bir önemi kalmaz” deme ve sorgulama imkânımız daima bulunur. Fakat vahyin sahibi için bu geçerli bir şey değildir. Şimdi buna, işte söz konusu nakil tarihi verinin kendisidir, sözün sahibi kendi niyetini faş etmiş bu da bize sağlam yolla ulaşmıştır, denilebilir. Hatırlatmak isteriz ki yolun

“Rivayet merkezli başlayan tefsir faaliyetleri... modern bir bakışın ürünü olarak takdim ettiği tarihî arka plana dayalı Kur’an anlayışının hiç de muhdes olmadığını ortaya koymaktadır.” Kanaatimizce rivayet tefsircilerinin zihni, tarihî araştırma metotlarına belki de en uzak olanıdır. Dolayısıyla bu müfessirlerin hadis rivayet formu dışında bir araştırma yoluna kâil olmalarını bekleyemeyiz.

<sup>31</sup> Mesela bk. Mehmet Paçacı, “Tefsir Üzerine”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereler) ed. Ömer Kara (Bursa: Kurav Yayınları, 2007): 94; Murat Sülün, “Tefsir Nasıl Bir İlimdir?”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir? Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* 15-16 Mayıs, 2010), ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 31, 32.

kendisi, bizatihi güven esasına dayalı, temelinde kabullerin bulunduğu bir yol olarak karşımızda durmaktadır. Tarihi araştırmanın ölçütleri ile bizim nakil yollarımıza olan güven ölçütlerimiz bir değildir. Rey ehlinde haber-i vâhîde yönelik eleştirel bir yaklaşım bulunsa da çoğu kez bu, müfessirlerce kabul ettikleri temel teolojik çerçeveyi korumak için işletilmiştir. Dolayısıyla rey ehlinin araştırma usulleri de tarihi araştırma usullerine indirgenemez. Mesela tefsirde teolojik/kelâmî bir yön bulunuşunun bir yönü de insanlar için kullanılan kavramların Allah için kullanıldığında tenzihle birlikte veya O'na özelleştirerek anlaşılması ve tercüme edilmesidir.<sup>32</sup> Bu farkların öne çıkarılması, tefsirin mahiyetine dair daha doğru bir karara varmamıza yardımcı olacaktır. İki şey arasında benzerlik bulunması, onlar arasında mahiyet birliğinin bulunduğunu göstermez. Tefsirin aslında deskriptif bir ilim olduğunu, İslami ilimler içinde farklı olduğunu ileri sürmek o kadar da kolay değildir. Ne var ki bugün bize göre tefsirde kronolojiyi esas alan meal ve tefsirler üzerinden *tefsir yapmanın* karakterini bir tür *tarih yapmaya* irca etmek şeklinde bir zihin kayması yaşamaktayız. Hâlbuki tefsir yaparken tarihten ve nüzul kronolojisinden sonuna kadar yararlanmakla bunu tefsirin kendisi saymak birbirinden farklıdır. Ortaya çıkan şeyin tarih olma vasfı da tefsirin zatından kaynaklanan şeyler nedeniyle akamete uğrayacaktır.

Müslümanların bilinç tarihi boyunca tefsir faaliyetinin kendisine dayandığı temel kabullerin en başında herhalde yerleşik Kur'an tasavvuru gelmektedir. Bu tasavvuru doğrudan inşa eden ve tüm Müslümanlarda müşterek hale getiren temel bir mesele, Hz. Osman'ın Kureyş yazısı üzerinde standartlaştırmasından sonra Mushaf'ın Kur'an olarak kabulünde tüm sahabenin icma'nın gerçekleştiği kanaatidir. Daha da ötesi, Mushaf'taki ayet ve surelerinin tertibi meselesi, bu tasavvuru daha teferruatlı bir imaj haline getirir. Tertibin ayetler özelinde tevkîfî oluşunda hemen hiç itirazın olmamasının yanında, sure tertiplerinin ictihadî olduğuna ilişkin görüş; arza meselesi, Hz. Peygamber'in namazda tertiple okumuş olduğu, es-Seb'u't-Tıvâl, Miûn, Mesânî, Mufassal, Havâmîm gibi kimi sure gruplarının Hz. Peygamber döneminde belirlenip adlandırılmış olduğu, sahabe nüshalarına ilişkin rivayetlerde ihtilaf olsa da ciddi bir tertip benzerliği bulunduğu, sahabenin Mushaf tertibinin temelinde ictihadda bulunsa bile söz konusu tertipte icma etmiş olması gibi gerekçelerle sorgulanmıştır. Bu gerekçelerin kısmen ya da tamamen tarihî gerçeklik zeminine dayanması da haklılığını artırmıştır. Neticede Müslüman

<sup>32</sup> Mesela "le'alle" edatı, arzu ve istek bildirse de bir kısım müfessirler bunun Allah için vacip olduğunu bildirmişlerdir. Bk. er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut Dâru'l-Kalem, 1412), I: 741.

bilinç Mushaf tertibinin kutsiyeti üzerinden yapılanmaya devam etmiştir. Öte yandan bizzat Hz. Peygamber devrinde nüzul kronolojisine bağlı okumanın aşıldığı, kronolojinin temel vazgeçilmez bir esas olarak kabul edilmediği de ortadadır. Bu da elimizdeki Mushaf tertibinin aslında “Kur’an” tertibi olduğu konusunda ümmetin en azından kahir ekseriyetinin uzlaşısı bulunduğu göstermektedir. Son dönem kronolojik meal ve tefsir çalışmalarına kadar Kur’an tasavvurunun bu istikameti değişmeden gelmiş, hatta giderek pekişen bir ivme ile devam etmiştir. Söz konusu yerleşik Kur’an tasavvuru, Kur’an adına, Müslümanların zihninde nüzul kronolojisinden bağımsız hale geldiğini, dolayısıyla Kur’an vahyinin kendi fiziksel nüzul şartlarının ötesine geçtiğini ve metafizik bir varoluş yakaladığını göstermektedir. Zaten çeşitli rivayet ve yorumlarla bu durum ifade de edilmiştir. Mesela Kur’an’ın toptan dünya semasına vahyedilmesi, oradan olaylara göre Hz. Peygamber’e parça parça indirilmesi haberleri<sup>33</sup> bunların başında gelir. Sonraki dönemlerde haluku’l-Kur’an tartışmalarının göndermeleri, yine Kur’an isminin etimolojisine ilişkin açıklamaların çoğu, bütüncül Kur’an telakkisine yönelik göndermeler vs. hep buraya matuftur. Kur’an’ın çelişkisiz oluşuna ilişkin fikirler, belağî tutarlılık ve icaz meselelerin gelişimi hep bu doğrultudadır. Yerleşik Kur’an tasavvurunun dayanaklarına ve gelişimine ilişkin tarihî okumaları çoğaltmak suretiyle onun doğal ve belki de zorunlu seyrini fark edebiliriz. Böylece tefsirin ne olduğuna ilişkin düşüncelerimizi de doğru tespitlerle tashih edebiliriz. Fakat son dönemde nüzul kronolojisine uygun bir yeniden okuma eğilimi, Kur’an tasavvuruna ilişkin bir yeniden kurgunun yolunu açma teşebbüsü olarak gözükmektedir. Çünkü bu durumda toplumsal ve kültürel varoluş tarzının eksenini değiştireceği için Kur’an başka bir varoluş çizgisine sokulmaya çalışılmış olacaktır. Kur’an’ın hitabına tarih dışı bir yolla muhatap olduğunu düşünen bireyin kurduğu özsel bağ, yerini tarihî olandan hareketle kurulacak dolaylı ve erken dönem Müslümanların durumuna kıyas yapılarak kurulması beklenen bir bağa bırakacaktır. Aslına bakılırsa, yerleşik Kur’an tasavvurunda nüzul tarihi ve kronolojisi temel bir unsur olarak olmasa bile yardımcı bir unsur olarak hep vardı. Ne var ki bu yeni durum onu bir esas haline getirmeyi öngörmektedir. Hâlbuki böyle bir esas kabul etsek bile zaten elimizdeki kronoloji bilgileri, nüzul kronolojisine tam bağlı bir tefsir yazma imkânını vermemektedir. İlginçtir, Kur’an tertibinin nüzul sıralamasına göre yapılması fikrinin erken dönemlerde de gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim tabiûndan İkrime’nin kendisine yöneltilen bir soru bağlamında bunun

<sup>33</sup> es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 53.

imkânsız olduğunu söylediği rivayetlere yansımıştır.<sup>34</sup> Bu olay, haberlerin tabiri caizse daha taze olduğu Tabiûn döneminde dahi Müslümanların nüzul tertibine bağlı bir Kur'an tasavvurundan ne derecede uzak olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Batılı araştırmacılar, Kur'an kronolojisine ilişkin tespitlerinde -ideolojik ve yanlı çıkarımlara yöneldikleri gerçeği bir tarafa- tarihî saikle hareket ettikleri için Müslümanların tefsir amaçlı Kur'an kronolojisi tespitlerine nazaran metodolojik olarak daha tutarlı sayılabilirler. Zira Müslümanların doğrudan siyere dair yaptıkları çalışmalarda sergiledikleri bakış ile tarihî perspektif arasında bir fark olduğu muhakkaktır. Çünkü siyer, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem, tarihî maksatla ele almak kadar ve belki de daha çok teşri'î ve duygusal amaçlarla ele almaktadır. Bunun en erken dönemlere kadar giden bir bilinçlilikle yapıldığını ifade etmeliyiz.<sup>35</sup> Öyle ki çağdaş siyer çalışmalarının girişinde bu özellik bir ayrıcalıklı durum olarak dillendirilmektedir.<sup>36</sup> Hatta Müslümanlar olarak İslam tarihi perspektifiyle çalışmalar yapmak için Batılı modern tarih anlayışını transfer ettiğimizi düşündüğümüz çalışmalarda bile tarihî perspektifi ne derecede işletebildiğimiz tartışma götürür. Bu hatanın

<sup>34</sup> el-Kâdî Ebu Bekr el-Bâkîllani, *Kitabu'l-intisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Isamu'l-Kudât (Beyrut: Dâru'bni Hazm, 2001), 1: 236 vd.; Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Tefsîru's-Şehristânî el-müsemmâ Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahran: Merkezu'l-Buhüs ve'd-Dirasat li't-Türasi'l-Mahtut, 1386 H), 1: 17, 18; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 77. Bu konuda genel değerlendirmemiz için bk. Türcan, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", 213-228.

<sup>35</sup> Mesela Mâlik b. Enes, İbn İshâk'ı, Hz. Peygamber'in gazvelerini Yahudilerin Müslüman olmuş çocuklarından önceki Yahudi neslinden öğrendikleri Hayber, Kureyza, Nadîr olaylarının haberini aldığı için eleştiriyordu. Çünkü bu haberler Mâlik'e göre mutkin ve sadûk kimselere dayanmıyordu. Bize bu haberi nakleden İbn Seyyidinnâs ise, "o bunları öğrenmek için onlardan alıyordu yoksa bunları hüccet olarak kullanmıyordu" diye İbn İshâk'ı savunmaya çalışmaktadır. Burada Mâlik'in siyer ile ilgili hassasiyetinin tarihçilikle hiç ilgisinin olmadığını görebiliyoruz. Çünkü tarihçilik her iki tarafın da aralarında geçen olayı tasvirini en kıymetli şey olarak görürken siyer/hadis geleneğinde "güvenilecek" ilim anlayışına ters görüldüğü anlaşılmaktadır. İşin ilginç yanı sonraki yüzyıllarda da aynı anlayışın nasıl devam ettiğini İbn Seyyidinnâs'ın savunma biçiminde görmekteyiz. O da Yahudi kanattan gelen haberlerin siyerde delil olmayacağı kanaatinde. Bk. (734/1334), Ebü'l-Fetih Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs el-Ya'murî, *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-meğazi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. Muhammed el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû (Medine: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992), 1: 66, 67.

<sup>36</sup> Mesela araştırmacı kişiliği ile tanıdığımız Muhammed Hamidullah'ın kitabının girişinde Hz. Peygamber'in hayatını ele alma gerekçesini açıkladığı bölüm için bk. Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak, 2003) 1: 3-6. Müslümanlar olarak Hz. Peygamber dönemi için tarih yazmayı özellikle siyer tarzını tercih ettiğimiz konusunda bk. Muhammed Sa'îd Ramazan el-Bûfî, *Fikhu's-Sîre* (Dimeşk: y.y., 1398/1978), 17; Şevkî Ebu'l-Halîl, *Atlasu's-Siyeratü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1423/2003), 6. Ayrıca teşri'î amacını öne çıkarma konusunda bk. Muhammed el-Gazâlî, *Fikhu's-Sîre* (by. Dâru'l-Küttübî'l-Hadîs, 1965), 4.

geleneği en fazla eleştiren araştırmacılar tarafından sergilenmesi ise oldukça ilginçtir. Çünkü bu araştırmacılar, tarihî verileri kaba bir rasyonalizm üzerinden, gizemini çözme, hurafelerden arındırma fizik dünyaya uygun hale getirme İslam'ın evrensellik tasavvuruna yakıştırma gibi kimi prensipler eşliğinde sert bir normatif tavırla yargılamış olmaktadır. Bunun da temelinde çok da samimi şekilde dini savunma güdüsü bulunmaktadır. Zaten kanaatimizce söz konusu prensipler de idealist bir tarih inşa etmek için istihdam edilmiş pratik araçlardan ibarettir. Kur'an'ın tarihî kaynaklık değeri konusunda, Kur'an verilerini esas alıp ona bağlı bir siyer ya da İslam'ın ilk dönem tarihini yazma teşebbüsleri ve önerilerinde zihinlerimiz de net değildir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi söz konusu çalışmalarda Kur'an'ın kaynaklık değeri, teşri' bakışla iç içe bulunmaktadır. Kur'an nüzul kronolojisini esas alan tefsir, siyer ve hatta İslam tarihi çalışmalarının bir neo-tefsir tarzına hizmet etme konusunda birleşmiş ve aynışmış olmaları da bu yüzdendir. Son dönemde İslam tarihçilerinin çalışmalarının girişlerine bakılırsa bunların net biçimde ifade edildiği de görülür.<sup>37</sup> Elbette bu, onların yaptıkları tespitlerin bütününde hata ettikleri anlamına gelmez. Fakat yaklaşım biçiminde isabetsiz davrandıkları ve bunun olumsuz neticelerinin behemehâl görüleceği anlamına gelir. O zaman şu sonucu çıkarmak yanlış olmaz: Batılı araştırmacılar vaktinde ideolojik ve tarafgir tutumları nedeniyle eleştirilmek durumundaysa, Müslüman araştırmacılar da savunmacı ve normatif bakışa mahkûm olmak nedeniyle eleştirilmelidirler.

Gelinen nokta itibariyle modern tarihî perspektif ile normatif bakış arasında tereddütlü bir tutum içinde kalan Müslüman araştırmacının özellikle Kur'an nüzul kronolojisi konusunda daha bilinçli ve sistemli bir bakışa

<sup>37</sup> Türkiye'de son dönemde İslam tarihçilerinin yaptığı çalışmalar, farklı tonlarda da olsa, söz konusu özelliği mutlaka yansıtmaktadır. Bu çalışmalarda dini korumak, Hz. Peygamber'i iyi anlatmak ve gerçekçi tarihçilik yapmak adına samimi duygularla amaç belirlendiği gözlenmektedir. Teslim edilmelidir ki önemli katkılar da sağlanmıştır. Fakat kanaatimizce, müelliflerin kendi beyanları, Kur'an ayetlerine başvurma biçimlerinin güvenilir bir tarihi veri kaynağına müracaattan çok teşriî amaçlı olduğunu göstermektedir. Bu ise onların, tarihçiliğin gerektirdiği kaynak telakkisinin sınırlarını zorladıkları anlamına gelir. Hatta bu beyanlarda Kur'an'a yapılan vurgunun geleneksel siyer edebiyatımızdan daha önde olması da dikkat çekmektedir. Araştırmacılar özellikle Kur'an'a arz söylemini öne çıkarmışlardır. Bazı örnekler için bk. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak Mekke Yılları* (Ankara, Ankara Okulu 2008), 9 vd.; İsrail Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed* (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 7 vd.; Şaban Öz, *Kur'an'ın Peygamber'i* (İstanbul: EndülüS, 2018), 9-16; Adem Apak, *Siyer-i Nebî* (İstanbul: Ensar, 2018), 15. Söz konusu bu çalışmalarda araştırmacıların tarihçilik ile siyerlilik arasında siyerdan yana tavır belirlemiş oldukları da düşünülebilir. Kur'an'ın tarihe kaynaklığı konusunda tarihçi bilincini öne çıkaran ve hassas noktalara dikkat çeken araştırmacılar da vardır. Mesela bk. Adnan Demircan, "Kur'an'ın Nüzul Dönemi Putperest Araçları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem* 4, (2004), 53-61.



ihtiyacı olduğu muhakkaktır. Bu bakış, Batılı yaklaşım biçimlerindeki yanlış ve ideolojik çarpıtmaların tesirinden uzak kalabildiği kadar geleneksel ve modernite etkisinde gelişen bakışların siyer, tefsir ve neo-tefsir perspektifi üzerinden sergilediği normatif angajmanlardan da kurtulabilmeli, meseleyi sırf kendisi için ve tanımlayıcı bir yöntemle ele alabilmelidir.<sup>38</sup> Siyer çalışmak modern bir tarihçilik olmadığı için doğal olarak bu çalışmalarda Kur'an, bir veri alanı değil, anlatılanı doğrulayan bir otoritedir. Konu değerlendirilirken bu önemli farka dikkat etmek gerekir. Çünkü haberleri şematik biçimde sıhatinden şüphe duymadığımız Kur'an'a arz ederek doğrulama ya da yanlışlaşma, bu haberleri tarih amaçlı kritik etme anlamına gelmeyebilir. Tarihçi perspektif, Kur'an gibi otantik olan verilerin dahi içerik analizine tabi tutulmasını öngörmektedir. Siyercilik ve tarihçilik arasındaki farkın en doğrudan sonucu şudur: Tarihî bakışın aksine siyer, Kur'an anlatılarının siyasi söylem ve değerlendirmeler içermeye, galip-mağlup ilişkisine odaklanma, değerleri ikame etme adına gerçeğin belli bir yönünü özellikle vurgulayıp öne çıkarma gibi işlevsel özellikler barındırdığını dikkate almayabilir. Neticede siyer, Kur'an'a müracaat ederken onun tarihî gerçeği yansıttığı yön dışında veya ona ek bazı yönler keşfeden bir okuma biçimine başvuramaz. Kaldı ki en azından buna ihtiyacı olmadığı muhakkaktır. Dolayısıyla siyer, Kur'an'ın değer yüklü diline doğrudan katılan rivayetlerin geçerli, bunu literal biçimde ve doğrudan göstermeyen diğerlerinin ise geçersiz olduğu sonucuna normatif ve şematik biçimde varabilecektir. Bu sayede siyer edebiyatının tarihle ilgili ve fakat daha çok Kur'an'ın oluşturduğu kimliğe dair bir edebiyat olduğu, en azından ona hizmet ettiği söylenebilir. Tarihçi ise Kur'an dilinin karakteristik özelliklerini dikkate almak ve onun değer yüklü söylem ve ifadelerinin nerede devreye girdiğini tespit etmek durumundadır.<sup>39</sup> Kur'an'ın tarihî kaynaklığı ile ilgili daha açık bir husus, Kur'an nüzul kronolojisinin tespitine duyulan ihtiyaçtır. Çünkü bu yapılmadan Kur'an'ın tarihî kaynaklığından faydalanmak oldukça sınırlı kalacaktır. Siyer edebiyatı ise olayların gelişimine bağlı bir kronoloji takip etse de Kur'an kronolojisinin kendisini beklenenin aksine sorunsallaş-

<sup>38</sup> Mesela Cevâd Ali bunu açıkça ve iddialı biçimde ifade eder. Bk. *Târihu'l-'Arab fi'l-İslâm*, 6-7, 16 vd. 25 vd. 43 vd. Bununla beraber o; Kur'an'ın, tefsir ve sahih hadis birikiminin ilk dönem bilgilerimizin doğrulanmasında bir ölçüt olduğundan bahsetse de Kur'an dilinin değer yüklü ve işlevsel yapısı nedeniyle tarihî bir analizle ele alınması gerektiğinden bahsetmez. Yaptığı teorik açıklamalar dikkate alındığında onun siyer geleneğindeki alışkanlığı yansıtan teşri'i Kur'an tasavvuru ile otantik bir tarih kaynağı olmak bakımından Kur'an'ın kaynaklığı meselesi arasında bir yol tuttuğu gözlenmektedir.

<sup>39</sup> İzzet Derveze'nin de Kur'an'ın tarihe kaynaklığı meselelerinden haberdar olduğu görülür. Fakat Kur'an'ın otantik bir tarih kaynağı olma meselesinde konuya yaklaşımındaki hissi boyut, bir zihin karışıklığına işaret etmektedir. Bk. Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, 1: 14-16.

tırmamıştır. Bu yüzden anlatılarda Kur'an'a müracaatlar, olayların kronolojini belirlemeye yönelik olmayıp bizzat konulara tabidir. Kur'an'a müracaatta Kur'an kronolojisinin yönlendirici olmadığını kimi olgusal durumlar, örf ve adetler açıklanırken anlayabiliriz fakat bizzat tarihî olaylar açıklanırken de hissederiz. Siyer edebiyatında ne bu olayların tam tarihini vermek ne de ilgili ayetlerin kendi nüzul tarihine işaret etmek merkezi bir problem olarak karşımıza çıkar.<sup>40</sup> Öyleyse biz siyer kaynaklarının Kur'an kronolojisinden faydalanarak olayları tarih tenkidine tabi tutmasından daha çok bugün bizim Kur'an kronolojisini tespit edebilmemiz için katkı sağlayacak malzeme içerdiğinden söz edebiliriz. Bunun da siyer kaynaklarında Kur'an ayetlerine ve pasajlarına hangi konuda nasıl müracaat edildiğine bağlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla siyer edebiyatında da doğrudan tarihî bilgi olarak kabul edebileceğimiz ve edemeyeceğimiz örnekleri ayırt etmemiz gerekir.

## SONUÇ

Literalist modernizmle başlayan süreç, tüm İslami ilimler yerine ika-me edilmek istenen bir neo-tefsir rüzgârının etkisine girmemize neden olmuştur. Sonrasında gelişen tarihsellik söylemi de bunu sürdürmüştür. Aslında değil tefsir, siyer, fıkıh gibi İslami ilimlerde çalışmak, tarih çalışmak istediğimiz zaman bile bir teşri'î neo-tefsir rüzgârından az ya da çok etkilenmekteyiz. Bu rüzgâr, gücünü Kur'an'ın merkezî konumundan almaktadır. İslami ilimlerin müstakilliyetini iptal etmekte ve sanki bizi tek bir kanala mecbur etmektedir. Özü itibariyle bilimsel ve kültürel etkileşimin doğal ve gerekli olduğunu, bununla birlikte eski ve yeni olana dair köklü okumalarla bu etkileşimi doğru yönlendirmek gerektiğini kabul etmemiz gerekir. Özellikle tefsir, siyer ile İslam tarihi gibi disiplinlerin kavramsal farklılıkları ve kendilerine uygun yaklaşım biçimi ve yöntemlerinin gerçekte ne olduğu konusunda imal-i fikirde bulunmaya ihtiyacımız olduğu anlaşılmaktadır. Bizim önerimiz, Kur'an'ın

<sup>40</sup> Mesela Hz. Peygamber'in peygamber olduğunu anladığı bölümde ayetlere başvururken kronolojik bir hassasiyeti dikkate almaktan çok konuyu izah ettiği düşünülen ayetler bir araya getirilmiştir. Bk. İbn İshak, *Sîretu'bnî İshâk* 1: 129 vd. Yine, kronolojik bilginin sınırlı olduğu olgusal durumlardan nesî uygulamasına dair Tevbe 9/37'ye yapılan müracaat için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1: 30; Şirk inancının biçimi için Yusuf 12/106 ve En'âm 6/ 136'ya yapılan müracaatlar için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1: 57, 58. Özellikle Hz. Nuh'un kavminin putlarının isimlerinden haber veren Nuh 71/23-24 ayetleri ile müşriklerin putlarının isimlerinin aynı oluştukları analiz dikkat çekicidir. İsmailoğullarından dinlerini terk edip müşrik olanların kendi putlarını o kavmin putlarının isimleriyle isimlendirdikleri şekilde te'vil getirmiştir. Burada ayetlerin somut bilgi verdiği konusunda hiç tereddüt edilmeden bir te'vil getirilmiştir. Bunların temsilen isimlendirme olduğu bile düşünülmemiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1: 57. Mesela tarihi olaylardan Ashab-ı Uhdud olayı konusunda Burûc 85/4-8'e yapılan müracaat için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1: 25. Fil hadisesi için Fil suresinden bahsedilirken sadece Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderdikten sonra ifadesini kullanmıştır. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 1: 37, 38.

tarihe kaynaklığını anlamlı hale getirme bağlamında, Kur'an nüzul tarihinin ve Kur'an nüzul kronolojisinin sırf tarihî perspektifle ele alınmasıdır. Burada Kur'an kronolojisini tarihin bizatihi konusu yaparak, onu amaç edinerek çalışmak önerilmektedir. Kur'an kronolojisi, Kur'an nüzul tarihi çerçevesinde teknik bir araştırma sahası olarak ele alınabilir. Çalışmalarda tarihî perspektifi temiz biçimde işletmeye yardım edecek yöntemsel araçların geliştirilmesine ihtiyaç bulunduğu görülmektedir. Bununla kast ettiğimiz şey, araştırmacının bireysel tercih ve ideolojik duruşunu mümkün merteye aşacak biçimde evvela veri tespitine odaklanılmasıdır. Ayrıca verilerin değerlendirme aşamasında da buna yardım edecek kimi tedbirlerin alınması mümkündür.<sup>41</sup> Kur'an kronolojisinin, değil siyer ve tefsir için, tarihî bir konuyu aydınlatmak için bile araçsallaştırılarak tespit edilmeye çalışılması, bizim kronoloji tespitimizi peşin kabullerimizle, afaki ve sübjektif kararlarla belirlememize doğrudan yol açmaktadır. Kur'an kronoloji tarihine ilişkin elde edilen sonuçların İslam tarihi, tefsir, siyer, hadis ve fıkıh gibi İslami ilimler sahasında ve dahi İslam tarihi, tefsir tarihi, Kur'an tarihi gibi modern disiplinlerde ve çalışma alanlarında kullanılması ise çok sonraki bir aşama olarak müzakere edilmelidir. Çalışma alanlarının bu şekilde bölümlenerek birbirinden bağımsızlaştırılması, birinde geliştirilen beklenti ve ideolojik bakışın diğerine geçip tesirde bulunmasını olabildiğince azaltacaktır. Böylece ayrı çalışma kompartımanlarının sağlıklı biçimde oluşturdukları birikimler üzerinden birbirini denetlemesi mümkün olabilecektir. Yeri gelmişken belirtelim ki tarih felsefesindeki nesnellik tartışmasının kazanımlarını görmezden gelen bir öneride bulunmamaktayız. Fakat daha çok, bilimsel faaliyetlerin temelde verilerin tespiti ve taraflarca tüm sürecin denetlenmesi esasına dayandığını, ortak bir faaliyet alanında yürütüldüğünü ve asıl bu imkânların geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktayız. İslâmî ilimlere ilişkin yapılan akademik faaliyetlerin en çok buna ihtiyaç duyduğu kesindir.

<sup>41</sup> Verilerin ideolojik gerekçelerle tahrifine dair bir örnek üzerine değerlendirme için bk. Selim Türcan, "Mekkî Ayet ve Surelerin Kronolojisini Tespit Problemi: Kur'an'da er-Rahmân İsmi'nin Kullanımına İlişkin Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2016): 65-84. Ayrıca benzer bir tedbir önerisinde bulunsa da bunu özellikle Kur'an'ı doğru anlama bağlamında öne çıkaran bir örnek için bk. Özsoy, "Kur'an'ı Tarihsel Bilgi Kaynağı olarak Kullanmanın İmkân ve Sorunları", 161 vd.

## KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm (Cüz'ü 'Amme)*. Kahire: el-Cem'iyetü'l-Hayriyyetü'l-İslâmiyye, 1341.
- Ali, Cevâd. *Târîhu'l-'Arab fi'l-İslâm es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2009.
- Apak, Adem *Siyer-i Nebî*. İstanbul: Ensar, 2018.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak Mekke Yılları*. Ankara: Ankara Okulu 2008.
- el-Bağdâdî, Hatîb. *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*. Thk. Ebû Abdillâh es-Surkî ve İbrâhîm Hamdî el-Medenî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- el-Bâkîllani, el-Kâdî Ebu Bekr. *Kitabu'l-intisâr li'l-Kur 'ân*. thk. Muhammed 'Isamu'l-Kudât (Beyrut: Dâru'bni Hazm, 2001).
- Balcı, İsrâfil. *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*. Ankara: Ankara Okulu, 2014.
- Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. Çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınevi, 1994.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur'an'm Nüzul Süreci*. Çev. Yasin Demirkıran-Melâ Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Bâzergan, Mehdi. *Seyr-i Tahavvul-i Kur'ân*. b.y. Şirket Sehamî İntişâr, 1385H.
- el-Becelî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Eyyub b. Dureys. *Fedâilu'l-Kur'ân*. Thk. Urve Bedîr Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Bell, Richard. *The Qur'an: Translated with a Critical re-Arrangement of the Surahs I-II*. Edinburgh: T.&T. Clark, 1937.
- Blachère, Régis. *Le Coran: Traduction selon un essai de reclassement des sourates*. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1949, 1977.
- el-Bûtî, Muhammed Sa'îd Ramazan. *Fikhu's-Sîre*. Dimeşk: y.y., 1398/1978.
- Cuypers, Michel. *The Banquet: A Reading of The Fifth Sura of The Qur'ân*. Miami: Convivium Press, 2009.
- Çakın, Kamil. "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993): 237-261.
- Demircan, Adnan. "Kur'an'ın Nüzul Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine". *İstem* 4, (2004), 53-61.
- Derzeze, Muhammed İzzet. *ed-Düstûru'l-Kur'ânî ve's-Sünnetü'n-Nebeviyye fi Şu'ûni'l-Hayat*. b.y., el-Mektebetü'l-İslâmiyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1981.
- Derzeze, Muhammed İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2011.
- Derzeze, Muhammed İzzet. *Sîretu'r-Rasûl Sure Muktebese mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Menşûrâtü Mektebeti'l-'Arabiyye, ts.
- Derzeze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadis Tertîbu's-Suver Hasebe'n- Nuzûl*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmiyye, 1421/2000.
- ed-Dihlevî, Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm. *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*. Çev. Selmân el-

- Hüseyin en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2005.
- Ebu'l-Halîl, Şevkî. *Atlasu's-Siyeratü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1423/2003.
- Fayda, Mustafa. "Siyer ve Meğâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 319-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Halîl, İmâdüddîn. *Dirâsetün fi's-Sîre*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1425.
- el-Gazâlî, Muhammed. *Fikhu's-Sîre*. by. Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1965.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. Çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Gözeler, Esra. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012): 219-253.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an 'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak, 2003.
- Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
- İbn Hişâm, Muhammed. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Thk. Süheyl Zükâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn İshâk, Muhammed. *Siretu'bnî İshâk (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*. Thk. Süheyl Zükâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1078.
- el-İsfehânî, er-Râğib. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut Dâru'l-Kalem, 1412.
- Keleş, Reyhan. "İslam Tarihi ve Sanatları bölümünde Kur'an ve Tefsir Alanı ile İlişkili Tezler Üzerine Bir Değerlendirme". *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler İslam Dünyası ve Batı Mukayesesi I -Türkiye ve Batı-*. Ed. Bilal Gökçür ve dğr. 583-606. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018.
- Koç, M. Akif. "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi İsimli Tebliğin Müzakeresi". *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi* 29 Haziran-01 Temmuz 2012 Çorum, Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- el-Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Nagel, Tilman. "Tarihi Araştırma Konusu Olarak Kur'an". Çev. Ali Dere, *İslamî Araştırmalar* 1-2-3-4, (1996): 54-61
- en-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu: Muhammed İzzet Derveze Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Öz, Şaban. *Kur'ân'ın Peygamber'i*. İstanbul: Endülüs, 2018.
- Özsoy, Ömer. "Kur'an'ı Tarihsel Bilgi Kaynağı olarak Kullanmanın İmkân ve Sorunları". *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Kitâbiyât, 2004, 151-164.
- Paçacı, Mehmet. "Tefsir Üzerine". *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereler) ed. Ömer Kara. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.

- Paret, Rudî. *Kur'an Üzerine Makaleler*. Çev. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Polat, Selahattin. "Hadiste Metin Tenkidi I". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 113-130.
- Reşîd Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. b.y. el-Hey'etu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990.
- es-Sâlih, Subhi. *el-Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Derse'âdet, ts.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Siddikî, Mazharuddin. *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*. Çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Sülün, Murat. "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?". *Tefsir Nasıl Bir İlimdir? Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* 15-16 Mayıs, 2010). Ed. Murat Sülün. 11-37. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- es-Suyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1398/1978.
- eş-Şehrîstânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbilu'l-Ebrâr*. Nşr. Muhammed Âzerşeb. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2008.
- Türçan, Selim. "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi". *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi* (Çorum, 29 Haziran-01 Temmuz 2012), ed. Mesut Okumuş. 13-28. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Türçan, Selim. "Mekkî Ayet ve Surelerin Kronolojisini Tespit Problemi: Kur'an'da er-Rahmân İsmi'nin Kullanımına İlişkin Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2016): 65-84.
- Vâkîdî, Muhammed b. 'Amr b. *Kitâbu'l-Meğâzî*. Thk. Marsned Jones. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1404/1984.
- el-Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târihu'l Yakûbî* Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Yaman, Ahmet. "Siyer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 316-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Ya'murî, Ebû'l-Fetih Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Seyyidinnâs. *Uyûnü'l-eser fi funûni'l-meğâzî ve ş-şemâil ve s-siyer*. Thk. Muhammed el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû. Medine: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992.
- Wansbrough, John. *Qur'anic Studies*. London: Oxford University Press, 1977.
- Watt, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. Çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

**MİLLİ TARİHİN YENİDEN İNŞA SÜRECİNDE SABİTLER VE DEĞİŞKENLER:  
BAĞIMSIZLIK ÖNCESİ VE SONRASI AZERBAIJAN TARİHÇİLİĞİNDE OSMANLI İMAJI  
(TARİH DERS KİTAPLARI ÇERÇEVESİNDE)**

CONSTANTS AND VARIABLES IN THE RECONSTRUCTION PROCESS OF NATIONAL HISTORY: MUTUAL ANALYSIS OF OTTOMAN IMAGE IN PRE AND POST-INDEPENDENCE PERIOD OF AZERBAIJAN HISTORY (WITHIN THE FRAMEWORK OF HISTORY TEXTBOOKS)

**ELNURA AZİZOVA**

Doç. Dr., Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Azerbaijan Institute of Theology, Faculty of Theology, Department of Religious Studies  
Bakü, Azerbaycan

**elnuraazizova@ait.edu.az**  
<https://orcid.org/0000-0002-2505-1299>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
9 Nisan 2019	9 April 2019
Kabul Tarihi	Accepted
24 Ekim 2019	24 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.551181">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.551181</a>	

**ATIF/CITE AS**

Azizova, Elnura, "Millî Tarihin Yeniden İnşa Sürecinde Sabitler ve Değişkenler: Bağımsızlık Öncesi ve Sonrası Azerbaycan Tarihçiliğinde Osmanlı İmajı (Tarih Ders Kitapları Çerçevesinde)-Constants and Variables in the Reconstruction Process of National History: Mutual Analysis of Ottoman Image in Pre And Post-Independence Period of Azerbaijan History (Within The Framework Of History Textbooks)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019): 635-668.

**İNTİHAL/PLAGIARISM**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.  
<http://dergipark.gov.tr/hititilahiyat>  
Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



**Milli Tarihin Yeniden İnşa Sürecinde Sabitler ve Değişkenler: Bağımsızlık Öncesi ve Sonrası Azerbaycan Tarihçiliğinde Osmanlı İmajı (Tarih Ders Kitapları Çerçevesinde)**

**Constants and Variables in the Reconstruction Process of National History: Mutual Analysis of Ottoman Image in pre and post-independence Period of Azerbaijan History (within the framework of history textbooks)**

**Abstract**

Being one of the most influential areas having great influence on the development of historiography, especially in the last two centuries, national history writing has been the most effective means of creating political and cultural identity beyond recording of the vital events of the political, social and cultural life of the nations. During the last century national historiography in Azerbaijan has experienced ideologically, politically and culturally three different stages of its history: Azerbaijan Democratic Republic (1918-1920), Azerbaijan Soviet Socialist Republic (1920-1991) and Azerbaijan Republic (1991-). 71 years of Soviet and 28 years of the post-soviet period are the periodic limits of this research.

Similarly, to other nations, history of Azerbaijani Turks has been developed through the military, political, economic, social and cultural interaction with other nations. In this context, in terms of national historiography of Azerbaijan, Turkey was one of historically important figures that cannot be compared with other states. Taking into account its earlier and later stages as Seljuks and the Republic of Turkey, the Ottoman Empire took part within the history of Azerbaijan. The main purpose of this investigation is to determine the perception of the Ottomans in Azerbaijani historiography and to analyze the continuity and changes between these two periods of the national historiography. The relevant data from the history textbooks which were, and still are standard and compulsory by the Ministry of Education in schools of Azerbaijan in both the soviet and post-soviet periods will be evaluated qualitatively by applying content analysis method.

Key Words: Turkish history, National Historiography, History Textbooks, Ottomans, Turkey, Azerbaijan.

**Summary**

During the Soviet period, the Ottoman Empire was introduced as “occupying state” for Azerbaijan according to the policy of Soviet historiography.



This image of the Ottomans has changed throughout the rereading process of the history after Azerbaijan gained its independency and the approaches that led to significant changes in the Ottoman perception were put forward.

In the Soviet period history textbooks, the Ottoman Empire is mentioned as a foreigner who occupied the territory of Azerbaijan. The Ottomans, who occupied large lands in Europe, Asia and Africa, is the most fearful dream of Azerbaijan in the region, especially during the 16-17th centuries. The Ottoman-Safavids relations, which worsened in the Battle of Chaldiran, provided a good excuse for the occupation, and the Ottomans carried out invasion marches on the territory of Azerbaijan. During these marches the Ottomans murdered and enslaved tens of thousands of people, oppressed and persecuted Shiites and Christians, bankrupted the people because of heavy taxes, took to Turkey many scholars and craftsmen. As a result, the Ottomans became the most damaging state from which Azerbaijan suffered in political, economic and cultural terms.

Although the Ottoman image in the history textbooks of the post-independence period overlaps with the Soviet period in some respects, it is often attempted to create a more moderate Ottoman perception throughout different approaches. The Ottoman-Safavid relations remain one of the most sensitive subjects of national historiography. The main reason of the Ottomans opposition against the Safavids is shown as excessive sectarian bigotry. The political intervention of medieval western diplomacy is also underlined in this dispute between the two major Turkish states. Thus, unlike in Soviet period historiography, the Ottomans are relieved of being unilaterally guilty of the event, and it is claimed that the real “other” is medieval western diplomacy, which seeks to prevent the development of the two Turkish-Muslim empires and exploits the sectarian difference. The Ottoman marches to Azerbaijan between the 16-18th centuries are seen as occupation in the historiography of the post-independence period, but it is emphasized that humanitarian behavior was applied in the tax policy against the Azerbaijani people by giving sources from the Ottoman registers. It is also emphasized that the Janissaries, with whom the Ottoman state could not cope, oppressed the people in different ways.

The perception of Turkey for the last century both in the Soviet and post-Soviet period textbooks is also important in terms of reflecting on the current image of Turkey. According to the Soviet period textbooks, similar to the Germany's policy on the Caucasus during the World War II, the Republic

of Turkey also was continuing its occupation policy against Azerbaijan. It is also implied that, this policy of the Republic of Turkey was similar to the mission of its predecessor, the Ottoman Empire, which reoccupied Azerbaijan during the World War I. In addition, it is underlined that the Republic of Turkey conducted its policy under the influence of the West, especially the United States, after it became a member of the NATO.

On the contrary, the Ottomans is mentioned as “the brother Ottoman State” in post-independence period textbooks and its important services during the establishment period of the Caucasus Army of the Azerbaijan Democratic Republic in 1918 is emphasized. Both the facts that the Ottoman Empire was the first to recognize the Azerbaijan Democratic Republic and the Republic of Turkey was the first to recognize the Azerbaijan Republic in 1991, are presented to highlight the role of Turkey as the first ally of Azerbaijan in the region. Turkey also is presented as the closest supporter of Azerbaijan in the region about its most important national cases such as the regaining of Karabakh and solving the Armenian issue. Beyond its current powerful position in international politics, as well as its emerging economy which makes Turkey the first ally to Azerbaijan among neighboring countries, it is brother country to Azerbaijan in accordance with “one nation two states” statement.

In conclusion, although many approaches in Azerbaijan historiography about the Ottoman perception have been radically changed, some of them have been continued in the main subjects of national historiography such as the territorial integrity and defense of the homeland. One of the major deficiencies of the historiography of both periods reflected in the textbooks is that it provides insignificant information on cultural interaction between Azerbaijan and Turkey. This problem, which is a natural consequence of the fact that national historiography is still explained through more political-military history issues, is in fact an obstacle for the whole picture to be seen in bilateral relations.

## Öz

Tarih yazıcılığının gelişimini önemli ölçüde etkileyen alanlardan biri olarak milli tarih yazıcılığı ulusların siyasal, sosyal ve kültürel hayatının önemli olaylarının kayda alınmasının ötesinde, özellikle son iki yüzyılda siyasal varoluşun ve kültürel kimlik oluşturmanın en etkin aracı olmuştur. Azerbaycan'da milli tarih yazıcılığı son yüzyılda ideolojik, politik ve kültürel değerleri birbirinden farklı Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti (1918-1920), Azerbaycan Sovyet Sosyalist Respublikası (1920-1991) ve Azerbaycan

Respublikası (1991- ) dönemlerini yaşamıştır. Azerbaycan'ın 71 senelik Sovyet ve 28 yıllık bağımsızlık dönemi araştırmanın dönemsel sınırlarını oluşturacaktır.

Bütün uluslar gibi Azerbaycan Türklerinin de tarihi diğer uluslarla askeri, politik, ekonomik, sosyal ve kültürel etkileşime bağlı olarak gelişmiştir. Bu bağlamda Azerbaycan'ın milli tarih yazıcılığı açısından Türkiye, diğer devletlerle kıyaslanamayacak kadar önemli tarihi figür olmuştur. Selçuklu ve Türkiye Cumhuriyeti gibi öncesi ve sonrası da önem arz etmekle birlikte, Osmanlı döneminde Türkiye, Azerbaycan tarihinin bizzat içinde rol almıştır. Araştırmanın başlıca amacı Azerbaycan tarihçiliğinde Osmanlı imajının tespit edilerek milli tarih yazıcılığında dönemlerarası süreklilik ve değişikliğin karşılıklı analiz edilmesidir. Gerek Sovyet, gerekse bağımsızlık dönemi Azerbaycan'da okullarda Eğitim Bakanlığı'nca tek tip ve zorunlu olarak okutulan tarih ders kitaplarından ilgili veriler, içerik analizi metodu uygulanarak niteliksel yöntemle değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk Tarihi, Milli Tarih Yazıcılığı, Tarih Ders Kitapları, Osmanlı, Türkiye, Azerbaycan.

## GİRİŞ

Tarih, en basit şekliyle tarif edildiği gibi yazılı vesikalara dayanarak insanlığın geçmişinin öğrenilmesinden ibaret geçmişe dönük bir branş değil, özellikle siyasetle ilgili olarak ileriye yönelik aktif tarafı bulunan bir bilim dalıdır. Tarih ve siyaset arasındaki ilişki toplum ve yönetim ilişkisinin tarihi kadar eskidir. Bu sebeple tarih, modern akademik disiplinlerin siyasete en yakın ve yatkın branşı konumundadır. Bu, tarihin bir ulusun yalnız geçmişle ilgili olaylarının aktarımı ve yorumlanması değil, aynı zamanda onun milli kimliği, halihazırdaki iç ve dış siyasetiyle de doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu açıdan ulusların kolektif hafızasının oluşturulmasının en önemli aracı olarak görülen tarih, aynı zamanda iktidar tarafından toplumun yönlendirilmesi için kullanılan ciddi bir vasıta. Milli kimlik algısı başta olmak üzere, güncel dış politikayı belirleyen tarihî "öteki" veya düşman, stratejik müttefik veya dost algılarının oluşturulması ve canlı tutulmasına yönelik olarak da milli tarih yazıcılığı sürekli aktüalitesini korumakta, yeniden okunmakta ve yazılmaktadır.

Çokuluslu imparatorlukların çöküşünün ardından milli devletlerin ortaya çıkmasına bağlı olarak tarih ve milli kimlik arasındaki ilişkiler yeni dönemine girmiş, tarih yazıcılığının önemli bir branşı olarak milli tarih yazıcılığı gelişmiştir. Modern anlamda milli devletlerin ortaya çıkışına paralel olarak

Avrupa'da başlamış milli tarih yazıcılığı, yaklaşık iki asırlık bir süre boyunca dünyanın siyasi haritasındaki sürekli değişime paralel olarak yeniden yazılmış, tekrar şekillenmiştir.<sup>1</sup>

Doğu Avrupa tarihi uzmanı Serhii Ploky'nin *The Last Empire: The Final Days of the Soviet Union* eserinde isimlendirdiği gibi "Son İmparatorluk" olan SSCB'nin dağılmasının ardından milli tarih, pekçok ulus için yeniden yazılmıştır. Özellikle XX. yüzyılın başlarında Rusya İmparatorluğu'nun çöküşüyle kısa süreliğine kazanmış oldukları bağımsızlık döneminde oluşturmaya çalıştıkları milli tarih yazıcılığını yeniden inşa etme sürecine giren Post-sovyet uluslarından biri de Azerbaycan'dır. Azerbaycan'ın milli tarih yazıcılığının karşılaştığı en önemli sorun Sovyet dönemi resmî tarihçiliğini, alternatif olmadan miras almasıdır. SSCB'nin resmî tarih yazıcılığı olarak alınan bu miras, genel anlamda toplumsal sınıflar ve ekonomik nedenler üzerine kurulu Marksist tarih yazımının ana özelliklerini taşımaktadır. Buna rağmen, Birlik ülkelerinin kendi milli tarih yazıcılığını etkileyen önemli bir süreç olarak SSCB'nin resmî tarihi son şekline, 1930'lu yılların başından 1953 yılındaki vefatına kadar İ. Stalin'in önemli çabalarının sonucu ulaşılmıştır.<sup>2</sup>

Sovyetler'in resmî tarih yazıcılığı açısından önemli görülen bu süreçte Birliğin Rus olmayan milletlerinin tarihi de neredeyse tamamen yeniden kurgulanmıştır. *The Great Friendship: The Historians on the Non-Russian Nationalities* isimli eserinde Lowell R. Tillet Sovyet tarihçiliğinin Rusya'yla Birliğe dahil olan diğer halklar arasında propağandasını yaptığı tarih konularının başlıcalarını sıralamaktadır:<sup>3</sup>

1. "Büyük Rus halkı" mitinin geliştirilmesi: Rus halkının doğal yeteneklerine bağlı olarak tabii lider ve "ağabey" üstünlüğüne sahip olarak gösterilmesi
2. Rusya Çarlığı/İmparatorluğu'nun "kurtarılması": Rus halkının imajına uygun olarak yeniden onarılması. Rusya

<sup>1</sup> Antony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation* (New York: Oxford University Press, 1999), 163-165.

<sup>2</sup> Vladimir Solonary, "Creating a "People": A Case Study in Post-Soviet History-Writing", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 4/2 (2003): 411-438; Harun Yılmaz, *National Identities in Soviet Historiography: The Rise of Nations Under Stalin* (New York: Routledge, 2015), 6-8.

<sup>3</sup> Lowell R. Tillet, *The Great Friendship: The Historians on the Non-Russian Nationalities* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1969), 4-7.

İmparatorluğu'nun "iyi" veya "iki kötünden daha az kötü" olarak gösterilmesi

3. Gayri-rus halkların yetersizliği: Onların kendi bağımsız devletlerini yaratma iktidarında olmaması
4. Ruslarla gayri-rus halklar arasında herhangi bir tarihî düşmanlığın olmadığı. Gayri-rus halklar arasında çıkarılan etnik propağanda, yani Rusya aleyhine tahrikler aslında yalnız büyük kardeş Rusya'yla birleşme arzusunda olan halkın isteği dışındaydı.
5. Gayri-rus halkların toprakları işgal olunmamış, kendi arzularıyla Rusya İmparatorluğu'na veya Sovyetler Birliği'ne birleşmiş veya yeniden birleştirilme yoluyla katılmışlar.
6. Son olarak Rusya'nın gayri-rus halklara "mission civilisatrice" taşıması: Gayri-rus halklar yalnız Rusya'ya birleşmeleri sonucu medeniyet bakımından geri kalmışlık durumundan kurtulabilmişler.

Sovyet dönemi resmî tarihçiliğin bu özellikler üzerine kurgulandığı gerçeğinden hareketle Post-sovyet halklar özellikle milli kimlik, kültürel aidiyet, tarihi hafıza, siyasi "öteki" vs. konularda kendi milli tarihlerini yeniden inşa sürecinde son çeyrek asırda önemli yol katetmişler.<sup>4</sup> Milli tarihin yeniden inşa sürecinde en önemli etkenlerden biri, bir ulusun tarihî sınırlarını oluşturan devletleri tarihî dost, düşman, stratejik müttefik veya kültürel mirasın varisleri gibi çeşitli konumlara yerleştirme meselesidir. Bu anlamda Azerbaycan'ın da karşılıklı siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkiler üzerine kendi tarihini inşa etmiş önemli bir tarihî figür olarak Osmanlı'yla ilişkilerini Sovyet ve Post-sovyet dönemi tarihçiliğinde hangi temeller ve değerler üzerine kurulduğunun araştırılması milli tarih yazıcılığındaki değişim ve sürekliliğin tespiti bakımından önem arz etmektedir.

Konunun araştırılması için okul ders kitaplarının seçilmesindeki amaç, bireylerde kolektif hafıza ve milli kimliğin inşası gibi milli tarihin önemli konularının okul tarih eğitimi aracılığıyla temin edilmesi gerçeğidir.

<sup>4</sup> Bu konuda Ukrayna örneği için bkn. Taras Kuzio, "National Identity and History Writing in Ukraine", *National Papers*, 34/4 (2006): 407-427; aynı yazarın Ukrayna, Beyaz Rusya, Moldova ve Kazakistan üzerinden post-sovet bölgelerde tarih, hafıza ve kimlik inşasını konu alan yazısı için bkn. Taras Kuzio, "History, Memory and Nation Building in the Post-Soviet Colonial Space", *Nationalities Papers*, 30/2 (2002): 241-265; Sovyet dönemi Azerbaycan, Ukrayna ve Kazakistan tarih yazıcılığının eleştirisi için bkn. Yılmaz, *National Identities*, 19-20.

Bağımsızlık döneminde Azerbaycan'da tarihin yeniden yazılması sürecinde konuyla ilgili bazı araştırmalar yapılmıştır. Bununla birlikte, son 9 senede geleneksel eğitim programından Milli Kurrikulum'a geçmesi dolayısıyla, mevcut şartlarda yazım süreci gelişen ve değişen milli tarih yazımındaki en son resmî yaklaşımların da nabzının tarih ders kitaplarında atması gerçeği, ders kitaplarının seçilmesi için ikinci önemli nedendir. Bu açıdan Azerbaycan'ın tarih ders kitapları yalnız geçmişî yeniden okumakla kalmamakta, aynı zamanda güncel dış politikayı da belirleyen yaklaşımı yansıtmaktadır.

Araştırmanın başlıca kaynaklarını Sovyet ve Post-Sovyet tarih ders kitapları oluşturmaktadır. Sovyet dönemi ders kitapları olarak 7.-10. sınıflar için *Azerbaycan tarihi*, 6.-10. Sınıflar için *KadimTarih*, *Orta ÇağlarTarihi*, *Yeni Tarih* ve *En Yeni Tarih* ders kitapları incelenmiştir. Bağımsızlık dönemi ders kitapları kapsamında 5.-9. Sınıflar için *Azerbaycan tarihi*, 6.-9. sınıflar için *Umumi Tarih* ders kitapları araştırılmıştır.

Tarih ders kitaplarındaki yaklaşım dönemine göre kendi bütünlüğü içinde değerlendirilmiş, bazan aynı ders kitabının farklı baskılarındaki önemli değişikliğin vurgulanması amacıyla bir kitabın birden fazla baskısından yararlanılmıştır. Milli tarih yazımındaki değişim ve sürekliliği tespit amacıyla ders kitapları kullanılan dil, seçilmiş konular, tarihi belge kısmında verilen referanslar, öne çıkarılan kimlik, belirlenmiş "öteki", hakkında bahsedilen devletin siyasi ilişkilerinin meşruiyet temeli, Azerbaycan'ı yönetim şekli, kültürel etkisi vs. gibi konuları Sovyet ve Post-sovyet dönemleri üzerinden karşılıklı analizi yapılarak değerlendirilmiştir.

Osmanlı imajıyla ilgili tablonun tamamının gözükmesi açısından tarihî süreklilik içerisinde Osmanlı'nın selef ve haleflerine de yer verilmiş, bu açıdan konu dört aşamalı olarak ele alınmıştır. İlk aşamada Azerbaycan tarih yazıcılığında genel olarak "Türklerin" ilk defa takdim ediliş şekli "İlk intiba" başlığında değerlendirilmiştir. İlişkilerin politik zeminde gelişiminin analizinin yapıldığı "Yönetim yargılanıyor" isimli ikinci kısımda Osmanlı'nın Azerbaycan'la siyasi ilişkilerinin üzerinde kurulduğu meşruiyet zemini, bölgeyi ele geçirmenin ardından yönetim şekli, halkla kurulan ilişkiler üzerinde durulmuş, dönemler arasında mevcut farklılıklar tespit edilmiştir. "Kültür konuşuyor" isimli üçüncü kısımda siyasi tarih dışında çereyan eden etkileri bakımından Osmanlı'nın algılanmasındaki farklılık vurgulanmıştır. "Tarih tekerrür ediyor" isimli dördüncü kısımda yaklaşık son bir asırlık dönemin, Osmanlı'nın son dönemi ve tarihî mirasçısı olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin nasıl algılandığı ve bu algıdaki değişimin dış politikaya yansması konusu

üzerinde durulmuştur. Sonuç kısmında araştırmada varılan sonuçların genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır.

Sovyet ve bağımsızlık dönemi Azerbaycan tarih ders kitaplarında genelde Türk veya Osmanlı imajının karşılıklı olarak araştırıldığı özel bir araştırma bulunmamakla birlikte, konuya kısmen değinen akademik çalışmalar kaleme alınmıştır. Refik Turan'ın Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2009 yılında savunduğu ve 2015 yılında Atatürk Araştırma Merkezi tarafından yayınlanmış *Azerbaycan'da İlk ve Ortaöğretimde Tarih Öğretimi ve Tarih Ders Kitapları (Sovyet Döneminden Bağımsız Azerbaycan Cumhuriyeti'ne)* isimli doktora tezi bu çalışmalara örnek gösterilebilir.<sup>5</sup> Eserde gerek Sovyet, gerekse bağımsızlık dönemi Azerbaycan tarih ders kitapları incelediği gibi, Türk tarihiyle ilgili konular da özel başlıklarda değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, yazarın 2005 yılına kadar yayınlanmış ders kitaplarından yararlanmış olması, geçen yaklaşık 14 senelik sürede yayınlanmış ders kitaplarında Osmanlı imajına yönelik algı geliştirilme sürecinin tam olarak yansımaya engel oluşturmaktadır. Aynı yazarın "Azerbaycan Lise Tarih Ders Kitaplarında Türk İmajı" isimli çalışmasında da genel anlamda Türk imajı konusu üzerinde durulmaktadır.<sup>6</sup> Salim Gökçen ve Meriç Aybar'ın kaleme aldığı "Azerbaycan ve Türkiye Cumhuriyeti 9. ve 10. Sınıflar Tarih Ders Kitaplarında Yer Alan Osmanlı Tarihi Konularının Karşılaştırmalı Tarih Anlayışı Açısından İncelenmesi" isimli makalede Osmanlı imajına yönelik bilgiler, gerek araştırmacının kaynakları, gerekse kapsadığı dönem itibarıyla sınırlıdır.<sup>7</sup> Bir diğer benzer çalışma olarak İ. Caner Türk, Selçuk Ilgaz ve Ali Sinan Bilgili tarafından yazılmış "Azerbaycan Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı İmgesi" isimli makalede de, Osmanlı imajının değişim sürecinin anlaşılabilmesi için kullanılan kaynaklar ve dönem bakımından karşılıklı analiz yapmaya yeterli olmadığı söylenebilir.<sup>8</sup>

## 1. İLK İNTİBA - TÜRKLER

Gerek Sovyet, gerekse bağımsızlık dönemi Azerbaycan tarih ders kitaplarında Osmanlı imajının oluşumu, genellikle Türkler, özelde ise selefleri

<sup>5</sup> Refik Turan, *Azerbaycan'da İlk ve Ortaöğretimde Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları (Sovyet Azerbaycanı'ndan Azerbaycan Cumhuriyeti'ne)* (Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2015).

<sup>6</sup> Refik Turan, "Azerbaycan Lise Tarih Ders Kitaplarında Türk İmajı", *Dünyada Türk İmajı: Tarih Ders Kitaplarındaki Durum*, nşr. Ahmet Şimşek (Ankara: Pegem Akademi, 2018): 75-90.

<sup>7</sup> Salim Gökçen – Meriç Aybar, "Azerbaycan ve Türkiye Cumhuriyeti 9. ve 10. Sınıflar Tarih Ders Kitaplarında Yer Alan Osmanlı Tarihi Konularının Karşılaştırmalı Tarih Anlayışı Açısından İncelenmesi", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 6/17 (Yaz 2017): 267-278.

<sup>8</sup> Caner Türk, Selçuk Ilgaz ve Ali Sinan Bilgili, "Azerbaycan Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı İmgesi", *Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9 (2004): 429-444.

olarak algılanan Selçuklu Devleti üzerinden kurulmuştur. Bağımsızlık dönemi tarih ders kitaplarından farklı olarak Sovyet dönemi tarih yazarlığında Türk algısı Azerbaycan halkının etnogenezinde çok daha sonraki dönemlere, özellikle bölgeye Selçuk akınlarından sonraki döneme denk getirilmektedir. Bununla birlikte, Sovyet dönemi Azerbaycan tarih ders kitaplarında ileride Selçuklu ve Osmanlı'yla özdeşleştirilecek olan Türklerin Azerbaycan halkıyla ilk karşılaşmasından, VI. yüzyılın ikinci yarısında Hazarların Kafkasya'ya yürüyüşüyle ilgili olarak bahsedilmiştir. Sovyet dönemi 10 yıllık okul eğitiminde Azerbaycan tarihinin okutulduğu ilk sınıf olan *Azerbaycan Tarihi- 7* ders kitabında konuyla ilgili anlatıma göre "T ü r k l e r" (vurgu orijinal) Hazarlarla birlikte Kafkasya üzerine saldırarak bölgeyi ve halkı yağmalamış, ilk saldırıları Sasaniler tarafından geri püskürtülmüştür. Sasani ve Bizans arasındaki muharebelerin yeniden alevlenmesi sırasında Hazarlarla birlikte Türkler bu kez Bizans desteğiyle tekrar bölgeye saldırmışlar.<sup>9</sup> Yaklaşık 13-14 yaşlı 7. sınıf öğrencisinde ilk defa Türkler imajının oluşturulması sırasında anonim bir Alban kronik yazarının ifadeleriyle Türk-Hazar ordularının Derbend'i ele geçirmesi anlatılmaktadır:

*"Halk, üzerine gelen destenin dehşetli tehlike yarattığını gördükte korkuya kapıldı. Güçlü keskin nişancılar gözüktüğünde halkın endişesi daha da arttı, bu nişancılar dolu gibi onların üzerine dökülerek aç kurt gibi saldırmakta, onları şehrin sokak ve meydanlarında doğramaktaydılar. Onların gözünde ne güzel ve genç kadınlara, ne de erkeklere merhamet yoktu, hatta yararsız, zararsız, fiziksel özürlü ve yaşlıları da rahat bırakmıyorlar, doğranmış analarını kucaklayan çocukları gördükte bile kalplerinde merhamet doğmuyordu..."<sup>10</sup>*

Azerbaycan halkının Türklerle ilk karşılaşmasına dair Sovyet dönemi tarih ders kitaplarındaki bu yaklaşımın yerini, bağımsızlık sonrası ders kitaplarında Azerbaycan'ın Türksoylu halkların en eski vatanlarından biri olarak gösterilmesi yaklaşımı almış, böylece ileride Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nin değerlendirilmesinde en önemli etken olarak görülecek Türk-Müslüman birliği konusunun arka planı hazırlanmıştır. Bu anlamda bağımsızlık dönemi Azerbaycan tarihi artık bir Türk tarihi olarak yazılmaktadır.

Türklerle ilgili ilk imajı oluşturan Hazar-Türk ordularıyla ilgili yukarıdaki giriş amaçlı anlatım bir tarafa bırakılırsa, Sovyet dönemi *Azerbaycan Tarihi* ders kitaplarında Osmanlı algısının oluşmasında önemli dönem olarak görülen Selçuklu dönemiyle ilgili anlatım büyük önem arz etmektedir.

<sup>9</sup> Aliövsat Guliyev: *Azerbaycan Tarihi - 7-8* (Bakü: Maarif, 1978), 26.

<sup>10</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi - 7-8* (1978), 29.



Sovyet dönemi Azerbaycan'da Azerbaycan tarihiyle ilgili ilk defa yayınlanmış müfredat, yardımcı ders kitabı ve ders kitabında Selçuklularla ilgili belirleyici özellik onların "işgalci" olması yönündedir. Örneğin, Selçuklular konusu ilk defa genel Dünya Tarihi dersinden bağımsız olarak okutulmaya başlayan *Azerbaycan Tarihi* ders kitabı için hazırlanmış müfredatta "*Selçukilerin işgalleri: Selçukilerin Azerbaycan'ı işgal etmesi ve onlara karşı mücadele*"<sup>11</sup> başlığında ele alındığı gibi, *Azerbaycan Tarihi* ders kitabı yayınlanuncaya kadar geçici süre için hazırlanmış *Azerbaycan Tarihi – Orta Mekteb İçin Ders Vesaiti* isimli yardımcı ders kitabında da "*Selçuklular aleyhine mücadele*" isimli başlıkta<sup>12</sup> anlatılmaktadır. Azerbaycan'da okullar için ilk defa yayınlanmış müstakil *Azerbaycan Tarihi* ders kitabında da Selçuklular konusu "*Selçukilerin Azerbaycan'a saldırısı*"<sup>13</sup> isimli başlıkta ele alınmaktadır. Sovyet döneminde *Azerbaycan Tarihi* ders kitabının ilk baskısında geçen "*Selçukilerin Azerbaycan'a saldırısı*" başlığının sonraki baskılarda "*Selçukilerin baskını ve onların zulmü*" şeklinde geliştirilmesiyle Selçuklu özelinde Türklerle ilgili yaratılmış işgalci imajının zalim özelliğiyle pekiştirilmesi önemli bir detay olarak görülebilir.<sup>14</sup>

Bağımsızlık dönemi tarih ders kitaplarında Selçuklu algısı Osmanlı imajının oluşum sürecinin tamamını etkileyecek şekilde olumludur. Selçuklulardan, Sovyet döneminde olduğu gibi, bölgeyi işgal eden yabancılar olarak değil, Azerbaycan-Türkiye Türklerinin ortak ataları olan "*Oğuz Devleti'nin devamcıları*" şeklinde bahsedilmekle ortak orijin geldiği vurgulanmaktadır. Aynı şekilde Selçuklular Azerbaycan "*Atabeylerinin selefi*" olarak isimlendirilmekle daha yakın geçmişte Azerbaycan devlet geleneği içerisine yerleştirilerek içselleştirilmektedir.<sup>15</sup> Farklı yıllarda iki farklı yazar kadrosunun katılımıyla hazırlanmış 7. ve 8. sınıf *Azerbaycan Tarihi* ders kitaplarında Selçuklularla ilgili konular "*Azerbaycan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Terkibinde*"<sup>16</sup> ve "*Oğuz-Selçuk Akınları ve Azerbaycan*"<sup>17</sup> isimli başlıklarda bahsedilmesi önemli bir algı değişimidir. Çünkü, 7. sınıf ders kitabındaki "*Azerbaycan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Terkibinde*" başlığı, Sovyet dönemi ders kitaplarında müstakil devlet olarak ele alınmayıp, Hilafet'le ilgili kendisinden

<sup>11</sup> Şamil Memmedbeyli, *Azerbaycan Tarihi tedrisinin bazı meseleleri (metodik vesait)* (Bakü: y.y., 1960), 16.

<sup>12</sup> İsmayıl Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi – Orta Mektebler İçin Ders Vesaiti* (Bakü: Kızıl Şerg, 1960), 27.

<sup>13</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi - 7-8* (1964), 38.

<sup>14</sup> Bk. Guliyev, *Azerbaycan Tarihi - 7-8* (1964), 37. Krş. Guliyev, *Azerbaycan Tarihi - 7-8* (1978), 39.

<sup>15</sup> Yagub Mahmudlu v.dğr., *Ümumi Tarih 7* (Bakü: Azpoligraf, 2014), 33-34.

<sup>16</sup> Yagub Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi - 7* (Bakü: Tehsil, 2014), 5-12.

<sup>17</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi - 7*, 55-64.

bahsedilen askerî bir sülale olarak Selçuklular'ın yerine, tarihte hak ettiği Büyük Selçuklu adının teslim edildiğini göstermektedir. 8. sınıf ders kitabındaki "Oğuz-Selçuk Akınları ve Azerbaycan" isimli başlık ise Azerbaycan'ın milli tarih yazıcılığını üzerine inşa ettiği Türk kimliği bağlamında Oğuz Türk kimliği ile üst kimlikte birleştirdiğini gösterir. Sonuncu yaklaşıma paralel olarak geçen "*Türk'ün Türk'e kucak açması*"<sup>18</sup> isimli alt başlık, Selçuklu özelinde Azerbaycan ders kitaplarında konuyla ilgili kullanılmış önemli ifadelerden biri olarak görülebilir.<sup>19</sup> Ayrıca, Selçuklu Türkleri Bizans İmparatorluğu'nun Güney Kafkasya'da güçlenme siyasetini ve bu Hristiyan devlete güvenerek Azerbaycan'ın batı topraklarını ele geçirmeye çalışan Ermeni ve Gürcü feodallarının "gasıpcı" planlarını da bozmuştur.<sup>20</sup>

## 2. YÖNETİM YARGILANIYOR

Sovyet dönemi ders kitaplarında Osmanlı'yla ilgili ilk imaj Balkan ülkeleri bağlamında ortaya konmakta ve Osmanlı, "*Balkan yarımadası halklarının korkulu bir düşmanı*" olarak takdim edilmektedir. "*Bizans Sırbistan ve Bulgaristan'la yaptığı muharebelerde Türklerden askeri yardım istemiş, bununla da kendi kabrini kazmıştır*", böylece Türkler artık "*saldırıdan istilaya geçmiş*", Bulgaristan'ı, "*Sırp halkına dehşetli bir felaket etkisi yapan*" 1389 yılı Kosova Muharebesi'yle Sırbistan'ı ele geçirmiştir. "*Uzun süredir Konstantinopol'u ele geçirmeye çalışan Türkler*", "*hırslı ve merhametsiz*" olmasının yanı sıra Avrupa'nın "*en güçlü ağır silahlarına sahip olan*" Sultan II Mehmet'in büyük uğraşının ardından şehri ele geçirebilmişler. Sultan "*kendi ordusuna üç gün şehri yağmalama izni vermiş, şehrin savunmacılarının tamamına yakını katledilmiş, halkın yaklaşık 60 bini köle olarak satılmıştır*". Sonuçta, "*Avrupa'nın başı üzerini Türkler tarafından istila olunmak gibi korkunç bir tehlike almıştır*."<sup>21</sup>

"*Osmanlı İmparatorluğu'nun ortaya çıkması*" isimli başlıkta Osmanlı üç kıtada yayılmış geniş bir devlet olarak ele alınmış, "*Türklerin Balkan Yarımadası'nın istilasıyla yetinmediği*" ve Osmanlı'nın önce Kırım'ı ele geçirdiği, ardından "*bölgede yaşayan Tatarların yardımıyla Ukrayna, Polonya ve Rus topraklarına viranedici saldırılar düzenlediği*", Asya'da Mezopotamya, Ermenistan, Gürcüstan, Suriye ve Arabistan'ı, Afrika'da Mısır'ı, Kuzey Afrika'nın neredeyse

<sup>18</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 7, 58.

<sup>19</sup> Yagub Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 8 (Bakü: Tehsil, 2015), 5.

<sup>20</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 7, 58; a.mlf., *Azerbaycan Tarihi* - 8, 8-9; a.mlf., *Ümumi tarih* 7, 33-34.

<sup>21</sup> Yekaterina Akibalova –Grigorii Donskoy, *Orta Asırlar Tarihi* (Bakü: Azerbaycan Devlet Tedris-Pedagoji Edebiyatı Neşriyatı, 1963), 155-158.

tamamını işgal ettiği anlatılmıştır. Böylece üç kıtada geniş bir araziye yayılmış büyük bir Osmanlı İmparatorluğunun yaradıldığı bildirilmiştir.<sup>22</sup>

Geniş arazilerine rağmen Osmanlı despot bir sultanın yönettiği monarşi olarak tasvir edilir. “*Sultanın hakimiyeti*” isimli alt başlıkta tasvir olunduğuna göre Osmanlı hükümdarları yönetim, yargı ve icra mekanizminin tamamını elinde bulunduran birer despottur. Sultan Süleyman’ın dilinden “bizim atlarımız gece gündüz eyerli, kılıçlarımız ise belimizdedir” ifadesiyle desteklenen “muharebe ve soygunculuğun başlıca zenginlik kaynağı olduğu Türk feodallerine” güçlü bir başçı gerektiği, sultanın sınırsız yetkilere sahip olduğu, en yüksek görevdeki memurları bile idam ettire bildiği, hatta “*haşin hükümdarın kendisinden hoşlanmadığı bakanına çoğu zaman ipek kaytan gönderdiği, bununla da bakanın kendisini asması gerektiği*” nin altı çizilmiştir. Ayrıca, Sultanın yetkisi, din alimleri tarafından da onaylanmakta ve kendisi halka “*Allahın yer yüzündeki gölgesi*” olarak takdim edilmekteydi. “*Konstantinopol’u istila eden II. Mehmet’in kılıç ve dinin bir birinden ayrılmaz olduğuna*” dair sözlerine yer verilerek Osmanlı’nın işgalleri dini görüntü altında yürüttüğü vurgulanmıştır.<sup>23</sup>

Dönemin ders kitaplarında Osmanlı Devleti’nin Avrupa’nın sayı itibarile en büyük ordusuna, en güçlü ağır silahlarına ve en büyük deniz donanmasına sahip olduğu teslim edilerek Osmanlı’nın askerî gücü itibarile XV.-XVI. yüzyıllarda Batı için önemli bir tehlike olduğu vurgulanmıştır. Sultan’ın Akdeniz’de kürekli kayıklardan ve yelkenli gemilerden ibaret büyük bir donanması olduğu ve bunun yalnız askerî amaçla değil, Avrupalı tacirlerin gemilerine saldırarak yağmalamak ve tahri etmek için de kullanıldığı bildirilerek Osmanlı hakkında deniz korsanı imajı ön plana çıkarılmıştır.<sup>24</sup> Ayrıca Sultan ordusunda büyük süvari desteleri dışında, Sultan’a sadık olup “*muharebede son derece gaddar ve merhametsiz*” olan yeniçeriler de dikkatten uzak tutulmamıştır.<sup>25</sup>

Sovyet dönemi genel tarih ders kitaplarında Osmanlı Devleti’nin yönetim yaklaşımı tebaanın iki farklı kategorisi üzerinden ele alınmaktadır.

<sup>22</sup> Akibalova – Donskoy, *Orta Asırlar Tarihi*, 158-160. Sovyet dönemi tarihçiliğinde Osmanlı algısının Sovyetler öncesi (Rusya Çarlığı) ve sonrası (Rusya Federasyonu) dönemlerinde de benzer şekilde ele alındığına dair karşılaştırmalı olarak bkn. Venera Başaran, “Çarlık Dönemi Rus Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı İmgesi”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (Trakya 2012): 201-221; Ahmet Şimşek – Nigar-Meherremova Cengiz, “Rusya Tarih Ders Kitaplarında Türk-Osmanlı İmgesi”, *Turkish History Educational Journal*, 4/2 (İstanbul 2015): 231 vd.

<sup>23</sup> Akibalova – Donskoy, *Orta Asırlar Tarihi*, 160.

<sup>24</sup> Akibalova – Donskoy, *Orta Asırlar Tarihi*, 159.

<sup>25</sup> Akibalova – Donskoy, *Orta Asırlar Tarihi*, 160

İlk olarak Osmanlı'nın "sürü" anlamında "reaya" adlandırdığı kendi tebaası, ikinci olarak istilalar zamanı itat altına alınmış halklar. Osmanlı'nın kendi reayasının toprak ve sudan yararlanmak için ödenen ağır vergiler başta olmakla 80'e yakın vergi çeşidi ödediği, cami, kale ve diğer yapıların inşasında bedava çalışmak zorunda olduğu ileri sürülmüş, itaat altına alınmış halkların durumunun ise "daha vahim" olduğu detaylar verilerek uzunca anlatılmıştır. Bu anlatıma göre istilalar zamanı Türk orduları köy ve şehirleri acımasızca yağmalamakta,, binlerce insanı öldürmekte ve köle olarak almakta, müslüman olmayan halkı sıradan vergiler dışında yüksek can vergisi – "yaşımdan bağımsız olarak kişi başına her bir candan alınan vergi" ödemeye zorlamakta, halkın ana dili ve yerel medeniyetine baskı yapılmaktaydı. Müslüman olmayan halkın ise hiçbir hukuku yoktu. Ata binmelerine, silah taşımalarına, Türklerin evlerinden daha yüksek ev yaptırmalarına müsaade edilmeyen gayri-müslimler, ayrıca en ağır vergiyi "canlı vergiyi" ödemek zorundaydılar. Türkler en sağlam erkek çocukları velilerinden zor gücüne alarak onlara cebren İslam dinini kabul ettiriyor ve yeniçeri ordusuna dahil ediyordu.<sup>26</sup>

Osmanlı algısını oluşturan bu bilgiler Osmanlı'nın Avrupa'da özellikle Rusya'nın kurtarıcı konumuna yerleştirildiği Slavyan halkların tarihiyle ilgili olarak anlatılmıştır.<sup>27</sup> Bu yüzden Türk kimliği Avrupa kimliğine karşı, Müslüman kimliği Hıristiyan kimliğe karşı konularak gerek Türk, gerekse Müslüman kimliğiyle Osmanlı için savunulması mümkün olmayan olumsuz bir imaj çizilmiştir. Bu imaj, olumsuz olması bakımından dönemin *Azerbaycan Tarihi* ders kitaplarıyla paralellik arz etmekte, fakat bölgenin konjektürüne uygun olarak farklı dinler yerine, farklı mezhepler üzerinden "öteki" imajı oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Osmanlı imajı Sovyet dönemi *Azerbaycan Tarihi* ders kitaplarında ilk olarak XV. yüzyılın sonlarında Osmanlı-Akkoyunlu ilişkileri bağlamında kısaca ele alınmakla birlikte, "Türkiye'den olan bu tehlike"nin endişesiyle Azerbaycan'ın Şirvanşahlar ve Akkoyunlular gibi devletlerinin müttefik bulmak umuduyla Rusya'yla diplomatik ilişkilere girdiği vurgulanmaktadır.<sup>28</sup>

Osmanlı imajıyla ilgili ön hazırlık mahiyetindeki bu önemli mesajın ardından gerçek Osmanlı imajı Çaldıran Muharebesi üzerinden anlatılmaktadır. *Azerbaycan Tarihi* - 7-8 ders kitabında "Çaldıran Muharebesi" isimli altbaşlıkta verilen bilgilerde Safevîler'in ortaya çıkmasından ve genişlenmesinden

<sup>26</sup> Akibalova – Donskoy, *Orta Asırlar Tarihi*, 160-161.

<sup>27</sup> Bkn. Aleksandr Aveyanov, *Yeni Tarih 9* (Bakü: Maarif, 1982), 98 vd.

<sup>28</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 7-8 (1978), 59.

rahatsız olan, Azerbaycan'ı ve komşu devletleri ele geçirme arzusundan olan işgalçi bir Türkiye imajı çizilmektedir. Bu anlatıma göre Türkiye Sultanı 1514 senesinde 200 minlik orduyla Azerbaycan'a sokulmuş, Safevî kızılbaşları büyük mücadele göstermelerine rağmen, gerek asker sayısı, gerekse top ve diğer ateşli silahlarla donatılma bakımından güçlü Osmanlı ordusuna Çaldıran'da yenilmişler. Çaldıran'da elde ettikleri zaferin ardından Türk orduları Azerbaycan'ın şehir ve köylerini yağmalamakla Hoy'u, Merende'yi işgal etmiş ve Tebriz'e yaklaşmışlar. Her yerde düşmana karşı güçlü mukavemet gösteren halk, çaresiz kaldıkta kendi doğma vatanlarını bırakarak kaçmak zorunda kalmış. Tebriz'i ele geçiren Türkler burada yalnız altı gün kalabilmiş, geri çekildikleri zaman Türkiye'nin mimari ve güzel sanatlarının gelişiminde önemli rolü bulunacak çok sayıda ustayı, "birkaç bin sanatkar ailesini" Tebriz'den kendileriye götürmüşler.<sup>29</sup>

Sovyet dönemi Azerbaycan tarihçiliğinde Safevî Devleti'yle ilişkileri bağlamında Osmanlı üzerinde daha fazla durulmaktadır. Bu verilere göre Çaldıran Muharebesi'nden sonra kendisiyle mücadele edebilmek için Şah İsmail Polonya, Macaristan ve Almanya yöneticilerine başvurmuş, Roma Papasıyla görüşmüş, fakat Osmanlı aleyhine ittifak yaratamamıştır.<sup>30</sup> 7. sınıf *Azerbaycan Tarihi* ders kitabında konuyla ilgili "Vesika" kısmında Şah İsmail'in Almanya İmparatoru V. Karl Habsburg'a mektubundan yapılan alıntıda "... Nisan başlarında iki cepheden ortak düşmanımız Osmanlı üzerine saldırmalıyız ... Tabii, Osmanlı Sultanı'na güvenmemelisiniz. Sultan ittifaka, sadakat yeminine önem vermeyen birisidir ve Sizi mahvetmek için hiçbir şeyden çekinmez..."<sup>31</sup> cümlelerine yer verilmektedir. Bununla da dönemin Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in ismi zikredilmeksizin genel olarak güvenilmez, sadakattan yoksun ve acımasız Osmanlı sultanı algısı yaratılmaktadır.

Osmanlı imajının oluşturulmasını sağlayacak dil ve ifade kullanımı bakımından bağımsızlık dönemi tarih ders kitapları iki kısımda incelenebilir. Dünya tarihinin ele alındığı *Umumi Tarih* kitaplarında Osmanlı'dan Türk-Müslüman kimliğinin de vurgulandığı büyük bir devlet olarak bahsedilmektedir. Bu bağlamda II. Mehmet'e "Fatih" adını kazandırmış İstanbul'un fethi ve onun Türk-Müslüman dünya için taşıdığı önem üzerinde durulmuştur. Ayrıca, Ankara Muharebesi bağlamında Osmanlı padişahı Yıldırım Bayezid ile Timur'dan "iki büyük Türk hükümdarının karşı karşıya gelmesi" olarak

<sup>29</sup> Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 41; Guliyev, *Azerbaycan Tarihi - 7-8* (1978), 65-66.

<sup>30</sup> Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 42.

<sup>31</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi - 7-8* (1978), 67.

bahsedilmiştir. “*Aynı soydan ve dinden olan devletler*”<sup>32</sup> olarak gösterilen Safevî ile Osmanlı’nın karşılaşması olayı, “*I. Selim diğer bir Türk imparatoru, Azerbaycan Safevî Devleti’nin başçısı I. Şah İsmail’le de karşılaşmalı oldu*” şeklinde nesnel bir dil kullanılarak sunulmuştur. Osmanlı’nın XVI. yüzyılın sonlarına kadarki siyasi yayılmacılığı ise düz anlatımla anlatılmıştır.<sup>33</sup>

Osmanlı’nın siyasi, askerî, ekonomik ve kısmen kültürel anlamda ele alındığı *Umumi Tarih*- 7 ders kitabından farklı olarak, *Azerbaycan Tarihi* -8 ders kitabındaki anlatımda, özellikle bağımsızlık ve vatan savunması gibi milli tarih yazıcılığının başlıca konularında Sovyet dönemindekine benzer dil kullanıldığı dikkat çekmekte, fakat buna rağmen asıl “öteki” konumuna Osmanlı’nın değil, “*Orta Çağ’ın Batı devletlerinin*” konulduğu da gözlemlenmektedir.

Çaldıran Muharebesi’yle ilgili olarak Osmanlı – Safevî ilişkisi ve buna bağlı olarak Osmanlı algısı oluşturulması bağımsızlık dönemi *Azerbaycan Tarihi* ders kitaplarında da geniş şekilde ele alınmıştır. Öğrencilere en eski çağlardan günümüze kadar Azerbaycan tarihinin en önemli olaylarının 54 ana konuda genel kültür düzeyinde anlatıldığı 5. sınıf *Azerbaycan Tarihi – Ata Yurdu* ders kitabında “...*Gülüstan kalesi mi, Azerbaycan mı*” isimli 23. konu merkezî Azerbaycan devleti olarak Safevîler’e tahsis edilmiştir. Sovyet dönemi tarih yazıcılığına paralel olarak Şah İsmail’in dirayetli hükümdar, Safevî Devleti’nin döneminin güçlü imparatorluklarından biri olarak sunulduğu bu kısımda, en önemli fark Safevîlerin bu gücünün Avrupa devletleri tarafından kullanılmaya çalışıldığı, Avrupa devletlerinin “*iki büyük Türk devletini*”, “*iki kudretli Türk-Müslüman devletini*” bir birilerine karşı savaşa sürükleyerek zayıflatmak politikası güttüğünün ileri sürülmesidir. Böylece, Batı diplomasisinin amacına ulaştığı esfle kaydedilmektedir: “*Türk dünyasının iki büyük hükümdarı – Şah İsmail ve Osmanlı Sultanı Selim karşılaştı. Onların bir birini tolere etmemesi tarihin en büyük kardeş katliamlarından birine neden oldu.*”<sup>34</sup> Aynı kısımda Şah İsmail’in hayatı boyunca bu mağlubiyetin, kardeş katliamının karşısını ala bilmemenin azabını yaşadığı ve bir daha muharebe etmediği belirtilmektedir. Bu kısımda Şah İsmail’in kendisine Farsça mektuplar yazan Sultan Selim’e her zaman Azerbaycan Türkçesinde cevap yazdığı belirtilerek<sup>35</sup> Türkçe’nin

<sup>32</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 8, 10.

<sup>33</sup> Örnekler için bkn. Mahmudlu v.dğr., *Umumi Tarih* - 7, 63-65.

<sup>34</sup> Yagub Mahmudlu v.dğr., *Ata Yurdu* - 5 (Bakü: Tehsil, 2014), 86.

<sup>35</sup> Mahmudlu v.dğr., *Ata Yurdu* - 5, 86. Aynı yerde Çaldıran Muharebesi’yle ilgili Sultan Selim’le Şah İsmail arasında geçen “*kılıç aynı kılıçtır, ama kol o kol değil*” olarak bilinen hikayeye yer verilerek muharebede yenik düşse bile, Şah İsmail’in bir cengaver olarak Sultan Selim’den güçlü olduğu şeklinde bir gönderme bulunmaktadır.

resmî devlet dili olarak kullanıldığı Safevîlerden farklı olarak Osmanlılar'ın Farsça kullandıkları vurgulanmıştır.

Yine bağımsızlık dönemi *Azerbaycan Tarihi- 7* ve *Azerbaycan Tarihi - 8* ders kitaplarında da Çaldıran Muharebesi bağlamında Osmanlı konusu daha detaylı ele alınmıştır. “*Safevî-Osmanlı muharebelerinin başlaması. Çaldıran Muharebesi*” isimli başlıkta Safevî-Osmanlı ilişkisiyle ilgili altbaşlıkta Osmanlı Devleti'nin Safevî Devleti'nin güçlenmesinden rahatsızlık duyduğu, Akkoyunlu Devleti'ne yardım etmekle yeni devletin güçlenmesine engel olduğu, fakat buna rağmen II Beyazıt'ın (1481-1512) Şah İsmail'e karşı muharebeye cesaret edemediği ve 1504 yılında Safevî Devleti'ni resmî olarak tanımak zorunda kaldığı belirtilmekte, ardından I Şah İsmail'in II Beyazıt'a gönderdiği mektupta kendisine “*ata*” (baba) diye müracaat ettiği de eklenmektedir.<sup>36</sup> Osmanlı Sultanı II Beyazıt'ın Safevî Devleti'ni tanıdığı ve bu ikisi arasında normal ilişkiler olduğuna dair benzer bir yaklaşım *Azerbaycan Tarihi- 7* ders kitabında da sergilenmektedir.<sup>37</sup> Her iki ders kitabında da Çaldıran Muharebesi'nin vuku bulmasının başlıca sebeplerinden biri olarak, Akkoyunlu-Osmanlı ilişkilerinde olduğu gibi, Batı diplomasisinin körüklemesi gösterilmektedir. Safevîler'in Avrupa ülkeleriyle kurduğu diplomasi ilişkileri sayesinde gerek Batılı elçiler, gerekse Roma Papası temsilcileri İslam dünyasında mezhep ayrılığının ortaya çıktığını gözlemlemişler. Roma Papası Almanya, Fransa, İspanya, Portekiz ve Skandinav devletlerinin başlıklarına yazdığı mektuplarda Şah İsmail'in askerî başarılarını “*Tanrının Hıristiyan dünyası için yarattığı bir fırsat olarak*” değerlendirmiş ve bundan derhal yararlanmayı tavsiye etmiştir.<sup>38</sup> Azerbaycan tarihçiliğinde Çaldıran arafesindeki Osmanlı (aynı zamanda Safevî) algısına farklı bir boyut, “*karşı karşıya gelen iki ordu yalnız iki Türk imparatorluğunun askerî güçleri değil, aynı zamanda ifrat din düşmanlığı ruhunda eğitilerek karşı karşıya getirilen ve şehit olmaya hazır silahlı fanatikler olduğu*”<sup>39</sup> değerlendirmesiyle getirilmiştir.

Sonuç olarak Azerbaycan tarihinde önemli bir tarihî olay olarak bilinen Çaldıran Muharebesi bağlamında bağımsızlık dönemi *Azerbaycan Tarihi* ders kitaplarında Sovyet dönemindeki gibi olayın yegane suçlusu olarak gösterilen “*işgalci*” bir Osmanlı imajının yerini, öteki konumuna yerleştirilen Batı diplomasisinin yönlendirmesine ilaveten mezhepçilik taassubunun da kurbanı olan bir Osmanlı algısı almıştır. Bu yüzden Çaldıran Muharebesi “*tarihin en*

<sup>36</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi - 8*, 148-149.

<sup>37</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi - 7*, 118.

<sup>38</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi - 8*, 149-150.

<sup>39</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi - 8*, 152.

*kanlı kardeş katliamı”, “Türk dünyasının ortak faciası”, “Batı diplomasisinin zaferi”* olarak görülmüştür.<sup>40</sup>

Çaldıran Muharebesi Osmanlı imajının oluşumunda gerek Sovyet, gerekse bağımsızlık dönemi Azerbaycan tarihçiliği için önem arz etmekle birlikte, Osmanlıların müteakip iki asır boyunca, Safevîler, ardından Afşarlar ve Kaçarlar sülaleleri döneminde Azerbaycanla ilişkilerine yönelik yorumlar da bu süreci önemli şekilde etkilemiştir. Sovyet dönemi ders kitaplarında “*Türklerin Azerbaycan’a yeni saldırıları*”, “*Türk işgalçilerinin Azerbaycan’a yürüyüşleri*”, “*Azerbaycan’ın Osmanlılar tarafından işgali*” isimli başlıklarda değerlendirilmiştir. Bu kısımlardaki değerlendirmelerde XVI. yüzyılın 30’lu yıllarında Sultan Türkiyesi’nin Azerbaycan topraklarına sık sık yürüyüşler düzenlediği, Azerbaycan’ın şehir ve köylerini yağmaladığı, her defasında halkın kendilerine karşı inatla mücadele ettiği konuları ele alınmıştır. Osmanlıların kısa aralarla yaklaşık yüz yıl süreyle Safevîlerle yaptıkları muharebelerin Azerbaycan’ın şehir ve köylerine büyük zarar vurduğu, özellikle sık sık Türkler’in işgaline maruz kalan Nahçıvan ve Tebriz’e güçlü zarar dokunduğu. Türkiye’nin hakim dairelerinin Safevîler’in ardından isyanlar çıkarmaya çalıştığı, bu amaçla Sunnî-Şia adavetini körüklediği vurgulanmaktadır.<sup>41</sup>

Sovyet dönemi Azerbaycan tarihçiliğinde XVI. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı’nın Azerbaycan’a yürüyüşleri konusu üzerinde ayrıca durulmuştur. Burada Safevîler’in zayıflamasını fırsat bilen Sultan ve onun vassalı olan Kırım hanının ordularının Karabağ ve Salyan bölgelerini talan ettiği, 1585 yılında Türkler’in Tebriz’i ele geçirerek orada büyük dağınklıklar yaptığı, şehri terk etmezden önce “*yaklaşık 15 bin<sup>42</sup> ahaliyi katledip, çok sayıda kadın ve çocuğu esir olarak götürdükleri, geri çekilirken Gence, Ordubad, Şamahı, Bakü ve diğer şehirleri yağmaladıkları*” kaydedilmekte, Türk ordu başçılarının Bakü, Şamahı, Derbend ve diğer bölgelerde geniş topraklar verildiğine, halka büyük vergiler yüklediklerine, ayrıca Azerbaycan’da zorla Sünniliği yaydıklarına ve Şiaları takip ettiklerine<sup>43</sup> özel vurgu yapılarak açık şekilde XVI. yüzyıl boyunca Azerbaycan halkına politik, ekonomik, kültürel ve dini anlamda çok ciddi zararları dokunmuş bir Osmanlı imajı yaratılmaktadır.

Sovyet dönemi tarih ders kitaplarına paralel olarak bağımsızlık dönemi *Azerbaycan Tarihi* ders kitaplarında da Çaldıran sonrası dönem benzer

<sup>40</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 7, 119; a.mlf., *Azerbaycan Tarihi* - 8, 152.

<sup>41</sup> Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 42; Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 7-8, 66-67.

<sup>42</sup> Bir diğer ders kitabında 16 bin olarak gösterilmiştir. Bkn. Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 45.

<sup>43</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 7-8, 73.



şekilde, Osmanlı'nın Azerbaycan topraklarını işgal etmesi bağlamında ele alınmaktadır. Şah İsmail'in vefatının ardından hakimiyete gelen oğlu I Tahmasib (1524-1576) döneminde Safevîlerde merkezî hakimiyetin zayıflamasından yararlanan Osmanlılar I Sultan Süleyman Kanunî'nin (1520-1566) başçılığında 1534-48 yılları arasında üç defa Azerbaycan'a yürüyüş etmiş, Tebriz'i yağmalamış, fakat büyük kayıplar vererek geri dönmüşler. 1578 senesinde Osmanlılar Tebriz'e kadar Azerbaycan topraklarını tekrar "işgal etmiş", Tebriz'de halkın güçlü direnişi ile karşılaşınca "şehrin yağmalanması emri verilmiş", bunun sonucunda "azametli evler, binalar, cami ve dükkanlar yağmalanmış, dünyanın meşhur çarşılarından biri olan Keyseriyye pazarı yakılmıştır". Osmanlı ordusu 1586-1589 yıllarında Azerbaycan'ın büyük bir kısmını tekrar "işgal etmiş", 1590 İstanbul antlaşmasıyla Azerbaycan XVII. yüzyılın başlarına kadar Osmanlı "işgali altında" kalmıştır.<sup>44</sup>

XVII. yüzyılın başlarında Osmanlı'nın Azerbaycan topraklarından çıkarılması konusu her iki dönemin tarih ders kitaplarında küçük bazı ayrıntılara rağmen genelde benzer şekilde ele alınmıştır. Sovyet dönemi ders kitaplarında Kuba, Tebriz, Ordubad, Şirvan gibi Azerbaycan bölgelerinde Türklere karşı geniş halk isyanları ile birlikte, Türkiye'de de "Celaliler hareketi" ismiyle isyanlarından bahsedilmekte, Azerbaycan'da kahramanlık destanlarıyla özdeşleştirilmiş, Rövsen olan asıl ismiyle değil, "Türk feodalları tarafından gözleri çıkarılmış" babasından dolayı Köroğlu olarak adlandırılan halk kahramanının "Türk zalimlerine" karşı mücadelesinin sözlü ve görsel anlatım aracılığıyla altı çizilmiştir.<sup>45</sup> Bağımsızlık dönemi ders kitaplarında Celaliler hareketinden ve Köroğlu'dan (fazla detay verilmeksizin) Osmanlı "ağalığına" karşı çıkan özgürlükçü hareket bağlamında bahsedilmektedir.<sup>46</sup> Sonuç olarak 1639 yılında Kasri-Şirin'de Safevî ve Osmanlı devletleri arasında bağlanan antlaşmayla iki taraf arasında muharebelerin sona erdiği belirtilirken, yüz seneden fazla devam eden bu ypraticı sürecin her iki Türk devletini zarara uğrattığı, kazanan tarafın ise Doğu'da müstemleke politikası peşinde olan Orta Çağ Batı diplomasisinin olduğu tekraren belirtilmektedir.<sup>47</sup>

Azerbaycan tarihçiliğinde Safevîler döneminde Osmanlı imajının oluşumunda önemli rolü olan son zaman diliminin XVIII. yüzyılın başlarında Azerbaycan'ın Osmanlı hakimiyetine geçmesiyle ilgili dönemdir. Sovyet dönemi tarih ders kitaplarında "Türk ordularının Kafkasya'ya sokulması" başlığı

<sup>44</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 7, 158-159; a.mlf., *Azerbaycan Tarihi* - 8, 10-12.

<sup>45</sup> Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 46; Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 7-8, 74-75.

<sup>46</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 8, 21-23.

<sup>47</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 8, 25.

altında işlenmiş konuda Osmanlı, “Doğu’da kendi müstemleke topraklarını genişlendirmeye çalışan İngiltere ve Fransa’nın Kafkasya’daki nüfuzunun güçlenmesine her vasıtayla engel olmaya çalıştıkları Rusya’ya karşı tahrik edilen”, ayrıca “Kafkasya konusunda kendisinin de işgalçi amacı bulunan” bir devlet olarak gösterilmektedir.

Sovyet dönemi Azerbaycan’da ilk resmi tarih ders kitabı yayınlanıncaya kadar başlıca yardımcı derslik olarak kullanılan *Azerbaycan Tarihi: Orta Mekteb İçin Ders Vesaiti* isimli kitapta XVIII. yüzyılın başlarında Türkiye Azerbaycan, Ermenistan, Gürcüstan’ı işgal etme planlarını hayata geçiren, halkın direnişine rağmen Hoy ve Yerevan şehirlerini ele geçirerek halkın büyük kısmını katleden, Nahçıvan ve Ordubad’ı, ele geçirmesinin ardından Tebriz’i iki aylık kuşatmadan sonra ele geçiren, şehri savunan halkın yaklaşık 30 binini katledip bir kısmını köle olarak götürülen<sup>48</sup>, Gence şehrini de işgal eden,<sup>49</sup> böylece 1725 yılının sonlarına kadar Azerbaycan’ın büyük bir kısmını işgal altında tutan bir devlet olarak gösterilmektedir. Özellikle Gence halkının Hazar kıyılarındaki Rus orduları ile temasa geçerek “bize yardım edin, Türklerin işgalci ellerini buradan keselim ve bu yerleri savunalım”<sup>50</sup> şeklindeki ifadelerle, Rusya’nın yardımıyla Türklerin kurtulması gereken bir bela olduğu imajı yaratılmıştır.

*Azerbaycan Tarihi- 7-8* kitabında aynı dönemle ilgili çizilen Türkiye imajında Türk işgalcilerinin çok ağır bir idarî yönetim yarattığı, çok fazla vergi aldığı, Şiileri ve Hıristiyan halkı takip ettikleri, bölgedeki Hıristiyanları gayri-müslim olmalarından dolayı göğüslerine sarı renkli kurdele takmaya

<sup>48</sup> Osmanlılar’ın işgal ettikleri topraklardan çok sayıda kadın ve erkek esir götürdükleri Sovyet dönemi ders kitaplarında sıkça vurgulanan bir konudur. Guliyev, *Azerbaycan Tarihi -7-8*, (1964), s. 69’da konuyla ilgili daha detaylı şekilde verilen bilgiler, ders kitabının sonraki baskılarından çıkarılmıştır. Bu bağlamda Azerbaycan’ın da ele geçirilmiş bölgelerini terk ettikleri zaman kendileriyle çok sayıda kadın ve erkeği köle olarak götürdüklerinin, bu durumu anlayabilmek için “o dönemde bir Azerbaycanlı kızın ana dilinde yazdığı şiiirden iki beyt getirmenin yeterli olduğu” belirtilerek aşağıdaki dizelere yer verilmiştir.

“Beş kız idik bir arada bu yerde,

Ya İlahi, derman eyle bu derde.

Canım turna, her vatanda, her ilde,

Bizden selam olsun Acem iline.

Akan çaylar esirlerin yaşıdır,

Ahu-nalem gökte melek yaşıdır.

Canım turna, çarhı felek işidir,

Bizden selam olsun Acem iline.” (Dizeler I. Şah İsmail Safevi’nin çağdaşı olan Dirili Kurbanî’ye (XVI. yüzyıl) ait edilmektedir. Bkn.

Meherrrem Gasımlı, *Sednik Paşa Pirsultanlı*, Azerbaycan Eğitim Bakanlığı, Gence Devlet Üniversitesi Yayınları, (Bakü: Azerneş, 2010), 68.

<sup>49</sup> Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 51-52.

<sup>50</sup> Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 51.

zorladıkları şeklindeki özellikleri ön plana çıkarılmıştır. Ayrıca Türkler aleyhine yapılan halk ayaklanmalarının bastırılması için Türkiye’den Azerbaycan’a yeni ceza orduları gönderildiği kaydedilmiştir.<sup>51</sup>

Safevîler döneminde Azerbaycan’ın Osmanlı hakimiyetindeki son dönem sayılan, 1724-1735 sonrasıyla ilgili bağımsızlık dönemi tarih ders kitaplarında, işgalci Osmanlı imajının yerini çoğu zaman halkın gönüllü kabul ettiği Osmanlı almaktadır. Osmanlı’nın yönetimi altındaki Azerbaycan halkının “durumu ağır olanlarını bir kadar iyileştirmek maksadıyla bazı vergileri geçici süreyle toplamadığı”, “Nahçıvan defterleri”nden anlaşıldığı gibi Osmanlılar kadın, çocuk, yaşlı, fiziksel özürlü, hasta, kendini bilime adanmış şahısları vergiden muaf tuttuğuna<sup>52</sup> dair ifadelerle Osmanlı yönetimiyle ilgili olumlu imaj yaratılmaya çalışılmış, fakat Yeniçerilerin kurallara uymadıkları, yerli halkı yağmaladıkları, Osmanlı Devleti’nin yeniçerilerin başına buyrukluğunun karşısını almaya muvaffak olamadığı, bu sebeple bölgelerde isyanlar başladığı da eklenmekte, böylece Sovyet dönemi işgalci ve gaddar Osmanlı Devleti imajının yerini, bölgede gönüllü olarak kabul edilen adaleti sağlamaya çalışan, fakat Yeniçerilerle baş edemeyen Osmanlı almaktadır.

Azerbaycan tarihinin Hanlıklar dönemi (XVIII. yüzyılın birinci yarısı ve XIX. yüzyılın birinci yarısı) olarak bilinen zaman diliminde Osmanlı konusu Sovyet dönemi tarih ders kitaplarında Safevî dönemiyle kıyaslanamayacak kadar az ele alınmıştır. Genellikle 1768-1774 Rus-Türk muharebesiyle ilişkilendirilerek gündeme getirilen Osmanlı’nın hakim dairelerinin Kafkasya’nın feodal hakimlerini kendi safına çekmeğe çalışması, Azerbaycan hanlıklarına ve Dağıstan hakimlerine mektuplar göndererek onları Rusya’ya karşı muharebeye çağırması, fakat yerli hanlıkların bu davete önem vermediklerinden bahsedilmekte,<sup>53</sup> özellikle Guba hanı Feteli hanın Osmanlı sultanının gönderdiği kıymetli hediyeleri geri çevirerek Rusya aleyhine Türkiye ile ittifak kurma teklifini kabul etmemesi vurgulanmaktadır.<sup>54</sup> Bağımsızlık dönemi tarih ders kitaplarının Osmanlısı ise, Şeki, Revan, Nahçıvan ve Gence hanlıklarının müttefiki, bazan hamisi konumunda gösterilmektedir.<sup>55</sup>

Sonuç olarak Sovyet ve Post-sovyet dönemlerinde Azerbaycan tarih ders kitaplarında Osmanlı imajını etkileyecek yaklaşımlar arasında bazı

<sup>51</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 7-8, 83-84.

<sup>52</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 8, 56-62.

<sup>53</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 7-8, 92.

<sup>54</sup> Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 56.

<sup>55</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* – *Ata Yurdu* - 5, 97, 105; Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 8 (2015), 113, 115, 120.

benzerliklere rağmen, çok önemli algı farklılığı da gözlemlenmektedir. Sovyet dönemi ders kitaplarında Osmanlı Avrupa, Asya ve Afrika’da yayılmış büyük bir imparatorluk ve XV.-XVI. yüzyıllardaki askerî azameti dolayısıyla Avrupa için güçlü ve tehlikeli bir “öteki” figürü olarak gösterilmektedir. Azerbaycan için ise Osmanlı yalnız bağımsızlığını ihlal, topraklarını işgal, halkını yağmalayan bir “öteki”dir. Azerbaycan devletlerinin Osmanlı korkusu karşısında yegane müttefik olarak görünen Rusya’ya sığınmaktan, ondan yardım istemekten başka çaresi yoktur.

Bağımsızlık dönemi ders kitaplarındaki Osmanlı ise Türk-İslam dünyasında hak ettiği yüksek adı alan, XV.-XVII. yüzyılın başlarına kadar dünyaya meydan okuyan büyük, güçlü bir devlet kimliği üzerine inşa edilmekte, bununla birlikte Çaldıran Muharebesi’nde gerek Batı diplomasisinin, gerekse kendi mezhep taassubunun kurbanı olarak kardeş katliamının ortağı, özellikle XVI. asırda Azerbaycan topraklarını işgal eden bir devlet olarak görülmekte, buna rağmen XVII.-XIX. yüzyıllar arasında bölgede yaşanan siyasi olaylarda Azerbaycan’ın yegane müttefiki, bazen hamisi olarak değerlendirilmektedir.

### 3. KÜLTÜR KONUŞUYOR

Sovyet dönemi tarih ders kitaplarında Osmanlı’dan önce Türk ve Türkiye imajını oluşturan ilk devlet olarak Selçukluların Azerbaycan’ı işgal etmesinin ekonomik ve kültürel sonuçlarına yönelik tavır, dönemin resmi ideoloji atası K. Mars ve F.Engels’ten yapılan alıntıyla da desteklendiği gibi çok açıktır: “Selçuklular kendi yolları üzerinde karşılaştıkları herbir şeyi yıkararak geçmiş, vıran etmişler”<sup>56</sup>. Genel ders kitabı anlayışına uygun olarak Azerbaycan ders kitaplarında da dipnot usulu alıntı yapma geleneği yaygın olmamakla (neredeyse hiç bulunmamakla) birlikte, özellikle Selçuklularla ilgili anlatımlarda konuyla ilgili tarihi belge hüviyeti taşımamasına rağmen K.Marks ve V.İ.Lenin gibi dönemin ideoloji babalarının eserlerinden dipnot gösterilerek yapılan alıntılar,<sup>57</sup> ideolojik tarih yazıcılığında otoritenin yorumunun gösterilmesi açısından önemli ayrıntı olarak görülebilir. Sonuç olarak, Sovyet dönemi ders kitaplarında Selçuklular’ın Azerbaycan’a kültür ve medeniyet adına herhangi bir olumlu katkılarının bulunmadığı belirtilmektedir.<sup>58</sup>

Bu yaklaşımın tam zıddı olarak bağımsızlık dönemi ders kitapları Selçukluların bölgeye en önemli kültürel katkısının Azerbaycan Türklerinin

<sup>56</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi - 7-8* (1964), s. 38; Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* (1978), 40.

<sup>57</sup> 172 sayfalık eserde 10’u V.İ. Lenin’in Eserleri, 4’ü Marks ve Engels’in arşivinden olmakla toplam 14 dipnot kullanılmıştır.

<sup>58</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi - 7-8* (1964), 38-39; Guliyev, *Azerbaycan Tarihi - 7-8* (1978), 40-46.

kimliğinin tamamlayıcı son halkası olduğunu ön plana çıkarmaktadır. Azerbaycan halkının kimlik-kültür ilişkisi zemininde Selçuklu Türklerinin bölgeye gelişi işgal ve zorbalıktan uzak bir şekilde, “*Türk’ün Türk’e kucak açması*”<sup>59</sup> olarak tasvir olunmaktadır. Bunun yanı sıra aynı kökten gelen ve aynı dili konuşan Oğuz-Selçuk Türklerinin kadim Azerbaycan Türkleriyle kısa bir sürede kaynaşması, böylece Selçuk akınları sayesinde Oğuz-Türk tayfalarının Güney Kafkasya’nın ve Azerbaycan’ın başlıca etnik ve siyasi unsuruna çevrilmesi ön plana çıkarılmaktadır. Böylece Selçukluların bölgeye gelişi Azerbaycan Türk halkının teşekkül sürecinin son aşaması olarak görülmektedir.<sup>60</sup>

Selçukluların kültürel katkısıyla ilgili Sovyet dönemi ders kitaplarındaki olumsuz yaklaşım Osmanlı’yla ilgili olarak da devam ettirilmiştir. Özellikle Türkiye-İran muharebeleri bağlamında Azerbaycan medeniyetinin inkişafının kötü yönde etkilendiği, bu muharebeler zamanı bir sıra medeniyet insanının helak olduğu, büyük çoğunluğun zorla Türkiye’ye götürüldüğü<sup>61</sup> vurgulanarak Osmanlı’nın Azerbaycan’da herhangi kültürel katkıda bulunması bir tarafa, hatta kültür ve medeniyete öncülük edecek sanat adamlarını Türkiye’ye götürmesiyle yerel kültürün kendini geliştirmesine de önemli darbe indirdiği imajı güçlendirilmiştir. Dönemin ders kitaplarında Osmanlı’nın kültürü kötü yönde etkilediği bir diğer konu ise Türk diliyle ilgilidir. Bununla ilgili olarak XVII. yüzyılda Azerbaycan halkının “*Osmanlı işgalcilerinin pençesi altında olduğu yıllarda Türk dilinin devlet dili olması*”, “*İran feodallerinin yönetimine düştükleri zaman resmi dilin Farsça olmasıyla*” eşitleştirilmekte, bütün bunlara rağmen, XVII. yüzyılda Azerbaycan dilinin daha fazla zenginleştiği teslim edilmektedir. Azerbaycan dilinin aslında Osmanlı Türklerinin dilinden çok daha geniş arazilerde, hatta İsfahan’da şahın sarayında da Farsça’dan ziyade kullanıldığı, o dönemde Azerbaycan ve İran’da bulunmuş bir Avrupalı seyyahın diliyle aktarılmaktadır.<sup>62</sup>

Bağımsızlık dönemi ders kitaplarında Osmanlı’nın Türk-İslam medeniyetindeki önemi kısa şekilde teslim edilmekle birlikte,<sup>63</sup> Azerbaycan ve Osmanlı’nın kültür ve medeniyet açısından karşılıklı etkileşimi üzerinde durulmamaktadır. Bunun tam zıttı olarak, Osmanlıların bölgeyi ele geçirdiği

<sup>59</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 7, 58.

<sup>60</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 7, s. 63; a.mlf., *Azerbaycan Tarihi* - 8, s. 9. Konunun bağımsızlık döneminin ilkin dönemlerinden Azerbaycan tarihçiliğinde benzer şekilde ele alınmasının örnekleri için bkn. Mahmud İsmayıl, *Azerbaycan Tarihi* (Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı 1993), 71 vd.; İgrar Aliyev, *Azerbaycan Tarihi* (Bakü: Elm 1993), 105 vd.

<sup>61</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 7-8 (1978), 79.

<sup>62</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 7-8 (1978), 79.

<sup>63</sup> Mahmudlu v.dğr., *Umumi Tarih* - 7, 63.

zaman bazı ilim ve kültür erbabının ülkeyi terketmek zorunda kaldığı vurgulanmıştır.<sup>64</sup> Bu yaklaşımda küçük bir istisna Osmanlı sultanı Süleyman'la Azerbaycan'ın en büyük şairlerinden sayılan Füzulî'nin Bağdat'ta görüşmesi, şairin sultana Leyli ve Mecnun eserini takdim etmesi ve karşılığında sultan tarafından aylık bağlanarak mükafatlandırılması şeklindeki ayrıntıdır. Bu olayın iki meşhur şahsiyetin aynı karede biraraya getirildiği<sup>65</sup> görsel aracılığıyla sunulmasıyla, bir anlamda kültürel açıdan dönemin olumsuz Osmanlı imajının aradan kaldırılmasına bir nebze de olsa katkıda bulunduğu söylenebilir.

#### 4. TARİH TEKERRÜR EDİYOR

Sovyet dönemi ders kitaplarında Azerbaycan'ın Rusya tarafından işgalinin tamamlandığı XIX. yüzyılın birinci yarısından I. Dünya Savaşı'na kadar yaklaşık bir asırlık dönemle ilgili Türkiye imajının oluşumunu etkileyen önemli diğer bir olay üzerinde durulmamıştır. Sovyet dönemi tarih ders kitaplarında ikinci Rus devrimi (1914-17) sırasında Dörtler İttifakı'nın üyesi olarak Türkiye'nin aslında Almanya'nın vassalı durumunda olduğu, buna rağmen Türkiye'nin hakim dairelerinin Azerbaycan dahil olmakla bütünlükte Kafkasya'yı, Orta Asya'yı, Volga nehri kıyılarını, İran Azerbaycan'ını işgal etme planları kurduğu kaydedilmektedir. Bununla birlikte, daha savaşın başlarında Sarıkamış'ta darmadağın edilen Türkiye ordusunun "*Rus ordularının Erzurum ve Trabzon'u ele geçirmesine de engel olamayacak kadar zayıf*"<sup>66</sup> olduğu belirtilerek Türkiye'nin içinde bulundu askerî ve politik zorluklar gözler önüne serilmektedir.

Dönemin ders kitaplarında Türkiye imajını belirleyecek en önemli zaman dilimi Azerbaycan Halk Cumhuriyeti dönemidir. Sovyet dönemi Azerbaycan tarihçiliğinde "*Azerbaycan Cumhuriyeti*" olarak bahsedilen bağımsız bir yasal bir devletten değil, "*Türk işgalçilerinin uşağı*" olan "*Müsavat Hükümeti*"nden bahsedilmesi, dönemin Türkiye'yle ilgili resmi yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir.<sup>67</sup> Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ortaya çıkmasına götüren olaylarla ilgili olarak Sovyet dönemi tarih ders kitaplarında oluşturulan ana fikir Türkiye'nin Almanya'yla ittifak kurarak Azerbaycan'ı işgal etmeyi planlayan, bu uğurda Kafkasya'daki "*Sovyet devrimi aleyhtarlarının uşaklığından*" yararlanarak Kafkasya işgaline başlayan, müsavatçıla-

<sup>64</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 8, 38.

<sup>65</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi – Ata Yurdu* - 5, 87-88.

<sup>66</sup> Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 130-131; Aliövsat Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 9-10 (Bakü: Maarif 1986), 53.

<sup>67</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 9-10, 95.

rı tahrik ederek Sovyet hükümeti aleyhine 1918 yılı 30 Mart katliamınının gerçekleştirilmesinin asıl günahkarı olarak gösterilmektedir.<sup>68</sup> Devamında Türk ordularının “*kendi menfaatleri doğrultusunda işgal*” ettikleri Gence’nin kendilerini bağımsız ilan eden müsavatçılar tarafından başkent olarak seçilmesinden bahsedilerek Türkler’in “*devrim aleyhtarı müsavatçıların*” hamisi olduğunun altı çizilmektedir.<sup>69</sup> Türk orduları Azerbaycan’daki Sovyet aleyhtarı “*eşkiyalar*”ı yöneterek Azerbaycan’ın büyük bir kısmında yaşanan “*iç savaşın*” başlıca müsebbibi olarak gösterilmektedir.<sup>70</sup> Türklerin müsavatçılarla birlikte işçi ve köylülere zulmetitği, halkı terör korkusunda tutmak için her yerde dar ağaçları kurdukları,<sup>71</sup> kısa süre içinde “*Azerbaycan halkının nefretini kazanan Türk işgalçilerine karşı Gence, Gazah ve Karabağın halkının mücadelesi başladığı*”, Almanya ve Türkiye’nin I. Dünya Savaşı’nı kaybetmesi sonucu Türkiye’nin Azerbaycan’dan çıkarmak zorunda kaldığı ordularının geri çekilirken halk tarafından saldırıya uğradığı<sup>72</sup> kaydedilmektedir. Böylece, azınlık bir burjuvaziyle ortaklık yaparak Azerbaycan’a kendi çıkarları doğrultusunda zorla giren, siyasi istikrara engel olan, halkı terör psikolojisinde tutan, halk ayaklanmalarıyla yolcu edilen bir Türkiye imajı oluşturulmuştur.

Sovyet dönemi resmi tarih ideolojisine uygun olarak Azerbaycan’da istenmeyen devlet imajında takdim edilen Türkiye, ilgili dönemin olaylarından bahseden bağımsızlık dönemi tarihçiliğinde 1918 yılı 4 Temmuz Batum Barış ve Dostluk Antlaşması imzalanarak “*Azerbaycan Halk Cumhuriyeti’ni resmî olarak tanıyan ilk devlet*” olarak gösterilmekte<sup>73</sup>, özellikle antlaşmanın 4. maddesi vurgulanarak Osmanlı Devleti’nin Azerbaycan için taşıdığı hayati önemin altı çizilmektedir. Bu maddeye göre, “*qardaş (kardeş) Osmanlı Devleti*”<sup>74</sup> Azerbaycan’a askerî yardım etmeyi kendi üzerine almaktaydı. Bu sebeple Azerbaycan’ın kendini savunabileceği askerî gücü olmaması dolayısıyla yardım başvurusunda bulunduğu an Osmanlı Devleti isteğine derhal cevap vermiş ve Temmuz ayında Nuri Paşa’nın başçılığında Türkiye ordusu Azerbaycan’a gelmiş, Azerbaycanlı ve Türkiyeli askerlerin müteşekkil ordusu olarak Kafkas İslam Ordusu 15 Eylül 1918 yılında Bakü’yü düşmanlardan kurtararak şehrin Azerbaycan Halk Cumhuriyeti’nin başkentine çevrilmesine

<sup>68</sup> Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 156-157.

<sup>69</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 9-10, 99.

<sup>70</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 9-10, 90-99; Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 162-163.

<sup>71</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 9-10, 98.

<sup>72</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 9-10, 98-99.

<sup>73</sup> Yagub Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 9 (Bakü: Şarg-Garb 2016), 106.

<sup>74</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi – Ata Yurdu* - 5, 145.

hizmet etmiştir.<sup>75</sup> 1918 yılı Ağustos ayında Berlin’de Sovyet Rusyası’yla Almanya arasında bağlanmış gizli anlaşmanın Azerbaycan’ın mükadderatı için yaratacağı büyük tehlikenin Osmanlı yardımıyla bertaraf edildiği kaydedilmekte, fakat I. Dünya Savaşında Osmanlı Devleti’nin kaybetmesinin, Cumhuriyet’in uluslararası durumunu etkilediği de eklenmektedir. “*Osmanlı Devleti Azerbaycan Halk Cumhuriyeti’ne hangi alanlarda yardım etti?*”<sup>76</sup> sorusuyla Osmanlı’nın Azerbaycan Halk Cumhuriyeti için oynadığı önemli rol öğrencide pekiştirilmeye çalışılmaktadır.

Sovyet dönemi ders kitaplarında XX. yüzyılın başlarında Türkiye’yle ilgili oluşturulan geleneksel işgalci imajına, pantürkizm ve panislamizm gibi sakıncalı ideolojilerin beşiği olması da eklenmiştir. Bu bağlamda halk kitlelerinin geride kalmışlığı ve cahilliği, cehalet ve mevhumatın hükümranlılığı altında mürteci, panislamist ve pantürkist düşüncelerin Azerbaycan’a nüfus ettiği, panislamistlerin tüm müslüman halkları Türkiye Sultanlığının hükümranlılığı altında birleştirmeyi tebliğ ettikleri eleştirilmekte, panislamizm gibi bütün Türk halklarını Türkiye’nin hükümranlılığına tabi etme maksadı taşıyan pantürkizm de aşırı milli ideoloji olarak kötülenmektedir.<sup>77</sup> Böylece, XX. yüzyılın başlarında Azerbaycan’ın yalnız pantürkizm ideyalarına sahip mürteci kesiminin desteklediği bir Türkiye imajı verilmekte, “*en mürteci burjuvazi-ruhani dairelerin menfaatlarını savunan panislamistler ve pantürkistler grubu*”nun savaşta Alman-Türk tarafının zafer elde etmesini desteklediği, aralarında “*irticacı Azerbaycan publisisti*” Ali Bey Hüseyinzade’nin de bulunduğu Rusya’dan Türkiye’ye mühaceret etmiş bir grup pantürkistlerin, 1915 senesi Aralık ayında Almanya’ya müracaat ederek Kafkasya, Orta Asya, Kırım ve Volgaboyu toprakların Rusya’dan alınarak Türkiye Devleti’nin terkiğine katılmasını istediği<sup>78</sup> kaydedilmekle, Azerbaycan’ın Rusya karşıtı olup Türkiye’ye meyleden kesiminin irticacı azlıktan başkası olmadığı düşüncesi pekiştirilmektedir.

Milli tarih yazıcılığının Sovyet ve Post-sovyet dönemleri arasında Osmanlı imajının en belirgin şekilde değiştiği dönem XX. yüzyıldır. Bağımsızlık dönemi Tarih ders kitaplarında Sovyet dönemi ders kitaplarındaki işgalçi Osmanlı imajı yerini tam olarak işgalçi Rusyaya bırakmakta, Kafkas cephesinde Osmanlı ile karşı-karşıya duran Rusya’nın asıl amacının İstanbul’u ve boğazları, Doğu Anadolu’yu ele geçirmek, Osmanlı topraklarını müttefikleriyle paylaşmak olduğu belirtilmektedir. Azerbaycan halkının Osmanlı Devleti’ne

<sup>75</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 9, 93-95.

<sup>76</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 9, 106.

<sup>77</sup> Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 7-8 (1978), 154.

<sup>78</sup> Hüseyinov, *Azerbaycan Tarihi*, 131; Guliyev, *Azerbaycan Tarihi* - 9-10, 53.



büyük rağbet, Rus hükümetine ise derin nefret duyguları beslediğinin Rusya hükümeti tarafından çok iyi bilindiği, bu maksatla Rusların Kafkas cephesinde savaşmak için yalnız Ermeni ve Gürcülerden oluşan desteler yarattığı kaydedilmektedir.<sup>79</sup> Böylece, bağımsızlık dönemi tarih ders kitapları Azerbaycan halkının XX. yüzyılda bağımsızlığını kazanma sürecinde Rus, Ermeni ve Gürcü (Hıristiyan) bloğu karşısında Osmanlı'yı bölgede yegane müttefik olarak gördüğü savunulmaktadır.

Bağımsızlık dönemi tarih kitaplarında XX. yüzyılın başlarında Osmanlı (Türkiye) yalnız Rus, Gürcü ve Ermeni (Hıristiyan) ittifakı karşısında stratejik ortak olarak önemli bulunmamakta, aynı zamanda Türk üst kimliğiyle Azerbaycan halkının kardeş ("qardaş") gözüyle baktığı can dostu olarak gösterilmektedir. *Azerbaycan Tarihi - 5*'te yer alan "*Qardaş yardımı – Qardaş qar-daşa borç vermez – elinden tutar*" isimli başlık, tarih dersinin ilk kez okutulduğu beşinci sınıf öğrencisinde 1920 yılı Türkiye-Azerbaycan ilişkilerindeki yakınlığın vurgulanarak Azerbaycan-Türkiye kardeşliği söyleminin güncel politik söylem değil, tarihi ilişkiler üzerine kurulduğu düşüncesinin oluşturulması bakımından önemlidir. Neriman Nerimanov'un Atatürk'e yazdığı mektubunda yer alan "*Paşam, bizim Türk milletinde kardeş kardeşe borç vermez, her zaman onun elinden tutar, biz kardeşiz ve her zaman elinizden tutacağız*"<sup>80</sup> ifadeleriyle Türkiye'ye yalnız siyasi müttefik olarak bakılmadığını, bunun ötesinde milli kimlik bağlarıyla bağlanıldığının altı çizilmektedir.

Sovyet dönemi ders kitaplarında 1923 yılı 29 Ekim tarihinde TBMM'nin kararıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından milliyetçi ve laik bir devletin kurulmasını sağlayan olumlu anlamda devrim olarak bahsedilmekteyse de ideolojik yaklaşımla bu devriminin emeksever halk kitlelerinin taleplerini karşılamadığı vurgulanmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti bu sürede Avrupa devletlerinin etkisi altında kaldığı, II. Dünya Savaşı sırasında tarafsızlığını ilan etmiş olmasına rağmen aslında Almanya'nın Kafkasya'yı ele geçirmesini bekleyerek fırsatı değerlendirmeyi düşündüğü ileri sürülmekle Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti arasında siyasi sürekliliğin devam ettiğinin de altı çizilmektedir. Cumhuriyet döneminde de Türkiye aslında Batı'nın etkisi altında gösterilmekte, özellikle NATO üyesi olmasının ardından 1950'li

<sup>79</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi* - 9, 75.

<sup>80</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi- Ata Yurdu* - 5, 157-158.

yıllarından itibaren ABD'nin bölgedeki politikası doğrultusunda çalışan bir devlet olduğu belirtilmektedir.<sup>81</sup>

Bağımsızlık dönemi ders kitapları XX. yüzyılın dost, müttefik Osmanlı imajını Cumhuriyet dönemiyle devam ettirmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı olarak "*Büyük siyasetçi*" Mustafa Kemal Atatürk'ün iktisadi ve sosyal reformları sayesinde dünyevi ve milliyetçi özelliğiyle tanınan bu Türkiye imajı, terör ve anarşiye karşı mücadelesiyle Süleyman Demirel, "*Türkiye ekonomisi mucizesinin babası*" adlandırılan Turgut Özal ve son olarak "*iç ve dış politikada kazandığı uğurlar sayesinde 2014 yılında Cumhurbaşkanlığı seçilmeyi hak eden*" Recep Tayyip Erdoğan özelinde devam ettirilmiş, ayrıca ismi geçen Türkiye liderlerinin resimleriyle görsel olarak da desteklenmiştir.<sup>82</sup>

Tarih ders kitaplarında ekonomik ve politik anlamda başarılı bir ülke olarak gösterilen Türkiye, aynı zamanda Azerbaycan'ın bölgedeki en yakın müttefikidir. 1918 yılında Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin devlet bağımsızlığını tanıyan ilk devlet olarak Osmanlı gibi,<sup>83</sup> Türkiye Cumhuriyeti'nin de 1991 yılı 18 Ekim tarihinde bağımsızlığını kazanmış Azerbaycan Respublikası'nı resmî olarak tanıyan ilk devlet olmasının altı çizilerek<sup>84</sup> genel anlamda Azerbaycan'ın bağımsızlığının bölgedeki ilk savunucusunun Türkiye olduğu gösterilmiştir. Türkiye, XXI. yüzyılda Azerbaycan'ın Ermenistan dışında ilişkileri normalleştirdiği komşu ülkeler arasında ekonomik, politik, askeri ve kültürel karşılıklı ilişkilerin en yüksek düzeye ulaştırıldığı bir devlettir. 2009 yılında ABD ve diğer Avrupa ülkelerinin baskısı altında Ermenistan'la sınırları açma konusunda çok zor seçim karşısında kalan Türkiye, diplomatik görüşmeler sonucu Azerbaycan'ın milli menfaatine karşı herhangi bir adım atmayacağını resmi şekilde açıklayarak Ermenistan'la sınırın açılmasını onaylamamıştır. Azerbaycan halkının milli lideri Haydar Aliyev'in "*bir millet iki devlet*" olarak isimlendirdiği Türkiye'yle Azerbaycan arasında askeri-siyasi ilişkiler XXI. yüzyılın başlarında daha da güçlenmiştir.<sup>85</sup>

## SONUÇ

Diğer komşu halklar ve devletlerle mukayesede Osmanlı (Türkiye), Azerbaycan'ın tarih yazıcılığında önemli bir tarihi figür olmuştur. Sovyet dönemi resmî tarih yazıcılığı gereği Osmanlı, Azerbaycan için sürekli işgalci

<sup>81</sup> Volk Stepan Stepanoviç v.dğr., *En Yeni Tarih 9 (1939-1988)* (Bakü: Maarif 1990), 256-257.

<sup>82</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi - 9*, 107-111.

<sup>83</sup> Yagub Mahmudlu v.dğr., *Umumi Tarih - 9* (Bakü: Şarg-Garb 2016), 71.

<sup>84</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi - 9*, 174.

<sup>85</sup> Mahmudlu v.dğr., *Azerbaycan Tarihi - 9*, 185.

öteki konumuna yerleştirilmiş, Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından tarihin yeniden okunması süreci başlamış ve gelinen aşamada özellikle Osmanlı algısında önemli değişikliklere götüren yaklaşımlar ileri sürülmüştür.

Sovyet dönemi Azerbaycan tarihçiliğinde Osmanlı Devleti özelinde Türkiye algısının en olumsuz portresi çizilmiştir. Avrupa, Asya ve Afrika'da geniş arazileri işgaller sonucu ele geçiren Osmanlı, XVI.-XVIII. yüzyıllarda Azerbaycan'ın da bölgedeki en korkulu rüyasıdır. Çaldıran Muharebesi'nde gerilen Osmanlı-Safevî ilişkileri bunun için iyi bir bahane olmuş, Osmanlı sürekliliği Azerbaycan topraklarına işgal yürüyüşleri gerçekleştirmiştir. Bu yürüyüşler sırasında Osmanlı, halktan onbinlerce insanı katletmesine, bir o kadar insanı köleleştirerek kendi topraklarına götürmesine, özellikle Şii ve Hıristiyan halka baskı ve zulüm yapmasına, halkı yağma ve ağır vergilerle iflas ettirmesine, ayrıca çok sayıda bilim ve sanat adamını Türkiye'ye götürmesine göre Azerbaycan'a siyasi, ekonomik ve kültürel anlamda en fazla zararı dokunmuş ülke olarak gösterilmektedir.

Bağımsızlık dönemi tarih ders kitaplarındaki Osmanlı imajı, Sovyet dönemiyle bazı açıdan örtüşmekteyse de çoğu zaman farklı yaklaşımlarla daha ılımlı bir Osmanlı algısı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Çağdaş ders kitaplarında da Osmanlı-Safevî ilişkisi milli tarihçiliğin en hassas konularından biri olarak kalmaktadır. Çaldıran örneğinde Osmanlı'nın Safevî aleyhtarlığının başlıca nedeni aşırı mezhep taassubu olarak gösterilmekte, iki büyük Türk devleti arasındaki bu anlaşmazlıkta Orta Çağ Batı diplomasisinin de politik müdahalesinin altı çizilmektedir. Böylece, sovyet dönemi tarihçiliğinden farklı olarak Osmanlı, olayın tek taraflı suçlusu olmaktan kurtarılmakta, asıl "öteki"nin iki Türk-Müslüman imparatorluğun gelişmesine engel olmaya çalışan, aradaki mezhep farklılığından maharetle yararlanan Batı diplomasisi olduğu ileri sürülmektedir. XVI.-XVIII. yüzyıllar arasında Azerbaycan'a yapılan Osmanlı yürüyüşleri bağımsızlık dönemi tarihçiliğinde de işgal olarak görülmekte, fakat Osmanlı tahrir defterlerinden kaynak verilerek Azerbaycan halkına karşı vergi politikasında insancıl davranıldığına altı çizilmektedir, bunun yanında Osmanlı Devleti'nin baş edemediği Yeniçerilerin halka çeşitli eziyet ettiği de vurgulanmaktadır.

Gerek Sovyet, gerekse Post-sovyet dönemi ders kitaplarındaki son bir asrın Türkiye algısı aynı zamanda güncel Türkiye imajını da yansıtması açısından önemlidir. Sovyet dönemi tarihçiliğinde I. Dünya Savaşı sırasında Azerbaycan'ı tekrar işgal eden Osmanlı'yla II. Dünya Savaşında Almanya'nın

Kafkasya politikasında benzer misyonu taşıdığına ima edilen Türkiye Cumhuriyeti'nin Azerbaycan'a yönelik işgal politikasını hala devam ettirdiği ima olunmakta, ayrıca Cumhuriyet Türkiye'si'nin Batı'nın, özellikle NATO'ya üyeliğinin ardından ABD'nin etkisi altında politika yürüttüğüne dikkat çekilmektedir.

Bağımsızlık dönemi ders kitaplarında ise, Türkiye'den "kardeş Osmanlı Devleti" olarak bahsedilmekte ve 1918 yılında Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasında Kafkas ordusu aracılığıyla gösterdiği hizmetin önemi teslim edilmektedir. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'ni ilk tanıyan devlet Osmanlı Türkiye'si olduğu gibi 1991 yılında kurulmuş Azerbaycan Cumhuriyeti'ni ilk tanıyan ülkenin de Türkiye Cumhuriyeti olduğu vurgulanarak son bir asırda Türkiye'nin Azerbaycan için bölgedeki ilk müttefik olma rolünü koruduğu belirtilmektedir. Türkiye Karabağ'ın geri alınmasında ve Ermeni sorununun halli gibi Azerbaycan'ın en önemli milli davasının hallinde bölgedeki en yakın destekçisidir. Gerek son dönemler uluslararası politikadaki güçlü mevkii, gerekse gelişen ekonomisiyle Türkiye Azerbaycan'ın komşuluk ilişkilerinde ilk müttefik devlet olmaktan öte, "iki devlet bir millet" deyimini gereği Azerbaycan'a kardeş ülkedir.

Sonuç olarak Osmanlı (Türkiye) algısıyla ilgili sovyet dönem Azerbaycan tarihçiliğindeki birçok yaklaşımın köklü şekilde değiştiği, fakat Azerbaycan'ın toprak bütünlüğü ve vatan savunması gibi milli tarih yazıcılığının başlıca konularında bazı yaklaşımların benzer şekilde devam ettirildiği görülmektedir. Milli tarih yazıcılığındaki en önemli değişiklik kimlik konusu üzerindedir. Sovyet dönemi ders kitaplarındaki Azerbaycan'ın yerel halklarının oluşturduğu, bir anlamda üst kimlikten yoksun ve menşeyi tam olarak belirsiz olan Azerbaycan kimliğinin yerini, bağımsızlık dönemi ders kitaplarında Azerbaycan'ın etnogenezinin önemli ölçüde Türkçe konuşan halklar almakta, bu kimlik oluşum sürecinin Selçuklu Türkleriyle tamamlandığı ileri sürülmektedir.

Milli tarih yazıcılığında bir diğer önemli farklılık, Sovyet dönemi resmî tarih yazıcılığına uygun olarak Kafkasya'nın kardeş halkları – Azerbaycan, Gürcü ve Ermeni halklarının İran ve Türkiye gibi yabancı işgaline karşı birlikte mücadelesinin yerini, Bizans-Gürcü-Ermeni veya Rusya-Gürcü-Ermeni müttefik güçlerine karşı Azerbaycan Türklerinin Selçuklu/Osmanlı

Türkleriyle birlikte mücadelesinin alması, böylece müttefik algısında SSCB'nin kardeş halkları kimliğinin yerini Türk-Müslüman kimliği almaktadır.

Gerek Sovyet dönemi, gerekse bağımsızlık dönemi milli tarih yazıcılığının ve bunun tarih ders kitaplarındaki yansımalarının en önemli eksikliklerinden biri Türkiye'yle ilgili kültürel etkileşim bakımından yok derecesinde az bilgi içermesidir. Bu durum büyük oranda milli tarih yazıcılığının başlıca konularının, Sovyet dönemi resmî tarih yazıcılığının devamı şeklinde ele alınmasıyla ilişkilidir. Her ne kadar münferit olaylara yaklaşımda iki dönem arasında farklılıklar gözlemlense de ana konu başlıkları itibarile ders kitaplarındaki tarih yazıcılığının ciddi oranda benzerlik göstermesi, Türkiye'nin Azerbaycan'la kültürel etkileşimine dair bilgilerin bazı istisnalarla dikkate alınmaması sonucunu beraberinde getirmiştir. Milli tarih yazıcılığının hâlâ daha fazla siyasi-askeri tarih konuları üzerinden anlatılmasının doğal sonucu olarak ortaya çıkan bu sorun, aslında ikili ilişkilerde resmin tamamının görünmesine de engel oluşturmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Akibalova, Yekaterina – Donskoy, Grigorii. *Orta Asırlar Tarihi*. Bakü: Azerbaycan Devlet Tedris-Pedagoji Edebiyatı Neşriyatı, 1963.
- Aliyev, İğrar. *Azerbaycan Tarihi*. Bakü: Elm, 1993.
- Averyanov, Aleksandr. *Yeni Tarih- 9*. Bakü: Maarif, 1982.
- Başaran, Venera. “Çarlık Dönemi Rus Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı İmgesi”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (2012), 201-221.
- Gasımlı, Meherrem. *Sednik Paşa Pirsultanlı*. Azerbaycan Eğitim Bakanlığı Gence Devlet Üniversitesi Yayınları. Bakü: Azərneşr, 2010.
- Gökçen, Salim –Aybar, Meriç. “Azerbaycan ve Türkiye Cumhuriyeti 9. ve 10. Sınıflar Tarih Ders Kitaplarında Yer Alan Osmanlı Tarihi Konularının Karşılaştırmalı Tarih Anlayışı Açısından İncelenmesi”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 6/17 (Yaz 2017), 267-278.
- Guliyev, Aliövsat. *Azerbaycan Tarihi- 7-8*. Bakü, Azertedrisneşr, 1964.
- Guliyev, Aliövsat. *Azerbaycan Tarihi- 7-8*. Bakü: Maarif, 1978.
- Guliyev, Aliövsat. *Azerbaycan Tarihi- 8-9*. Bakü: Maarif, 1990.
- Guliyev, Aliövsat. *Azerbaycan Tarihi- 9-10*. Bakü: Maarif, 1986.
- Hüseynov, İsmayıl. *Azerbaycan Tarihi – Orta Mektebler İçin Ders Vesaiti*. Bakü: Kızıl Şerg, 1960.
- İsmayıl, Mahmud. *Azerbaycan Tarihi*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı, 1993.
- Kosminski, Aaron. *Orta Asırlar Tarihi*. Bakü: Azərneşr, 1941.
- Kuzio, Taras. “History, Memory and Nation Building in the Post-Soviet Colonial Space”, *Nationalities Papers*, 30/2, (2002), 241-265.
- Kuzio, Taras. “National Identity and History Writing in Ukraine”, *National Papers*, 34/4 (2006), 407-427.
- Mahmudlu, Yagub – Ağayev, Sabir – Hubyarov, Babek – Alişova, Hacer – Hüseynova, Leyla – Bahramova, Sevil. *Azerbaycan Tarihi- 7*. Bakü: Tehsil, 2014.
- Mahmudlu, Yagub – Alişova, Hacer – Hüseynova, Leyla – Cabbarov, Hafiz – Musayeva, Esmira – Bahramova, Sevil. *Azerbaycan tarihi- 8*. Bakü: Tehsil, 2015.
- Mahmudlu, Yagub – Aliyev, Gabil – Abdullayev, Mehman – Hüseynova, Leyla – Cabbarov, Hafiz. *Azerbaycan Tarihi- 9*, Bakü: Şarg-Garb. 2016.
- Mahmudlu, Yagub – Cabbarov, Hafiz – Hüseynova, Leyla, *Ata Yurdu - 5*. Bakü: Tehsil 2014.
- Mahmudlu, Yagub – Hüseynova, Leyla – Hubyarov, Babek – Ağayev, Sabir – Bahramova, Sevil – Alişova, Hacer. *Ümumi Tarih- 7*. Bakü: Azpoligraf, 2014.
- Mahmudlu, Yagub – Necefli, Tofiq – Memmedov, Kerem – Bahramova, Sevil – Ağayev, Sabir. *Ümumi Tarih- 9*. Bakü: Şarg-Garb, 2016.
- Memmedbeyli, Şamil. *Azerbaycan tarihi tedrisinin bazı meseleleri (metodik vesait)*. Bakü: y.y., 1960.
- Smith, Antony D. *Myths and Memories of the Nation*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Solonary, Vladimir. “Creating a “People”: A Case Study in Post-Soviet History-Writing”, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 4/2 (2003), 411-438.
- Stepanoviç, Volk Stepan– Yefimoviç, Lev Gertman – Ruvimoviç, Levin Genrih – Yakovleviç,

- Aleksandr – İvanova, Yevgeniya – Mikhayloviç, Stanislav – Konstantinoviç, Viktor. *En Yeni Tarih 9 (1939-1988)*. Bakü: Maarif, 1990.
- Şimşek, Ahmet – Cengiz, Nigar Meherremova. "Rusya Tarih Ders Kitaplarında Türk-Osmanlı İmgesi", *Turkish History Educational Journal*, 4/2 (2015), 225-258.
- Tillet, Lowell R.. *The Great Friendship: The Historians on the Non-Russian Nationalities*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1969.
- Turan, Refik. "Azerbaycan Lise Tarih Ders Kitaplarında Türk İmajı", *Dünyada Türk İmajı: Tarih Ders Kitaplarındaki Durum*. Nşr. Ahmet Şimşek. 75-90. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Turan, Refik. Azerbaycan'da İlk ve Ortaöğretimde Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları (Sovyet Azerbaycanı'ndan Azerbaycan Cumhuriyeti'ne)". Ankara: AKDTYK Atatürk Araştırma Merkezi, 2015.
- Türk, Caner –İlgaz, Selçuk –Bilgili, Ali Sinan. "Azerbaycan Tarih Ders Kitaplarında Osmanlı İmgesi", *Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9 (2004), 429-444.
- Yılmaz, Harun. *National Identities in Soviet Historiography: The Rise of Nations under Stalin*. New York: Routledge, 2015.





# İSLAM PSİKOLOJİSİNDE GELENEKLER, PARADİGMALAR VE TEMEL KAVRAMLAR

## TRADITIONS, PARADIGMS AND BASIC CONCEPTS IN ISLAMIC PSYCHOLOGY

**NEVZAT GENCER**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı  
Dr., Directorate of National Education

**nevzatgencer@gmail.com**  
<https://orcid.org/0000-0001-9619-8119>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Çeviri Makalesi	Translation Article
Geliş Tarihi	Received
27 Haziran 2019	27 June 2019
Kabul Tarihi	Accepted
9 Ekim 2019	9 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.582958">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.582958</a>	

### ATIF/CITE AS:

Gencer, Nevzat, "İslam Psikolojisinde Gelenekler, Paradigmalar Ve Temel Kavramlar - Traditions, Paradigms and Basic Concepts in Islamic Psychology", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University 36 (Aralık-December 2019): 669-682.

### İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



## İslam Psikolojisinde Gelenekler, Paradigmalar ve Temel Kavramlar<sup>1</sup>

### Öz

Psikolojinin kavramsal araçları, tedavinin sonucunu öngörmek kadar psikoterapistlerin hastalarında ve kendilerinde gözlemledikleri olguların karmaşıklığını açıklamayı da amaçlamaktadır. Doğal olarak, Müslüman psikologlar, mesleklerinin kavramsal araçlarında ve İslam psikolojisinde yazılan şeylerde, özellikle kültürler arası geçerliliği bulunmayan ya da İslami ilkelerle çelişen Batı psikolojisini elekten geçirmenin (filter out) gerekliliğini iddia ederek Batı psikolojisini İslami bakış açısıyla eleştiren Badri tarafından yazılanlarda (Müslüman psikologların ikilemi, MWH Londra, Londra, 1979) tatmin aradılar. Bu yazıda Badri'nin (1979) yaklaşımının bir adım ötesini savunuyorum ve geleneksel İslam düşüncesinden türetilmiş benlik (the self) hakkında iş gören bir model sunuyorum. Tamamlanmamış ve tam olgunlaşmamış olsa da bu modelin, bir klinisyen olarak algılarımı bilgim dâhilindeki diğer herhangi bir psikolojik modelden daha iyi anladığına inanıyorum.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, İslam Psikolojisi, Benlik, Paradigma, Kavram.

### Abstract

The conceptual tools of psychology aim to explain the complexity of phenomena that psychotherapists observe in their patients and within themselves, as well as to predict the outcome of therapy. Naturally, Muslim psychologists have sought satisfaction in the conceptual tools of their trade and in what has been written in Islamic psychology— notably by Badri (The dilemma of Muslim psychologists, MWH London, London, 1979), who critiqued Western psychology from an Islamic perspective, arguing the need to filter out from Western Psychology which was cross-culturally invalid or was in conflict with Islamic precept. In this paper, I advocate an extension of Badri's (1979) approach and present a working model of the self derived from traditional Islamic thought. This model, though rudimentary and incomplete,

<sup>1</sup> Bu makale, 23/03/2018 tarihinde Journal of Religion and Health adlı dergide yayınlanan "Traditions, Paradigms and Basic Concepts in Islamic Psychology" başlıklı makalenin, yazar Rasjid Skinner'in izniyle tercüme edilmiş halidir. Bu makale ilk olarak 1 Temmuz 1989'da Londra Üniversitesi Birkbeck Koleji'nde, Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü Londra Ofisi tarafından düzenlenen İslam Psikolojisi Teorisi ve Uygulaması Çalıştayında sunulmuştur. Bu metnin İslam ve Psikoloji hareketinin gelişimindeki rolü için bk. Kaplick ve Skinner (2017).

I believe, makes better sense of my perceptions as a clinician than any other psychological model within my knowledge.

**Keywords:** Psychology of Religion, Islamic Psychology, The Self, Paradigm, Concept.

## GİRİŞ

Bu makalenin ortaya çıkışı, mesleğimin kavramsal araçlarını uygulayan bir psikolog olarak, kendi huzursuzluğuma kadar uzanıyor. Her ne kadar Tanrı'nın lütfuyla hastalarım genel olarak iyileşmiş olsa da, tedavimin sonucunu hiçbir zaman tam olarak açıklayamadığım gibi, bildiğim bir dizi psikolojik teorinin hastalarımında gözlemediğim ya da kendi içimde deneyimlediğim olguların karmaşıklığını açıklamaya yeterli olduğunu da hissetmedim. Bir Müslüman olarak, özellikle de Badri (1979) ve onun ekolünden diğerleri tarafından, İslam Psikolojisi üzerine yazılmış şeylerden memnuniyet duymam gerekiyordu, ancak faydalı olsalar da bulduklarımın ihtiyaçlarım için yeterli olduğunu düşünmedim. Yıllar boyunca, kısmen İslami kültürle ilgili genel araştırmamla ve geleneksel terapistlerle, özellikle de Hakim Salim Han ile yapılan görüşmeler aracılığıyla ortaya çıkan şey, geleneksel İslam düşüncesinden türetilmiş benlik hakkında iş gören bir modeldi. Tamamlanmamış ve tam olgunlaşmamış olsa da bu modelin, bir klinisyen olarak algılarımı bilgim dâhilindeki diğer herhangi bir psikolojik modelden daha iyi anladığına inanıyorum.

## İslami Temelli Bir İnsan Psikolojisi Modeli

Son birkaç yıl boyunca, psikoloji ve ilgili disiplinleri çalışan diğer Müslümanların da "Batı" geleneğinden öğrendikleri ile doğru ve gerçek olan şey hakkındaki kendi kavrayışları arasında bir uyumsuzluk yaşadıklarının ancak bu uyumsuzluğun tam olarak nerede olduğunu açıkça ifade edemediklerinin gittikçe farkına varmaya başladım.

Bu nedenle İslami temelli bir insan psikolojisi modeline yönelik kendi gruplandırılmalarını tutarlı bir forma sokmak ve aynı alanla ilgilenen diğer Müslümanlarla ortak anlayış geliştirmek için işbirliğini aramak uygun göründü.

"İslam Psikolojisi" terimini hangi anlamda kullanabileceğinizi düşünmek doğru olur. Psikolojinin, nesnel olarak doğrulanabilir insan davranışlarıyla ilgili bir doğa bilimi (Batı tanımında) olarak görülmesi gerektiği ve bu nedenle de İslam'la uyumlu ve Müslümanlar tarafından kullanılmaya açık

olduğu görüşü vardır. Bu, aslında Badri'nin tutumunun bir parçasıdır (Badri 1979).

Badri'ye göre, Müslüman psikoloğun ilk görevi, İslam'a ters düşen unsurları içeren mitlerin ve kanıtlanmamış değer yüklü teorilerin (Psikanalizin çoğu gibi) ampirik olmayan karışımını reddederek ampirik gelenek içinde çalışmak ve Batı psikoloji külliyatının kültürel izler barındırmayan, deneysel olarak sağlam, nesnel bileşenlerini (Davranışçılık gibi) seçerek almaktır.

Müslüman psikoloğun ikinci görevi, bilimin İslami ilkelere uygun olarak kullanılmasını sağlamaktır. Böylece, davranışçı ilkeler bir erkekle karısı arasındaki cinsel işlev bozukluğunu tedavi etmek için kullanılabilir, ancak zinayı kolaylaştırmak için kullanılamaz. Badri'nin tanımında, İslami psikoloji, ahlaki olarak kullanılan özünde tam bir ampirik psikolojidir.

Benim görüşüme göre Badri, Müslümanlara Batı psikolojik bilim külliyatını toptan yutma tehlikesini çarpıcı bir biçimde tanımlamıştır. Şaşırtıcı bulduğum şey, İslami açıdan kabul edilebilir bir alternatif inşa ederken, Badri'nin bu alandaki klasik İslami düşünce geleneğini büyük ölçüde görmezden gelmesiydi, belki de bunun nedeni İslami bilimin (ve aslında tüm faydalı bilimler için geçerli olan) her zaman bu anlaşılabilirliği ve açıklayıcı güç özelliklerinden yoksun olan Batı'nın bilimsel mantıksal pozitivist kalıbına, Müslümanlar için kuşkusuz toksik olmasa da, uygun olmamasıdır.<sup>2</sup>

Mimariden bir benzetme yapabilir ve "Bu bina<sup>3</sup> İslami midir?" diye sorabiliriz. Bu yapı başımıza yıkılmıyor, bu yüzden kuşkusuz sağlam ampirik prensipler üzerine inşa edilmiştir. Aynı zamanda, İslami bir konferans düzenleyerek muhtemelen iyi amaçlar için de kullanılıyor. Yine de açıkça bu bina, Kubbet-üs Sahra ya da Zanzibar sahillerindeki Arap tüccar evlerinin İslami olması anlamında İslami değildir. Mühendislik prensiplerinin kaba ampirizmi açısından ifade edilen bir İslam mimarisi tanımı yetersizdir. Geleneksel Müslüman mimarisini analiz ettiğimizde, onun ayırt edici özelliğinin, sağlam inşaat ilkelerinin düzenlenme şeklini belirleyen belirli temel şemalara bağlı olduğunu fark edebiliriz. Örneğin, oran ve biçimde denge yaratılmasında, bir dekoratif biçim çeşitliliği içindeki tasarımın birliğinde, binanın güneş, rüzgâr, su vb. doğal özellikleri ile organik ilişkisi içerisinde. Bu denge temaları,

<sup>2</sup> Bu makaleyi sunduktan sonra Malik Badri ile tanıştım. Profesör Badri görüşümü paylaştığını söyledi ancak 1979'da kitabını yayınladığında, çoğu Müslüman Psikolog'un sınırlı bir Batı Psikolojisi eleştirisinden daha fazlasını almaya hazır olmadığını hissettiğini belirtti. Profesör Badri buna, Müslüman Psikologların İkilemi'nin yeni baskısının önsözünde atıfta bulunmaktadır.

<sup>3</sup> Birkbeck Koleji Londra.

kesrette vahdet, yaratılan dünyanın birbiriyle organik ilişkisi, *Kur'an'da* sürekli geçmektedir, ancak ilk İslam mimarlarının bir araya geldikleri ve bu tasarım kurallarını birincil İslami kaynakların (yani, *Kur'an* ve Sünnet) incelenmesi sonucu entelektüel olarak tasarladıkları pek düşünülemez. İlk mimarların içinde bulunduğu İslami çevrenin, onların yaratıcılığını yönlendiren paradigmaları doğal olarak ve bilinçsiz bir şekilde biçimlendirmiş olması daha olasıdır.

Mimarlık için geçerli olan, tüm bilim için geçerli olabilir. Kuhn'un (1964), bilimin bir boşluk içinde değil, kültürel bir çevre içinde, bir paradigmada ki bu, bilim insanının dünyayı algılayış şeklini, sorduğu soruları, metodolojisini ve ampirik veri desenini anlama ve anlam verme şeklini etkiler, evrimleştiği tezi saygıyı hak eder. Bu bilimlerin İslami paradigmalardan üretildiği ve ayırt edici özellikleri belirlendiği takdirde İslami fizik, kimya, tıp, matematik, psikoloji ve benzeri alanlardan kesinlikle bahsedilebilir. Üstelik psikoloji, belirgin bir şekilde İslami izlere karşı daha hassas olduğu için doğa bilimlerinden ayrı durmaktadır. Bu durum kısmen, *Kur'an'ın* özellikle insanın doğası ve benliğin bileşenlerini anlatmasından kısmen de içsel psikolojik süreçlerin yapısı gereği nesnel deneysel çalışmaya uygun olmamasından kaynaklanmaktadır. Psikoloji bu nedenle "modellere" ya da Jungcu manada mantıkçı pozitivist anlamda kanıtlanamayan veya yanlışlığı ispatlanamayan, ancak bireyin içsel deneyimlerini anlamasını sağlamada ne kadar iyi ya da kötü olduğuna bağlı olarak geçerliliği olan mitlere çok daha fazla bağımlıdır. Psikanalize, her ne kadar kusurlu olsa da, onun modelleri ve kelime bilgisi karmaşık zihinsel olguların tanımlanmasını sağladığı için güvenilmesi gerekir. Ancak deneysel kanıtlamaya dayanmayan psikolojik modeller, özellikle onları ortaya koyanların kültürel paradigmasının ve aynı zamanda incelenen kitlenin kültürel olarak belirlenmiş özelliklerinin etkisi altında kalmaya açıktır. Bu son noktanın düzgün bir tasviri, insanın dünyasına nasıl anlam verdiğinin evrensel bir modelini tanımladığını iddia eden Kişisel Yapılar Kuramı tarafından sunulmaktadır. Ben bu teorinin bir taraftarına Yapı teorisinin bana daha uygun bir şekilde sadece Batı Protestanlarının düşünce özelliklerinin tanımlıyor olarak görüldüğünü ifade ettim. Meslektaşım bu açıklamayı uzun uzun düşündü ve sonra delegelerin çoğunluğunun Amerikan İncil Kuşağı'ndan geldiği Uluslararası Yapı Kuramcılar Konferansı'na katıldığında şaşırıldığını itiraf etti. Ve elbette, "Victoria Dönemi" orta sınıf Viyanalıları arasında

gözlem ve uygulamaya dayanan Freud'un "evrensel" teorisinin bu tarihsel dönemden ve kültürden hareketle geçerliliğini yitirdiği yaygın bir görüştür.

Psikoloji özellikle "Batı" kültürel etkileriyle yayılıyorsa, sözlerinin evrenselliği konusunda şüpheli olmak doğru olacaktır. Ancak, İslami düşünceyle uyumlu, sağlam temelli bir psikoloji inşa etmek isteniyorsa, buna Batı psikolojisini alarak ve onu ampirik bölümlerine indirgemeye çalışarak değil, *Kur'an*'ın benlikle ilgili ifadelerine ve bu ifadelerin tamamen İslami paradigma içinde çalışan Gazali, İbn Sina ve Caferi Sadık gibi klasik alimler tarafından pratik modeller içinde düzenlendiği yola geri dönerek başlamak daha iyidir (bu, Shafii'nin 1985 modelini kullanan Karim 1984 tarafından benimsenen yaklaşımdır). Bununla birlikte; Karim'in makalesinin, onun benimsediği modelin açıklayıcı gücünü yeterince göstermediğini düşünüyorum; Shafii (1985) büyük ölçüde kendi İslami modeli ve Psikanaliz arasında bir karşılaştırma ile sınırlı kalmıştır.

### **Geleneksel İslam Düşüncesinden Kaynaklanan Benliğe Dair İş Gören Bir Model**

*Kur'an*, benliğin üç yönüne atıfta bulunur: *Kalp*, *Akıl* ve *Nefs* - sonuncusu üç tür veya seviyede ifade edilebilir: *Nefs-i Emmare*, *Nefs-i Levvame* ve *Nefs-i Mutmainne*. Bu terimler geniş ve ince bir anlam aralığına sahiptir. Sadece *Kur'an*'a atıfta bulunarak bir "psikoloji" kurmaya çalışmanın bir nedeni, bu terimlere klinik uygulamada nasıl başvurulabileceğinin anlaşılmasının, İslami bir düşünce paradigmasında işleyen öyle bir *Kur'an* bilgisi ve klinik deneyim birleşimini gerektirmesidir ki bugün bunun elde edilebileceğinden kuşkuluyum. Bu nedenle, klasik Müslüman âlimler/hekimler/psikologlar tarafından oluşturulan ve uygulanan modellerde bu tür terimlerin kullanılmasının dikkate alındığına dair güçlü bir argüman vardır. Bu terimler ve bunların temelindeki kavramlar, geleneksel âlimler tarafından çeşitli şekillerde kullanılmaktadır. Bu nedenle ben, büyük ölçüde Khan'ı (1986) takip ederek daha genel bir yorum olduğuna inandığım şeyi aldım, fakat Schimmel'e (1964) de bakıyorum.

*Kalp*, benliği *Ruh*'la (the spirit) birbirine bağlayan bağ (istmus) (bk.: Stoddart 1976) olarak görülür. Bu, Tanrı bilincinin içinde bulunduğu

merkezdir: insanın *Fıtrat* duygusunun (doğal olan şey) ve doğru ve yanlışla dair içsel duygunun hissedildiği ve ilham alabilmesi için tutulan kısmıdır.

*Akıl*, dışsal verileri genel olarak kavrayan, analiz eden ve ifade edebilen ve Gazzali'ye (ref.) göre doğrudan *Kalp* ile bağlantılı olan akıl yürütme merkezi ve zekâ şeklinde tanımlanabilir.

*Nefs*, en iyi “yaşam gücü” olarak tanımlanabilir. Psikolojik amaçlar için, daha alt formlarında onlar, kendi başlarına yarı özerk bir yaşamı olan içgüdüsel dürtüler ya da enerjiler olarak kabul edilebilirler.

Kendi başlarına *Nefs*in eylemleri *Fıtrat'a* göre (hayvanlarda olduğu gibi) işleyecektir, ancak insanlarda, örneğin işlevsiz bilişlerden ve onların işleyişlerini saptıran duygusal travmanın etkilerinden kaynaklanan bozulmaya karşı doğası gereği savunmasızdırlar.

İdeal, sağlıklı, dengeli bir kişide, bilinç *Ruha* açık olan ve *Akıl* yönlendiren *Kalpte* merkezlenir ve *Akıl* ile birlikte daha alt *Nefs*leri yönetir. Bu durumda, *Akıl* geçerli bir mantıkla hareket edebilir, onun dış dünyaya ilişkin algısı gerçekçidir, ahlaki davranışların değerini görür, işleyişleri bilgelikle iç içedir ve *Nefs* üzerinde sağlıklı bir yönlendirme yapabilir. *Nefs-i Emmare* (alt *Nefs*) üzerindeki rahatsız edici etkiler zayıflar ve yanlış davranış eğilimleri *Nefs-i Levvame* (pişmanlık içgüdü) ile azalır. Ve bu durumdan, benlik, yalnızca geçici olarak olsa bile, kendisinin tamamen *Kalbe* teslim olduğu durum olarak tanımlanabilecek olan *Nefs-i Mutmainne'*ye (sakin ya da itminana ermiş *Nefs*) dönüşebilir ve bütünüyle Allah'a ibadetle teccüm edilebilir.

Klasik olarak, *Kalp*, *Akıl* ve *Nefs* (bk.: ref.)<sup>4</sup> arasındaki ilişkiyi tanımlamak için sıklıkla at üzerinde bir süvari analogisi kullanılır (Gazzali 1962). Dengeli kişi, atının onu gitmek istediği yere götürdüğü süvari gibidir ve gitmek istediği yer Tanrı'nın iradesine uygun olan yerdir. Bu temel benzetmeden hareketle çeşitli dengesizlik permütasyonları gösterilebilir; örneğin dizginlenen ya da engellenen ve hiçbir yere gitmeyen atın durumu, kontrolden çıkmış ve binicisini felakete “süren” atın durumu, kontrol altında olan ama yanlış yola yönlendirilen atın durumu.

Müslümanların içgüdüsel dürtü (*Nefs-i Emmare*) anlayışı, Hristiyan kültürüne ilişkin olanlardan ince ama önemli derecede farklıdır. İslami

<sup>4</sup> Yazar Rasjid Skinner, 1989 yılında yayımlanan orijinal makalesinde “İslami Benlik Modeli”ni gösteren bir diyagramın bulunduğunu, ancak makalenin sonraki baskısında bu diyagramın çıkartıldığını belirterek söz konusu diyagramın çeviriye eklenmesinin yararlı olacağını ifade etmiştir. Yazarın isteği doğrultusunda diyagram makalenin sonuna eklenmiştir [Ç.N.].

görüŖte, yıkıcı davranma ve benliği manevi karanlığa götürmeye yatkın olmalarına rağmen bu dürtüler; yine de bireyin bu dünyadaki yaşamını sürdürmek için sağlıklı bir aktif durumda kalması gereken Benliğin vazgeçilmez bir parçası olarak kabul edilirler. Bu nedenle vurgu, bu güçlerin bastırılması veya yok edilmesi üzerine değil, en iyi işleyiş seviyesine kontrolü ve dönüştürülmesi üzerinedir. Ancak Pavluscu Hristiyan görüşünde içgüdüsel dürtüler daha olumsuz görülmektedir; bu da baskılamayı sıklıkla teşvik eder. Bugünlerde Batı'da az sayıda insan Aziz Pavlus'a kulak veriyor olabilir, ancak Batı toplumunda cinsellik ve saldırganlık gibi içgüdülere karşı olumsuz bir tutum, iç gerginlik, suçluluk, çatışma ve bastırılmış enerji sorunlarının bir neticesi olarak yaygın bir şekilde görülmeye devam etmektedir. Sadece Batı toplumuna dayanan evrensel psikodinamik teorileri bu nedenle kaçınılmaz bir şekilde kültürel olarak çarpıktır.

Bana göre, *Kalp*, *Akıl* ve *Nefs* arasındaki ilişkilerin İslami modelinin en az bir önemli avantajı, sosyal olarak tanımlanmış normal ve anormal kavramlardan bağımsız olan ve evrensel olarak gerçekten uygulanabilen bir zihinsel sağlık tanımına izin vermesidir. Ayrıca patolojinin tanısına ve düzeltici terapötik eyleme de dikkat çeker.

Gerçekten İslami kültürel çevrenin bir etkisinin, Tanrı bilinci ve benliğiyle uyum halini korumayı kolaylaştırmak olduğunu varsayabiliriz. *Vahye* dayalı eğitim, *şeriat* hukuk sistemi, *ibadetler*, İslam sanatı, beslenme kuralları, mevcut sosyal haklar, alt *Nefs*in enerjisinin sağlıklı yönlendirilmesine, *Kalbin* saflaştırılması ve *Ruha* açıklığı kolaylaştırmaya ve *Kalbin* sezgisiyle düşünme sürecinin uyumlu hale gelmesine hizmet etmektedir.

Hem *Kur'an* hem de *Hadis*, *Kalpten* bahseder, bununla birlikte *Kur'an* ve hadis *Kalbin* mühürlenebileceğini (*Kur'an-ı Kerim* 2: 7) ve katılaşabileceğini (*Kur'an-ı Kerim* 2: 74) ifade eder. Bunun, nihayetinde insanın seçimiyle, *Kalp* zikir (Allah'ın anmak) yapmaktan vazgeçtiğinde ve/veya *Akıl* ve *Nefs* dış etkilerle istikametten ayrıldığında meydana geldiği varsayılabilir. *Nefs* kötü bir sosyal şartlanma ya da uygunsuz beslenme yoluyla azgın hale gelebilir ve *Aklı* yersiz korkularla tahrik eder ya da onun duygusal olarak yapılan eylemleri rasyonalize etmesine (Freudyen anlamda) neden olabilir. *Akla*, *Fıtrata* uygun olmayan öncüllerden sonuç çıkarması öğretiler (Peygamberden nakledildiği gibi "kimi muhakeme büyü gibidir."). Böylece akıl çarpık bir vicdan üretir ve -muhtemelen hepimizin bildiği psikopatolojik sonuçları olan- *Nefs*



ile kendi çatışmasına girer. *Kalpten Aklın* kısmi çözülmesi (dissociation), bir kayıp ve anomi hissi üretebilir.

Bu model ile olası her dengesizlik permütasyonunun etkilerini açıklamak bu makalenin kapsamı dışında olacaktır. Ancak, Batı teorilerinin çoğunda olduğundan daha kapsamlı ve inandırıcı bir tanı sistemi sağladığını açıkça belirtmeliyim. Bu noktayı Psikanaliz ile bir karşılaştırma yaparak örneklen- direbiliriz. Freud'un Libido kavramı, *Nefs* kavramını andırmaktadır, ancak Psikanaliz *Kalbi* tanımadığı için, kalbin *Nefsi* dönüştürmedeki gücüne dair bir anlayışa sahip değildir. Ama bu süreç kişisel bir deneyim meselesi olabilir.

Freud'a göre benliğin dinamikleri, Ego (Akıl?), İd (Nefs?) ve Süper-Ego arasındaki genellikle mücadelecili ilişki ile belirlenir. Süper Ego'yu (bi- linçdışı vicdanı) Dhameer<sup>5</sup> olarak tercüme etmek cazip gelse de, Dhameer, Freud'un vicdan görüşünden daha zengin bir kavramdır. Psikanalitik düşün- cede, Süper Ego sosyal öğrenme yoluyla oluşur ve doğal olarak İd'nin irade- sine karşıdır: değerleri kültürel olarak görecelidir.

Ben bu modelde, vicdanı (*Dhameer*) *Akıl*, *Kalb* ve *Nefsin* (*Levvaime*) ya- kınsak etkilerinin bir ürünü olarak sundum. Sağlıklı insanda, bu üç kuvvet birbiriyle uyum içindedir ve birbirlerini destekler - doğru ve ahlaki olana yönelik *Kalbin* içsel hissi, *Aklın* ahlaki öğrenmesiyle tanışır ve yanlış eylemi takiben, *Nefs-i Levvaime*'den gelen pişmanlık duygusu ile pekiştirilir. Vicdan, sırasıyla ahlaki düşünceyi ve pişmanlık kapasitesini pekiştirir ve kalbi "açık tutmaya" yardımcı olur. Psikanaliz, (en iyi ihtimalle) insan psikolojisi teorisi olarak geleneksel İslami modelden daha az tamamlanmışsa, açıklayıcı güçle- rinin genişliği göz önüne alındığında diğer Batılı teorilerin çoğu daha da az olumlu olarak karşılaştırılır. Bu, herhangi bir "Batı" teorisinin sınırlı odağında yapılan gözlemlerin Müslüman uygulayıcı için yararsız olduğunu söylemek değildir. Badri (1979), davranış psikolojisinin yasalarının geçerliliği olduğu- nu ve bu anlamda İslami kabul edilebileceği iddiasında hatalı olamaz. Ga- zali'nin davranışsal ilkelerinin tedavide kullanımına ilişkin olarak bana iyi bir doktora tezi yazıldığı söylendi. Ancak Gazali için, Davranışçılık, terapötik cephaneliğinde sadece bir silahtı ve tekniklerini esas olarak onu *Nefs-i Emma- re*deki düzensiz kuvvetleri eğitmek için İslami bir modelde kullandı. Gelenek- sel İslami olanı en çok paylaşan Batı psikolojik teorisi, muhtemelen Karim'den (1984) desteklenen bir görüş olan CG Jung'unkidir. Tanrı bilgisini içeren ve benliğin geri kalanını yönlendirebilecek ve dengeleyebilecek içgüdüsel bir

<sup>5</sup> Arapçada "ضمير" şeklinde ifade edilen bu kelime, Türkçede "vicdan" anlamına gelmektedir (Ç.N.).

bilgelik anlayışı olarak Jung'un Derinlik Bilinci (1961) nosyonu, İslam'ın *Kalb* anlayışına yaklaşmaktadır. Aynı şekilde, Jung'un (1961) terapinin asıl amacının, benliği Derinlik Bilincinin rehberliğine açmaya yönelik olduğu görüşü, İslam terapisinde *Kalbi* açma amacına şaşırtıcı derecede iyi bir şekilde tekabül etmektedir. Hem teoride hem de uygulamada İslami bir şemaya uyan Jungcu psikolojinin başka çeşitli noktaları vardır, ancak tam bir karşılaştırma bağımsız bir makalede tam olarak gerekçelendirilecektir.

Bununla birlikte, Jungcu psikolojinin zayıf yönleri şu şekildedir: (1) en basit şekilde indirgense bile, İslami modelin basit açıklığından yoksundur ve (2) belki de kaçınılmaz olarak benlik anlayışı ve onun dinamikleri Jung tarafından çalışılan Avrupa ruhunun kendine has özellikleri ile çarpıtılmıştır. Örneğin, Jung teorisinin Gölge Arketipini, Hristiyan ve Yahudi hastalarımında ifade edilmiş buldum, ancak Müslüman hastalarımında hiçbir zaman bu kadar önemli bir şey yoktu. Bu fark, muhtemelen Nefse karşı farklı kültürel/dini tutumları yansıtmaktadır.

### **İslam Modelinin Terapötik Etkileri**

İslami modelin terapötik etkilerini kısaca değerlendirmek için sonrakine geçmek istiyorum. Tüm geleneksel İslam biliminin bir özelliği, yaratılan dünyanın kendi bölümlerinde birbirine bağlı olduğu ve temel bir birlik veya bütünlük oluşturduğu algısıdır. Bu makalede sunduğum modelin insanı bir bütün olarak tanımladığını düşünüyorum ve benliğin hem manevi dünyayla hem de fiziksel ve sosyal çevre ile ilişkilendirilmesini sağlar. Terapötiklere karşı geleneksel İslami yaklaşım da aynı şekilde bütünsel olarak tanımlanabilir. Ortak bir nevrotik endişe kategorisi alırsak, durum şu şekilde ele alınabilir: (1) anksiyetenin temel Nefsini zayıflatmak için ilaçlar ve diyet kontrolü, (2) anksiyetenin Nefsini eğitmek için davranışsal yöntem, (3) derinlik analizi ve anormal düşünceyi düzeltmek ve *Aklın Kalb* ile bağlantısını açmak için bilişsel yöntemler. Başarırsa, her iki amaç da *Akılın Nefs* üzerinde bir kontrol oluşturmasına yardım eder, (4) zikir ve diğer ibadet eylemleri kalbi açmak ve onun *Akıl* ve *Nefs*teki dengesizlikler üzerinde kontrolünü genişletmek için kullanılabilir.

Durumun arkasındaki dinamiklerin daha incelikli bir şekilde teşhisine dayanan her bir yaklaşıma vurgu yapılmaktadır.

Batı'nın psikolojik bilgi birikiminin göz ardı edilmesine gerek olmadığı görülebilir. Müslüman için önemli olan şey, bu bilgidен doğru seçimi

yapması ve onu ahenkli bir şekilde kullanmasını mümkün kılacak kendine özgü temel bir İslami benlik anlayışa sahip olmasıdır.

Bununla birlikte, İslam geleneğinin bir parçası olan, insana bütüncül ve çevresiyle ilişki içinde bakan ancak Batı psikolojisinde büyük ölçüde göz ardı edilen terapi alanları vardır: örneğin tedavide müzik kullanımı ve çevre psikolojisi. İbn-i Sina (bk.: Tibbs 1981) duygusal bozuklukların tedavisinde renkleri kullanmıştı ve bir keresinde bana İran'daki on altıncı yüzyıldan kalma bir akıl hastanesini ziyaret eden bir Alman Mühendis tarafından, binanın tasarımında oran, şekil, renk (ağırlıklı olarak mavi) ve akan su kullanımıyla ciddi şekilde rahatsız olmuş psikotik hastalar üzerinde sakinleştirici etkiler yarattığı söylenmişti.

Herhangi bir özel tedavi yönteminin (örneğin fiziksel tıp) İslami bir paradigma içinden geliştirilen kendi geleneğine sahip olabileceğini de belirtmek önemlidir.

## SONUÇ

Bu yazıda, Batı psikolojisinin Müslümanlar tarafından ilk bakışta kabul edilemeyecek kadar kültürel olarak kirletilmiş olduğunu öne sürdüm. Bu kapsamda, Badri'ye (1979) katılıyorum. Bununla birlikte, kapsamlı bir psikolojinin sadece kültürden bağımsız bir deneysel metodolojiden geliştirilemeyeceğini ve Müslümanların benlik hakkındaki anlayışlarını Kur'an öğretisinden türetilen modellere dayandırmayı dikkate almaları gerektiğini iddia ettim. Hekim ve psikolog olarak çalışmalarını İslami bir anlayışa bürünmüş geleneksel İslam âlimlerinin inşa ettiği modellere atıfta bulunmadan bunu yapmanın hem gereksiz olduğunu, hem de pratik olmadığını öne sürdüm. Şüphesiz geliştirilmeye muhtaç olmasına rağmen, karmaşık zihinsel fenomenleri Çoğu Batılı teorilerde mümkün olandan daha kapsamlı bir şekilde anlama yolunu gösteren iptidai bir benlik modeli sundum (bu tür kaynaklardan benim anladıklarımaya dayanarak). O, sosyal ve kültürel olarak bağımlı olandan ziyade mutlak bir zihinsel sağlık tanımına izin vermektedir. Hiçbir şekilde kullanımı, Batı'da geliştirilen çeşitli teorilerin ve terapötik tekniklerin benimsenmesini dışlamaz, ancak Müslüman'ın bu bilgiyi nasıl kullandığı konusunda seçici olmasını sağlar.

Bu yazının başlangıç noktasına geri dönecek olursak bu, klinik uygulamada şahsen kendimi rahat hissettiğim ve kendi kişisel deneyimime anlam

kazandırmama yardımcı olan bir modeldir: kendi *Fıtrat* anlayışıyla uyumludur.

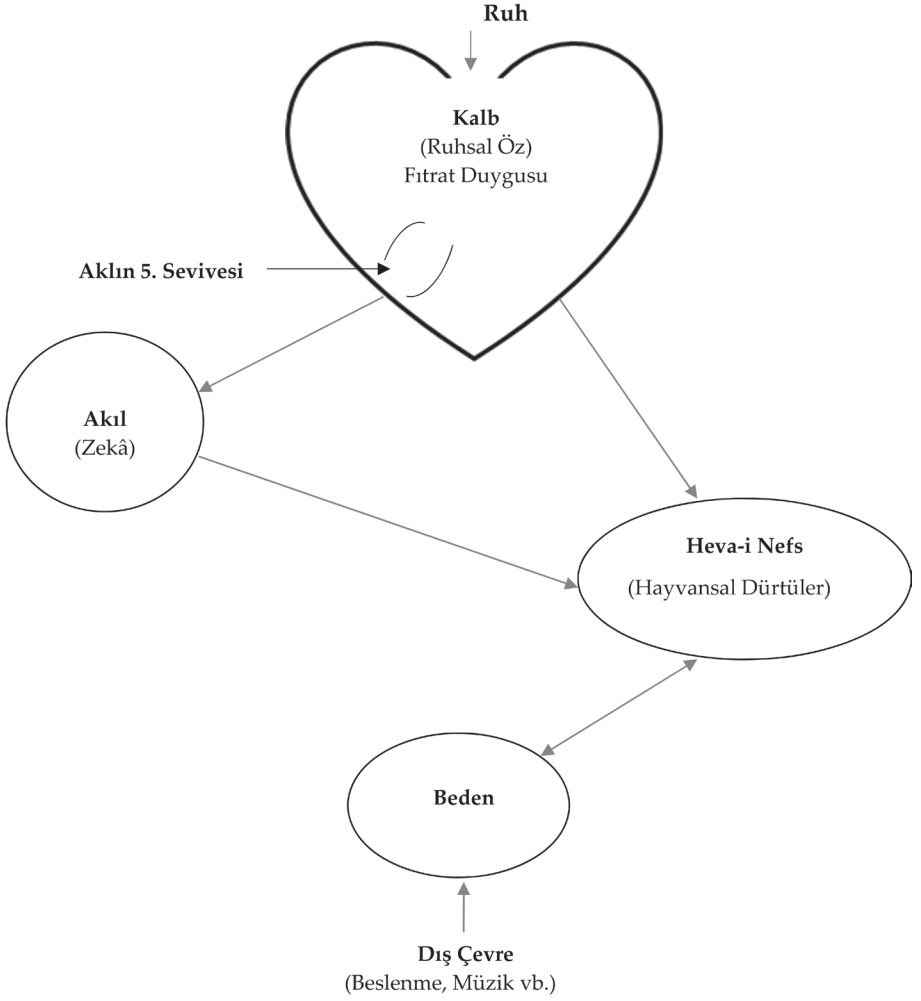
Modelin tamamlandığını iddia etmiyorum: Daha azının bile, bu modelden elde edilen tüm tanusal ve terapötik çıkarımları gösterdiğini sezinliyorum. *Kur'an* ve *Hadis*'te, benim de değinmediğim psikolojinin (Cinlerin musallat olması ve rüya analizi kullanımı gibi) parametreleri dâhilindeki alanlara işaret eden açıklamalar vardır.

Bununla birlikte, bu yazının yapıcı tartışmalara bir teşvik getireceğini ve her ikisinin de İslami olarak uygun bir psikoloji için çerçevenin çizilmesini sağlayacağını umuyorum.

### KAYNAKÇA

- Al Ghazzali, Hamid. *The book of knowledge*. Trans. N. A. Faris. New Delhi: Adam Publishers, 1962.
- Badri, Malik. *The dilemma of Muslim psychologists*. London: MWH London, 1979.
- Jung, Carl Gustav. *Modern man in search of a soul*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- Kaplick, P. M., - Skinner, R. "The evolving movement". *European Psychologist* 22/3 (2017): 198–204. <https://doi.org/10.1027/10169040/a000297>.
- Karim, G. M. "The islamization of psychology". Paper presented at Third International Seminar on Islamic Thought. Kuala Lumpur, 1984.
- Khan, Muhammad Salim. *Islamic medicine*. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Kuhn, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chicago: University of North Carolina Press, 1964.
- Shafii, Mohammad. *Freedom from the self: Sufism, meditation, and psychotherapy*. New York: Human Sciences Press, 1985.
- Stoddart, William. *Sufism*. Wellingborough: Thorson Publications Ltd., 1976.
- Tibbs, Hardwin. *The future of light*. Dulverton: Watkins Publishing, 1981.

## İslami Benlik Modeli (R. Skinner, 1989; 2018)





# İLK İSLÂM ÂLİMLERİNE GÖRE MEGAZÎ İLE HADİS ARASINDAKİ İLİŞKİ

## THE RELATIONSHIP BETWEEN MAGHAZI AND HADITH IN EARLY ISLAMIC SCHOLARSHIP

**KEVSER ÖZDOĞAN**

Araştırma Görevlisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi  
Res. Asst., Atatürk University, Divinity Faculty, Department of History of Islam

**k.ozdogan@atauni.edu.tr**

<https://orcid.org/0000-0001-9754-6613>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Çeviri Makalesi	Translation Article
Geliş Tarihi	Received
1 Mart 2019	1 March 2019
Kabul Tarihi	Accepted
11 Ekim 2019	11 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.534401">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.534401</a>	

### ATIF/CITE AS

Özdoğan, Kevser, "İlk İslâm Âlimlerine Göre Megazî İle Hadis Arasındaki İlişki- The Relationship Between Maghazi and Hadith in Early Islamic Scholarship", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 36 (Aralık-December 2019): 683-705.

### İNTİHAL/PLAGIARISM

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



## İlk İslâm Âlimlerine Göre Megâzî ile Hadis Arasındaki İlişki<sup>1</sup> The Relationship between Maghazi and Hadith in Early Islamic Scholarship

### Abstract

The relationship between the traditional biographical material on Muhammad (maghazi- or sîra-material) and the narrations of his words and deeds (hadith-material) has long been debated in Islamic studies. While some scholars have argued that the biographical material is fundamentally hadith material arranged chronologically, others have argued the opposite: that hadith material originally consists of narrative reports about the life of Muhammad which were later deprived of their historical context to produce normative texts. This article argues that both views are untenable and that maghazi and hadith emerged as separate fields; each influenced the other but they preserved their distinctive features. While traditions that originated and were shaped in one field were sometimes transferred to the other, the transfer of traditions from one field to the other apparently did not as a rule involve any deliberate changes to the text.

**Keywords:** History of Islam, Biography of the Prophet Muhammad, Early Islamic fields of learning, Historiography, maghazi, hadith, sîra, Early Islamic literature.

### Öz

[Hz.] Muhammed'in hayatını anlatan biyografi malzemesi (megâzî -veya sîre- malzemesi) ile söz ve fiillerinin anlatımı (hadis malzemesi) arasındaki ilişki İslâm araştırmalarında uzun zamandır tartışılmaktadır. Bazı araştırmacılar, biyografi malzemelerinin temelde hadisin kronolojik düzenlenmesiyle oluştuğunu iddia ederken, diğerleri tam tersini, hadis malzemesinin, aslında normatif metinler üretmek için tarihi bağlamından soyutlanan [Hz.] Muhammed'in hayatı hakkındaki anlatımlardan türediğini iddia etmişlerdir. Bu makale, iki görüşün de savunulamaz olduğunu ve megâzî ile hadisin ayrı alanlar olarak ortaya çıktığını, birbirlerini etkilediklerini fakat kendine özgü niteliklerini koruduklarını iddia eder. Bir alanda ortaya çıkan ve şekillenen rivayetler bazen diğerine aktarılır. Bir alandan diğerine rivayetlerin aktarımı,

<sup>1</sup> Bu makale, Andreas Görke, "The Relationship Between *Maghâzî* and *Hadith* in Early Islamic Scholarship", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74/2 (2011): 171-185'in tercümesidir. Köşeli parantez içindeki [Hz.] ifadesi ile kaynakça bölümü metne tarafımızdan eklenmiştir.



görünüşe göre, çoğunlukla metinde herhangi bir kasıtlı değişikliğin yapılmış olduğu anlamına gelmez.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Peygamber Muhammed'in biyografisi, İlk İslâmî ilim alanları, Tarihyazıcılığı, Megâzî, Hadis, Sîre, İlk İslâmî literatür.

Bir tarafta sîre veya megâzî diğer tarafta hadis alanlarının birbiriyle yakın ilişkisi olduğu ve birlikte ele alınması gerektiği İslâmî çalışmalarda yaygın bir kanıdır.<sup>2</sup> Her iki alanın içerik, şekil ve nakil açısından çok fazla benzer yönünün bulunduğu açıkken, onların ilişkisinin doğası tartışma konusu olarak kalmaktadır. Bu makale, her iki alanın ilk gelişim tartışmalarına, onların ayırıcı özelliklerine ve karşılıklı etkileşimlerine katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Birbiri yerine kullanılabilsin ya da kullanılamasın, kaynaklar sîre, siyer ve megâzî gibi farklı terimler kullanmasına rağmen, karışıklığı önlemek için, [Hz.] Peygamber'in hayatını çalışmamız boyunca *megâzî* terimi ile ifade edeceğiz.<sup>3</sup> [Hz.] Peygamber'in biyografisine dair malzemenin megâzî veya sîre olarak isimlendirilip isimlendirilmemesi amacımız açısından küçük bir öneme sahiptir.

XX. yüzyılda megâzî ile hadis arasındaki ilişkiye dair tamamen farklı iki görüş ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre, megâzî malzemesi basitçe, tefsir ve hukuk ile ilgili hadislerin kronolojik olarak düzenlenmesidir. Bu görüş Henri Lammens tarafından ileri sürülmüş<sup>4</sup> ve en azından bir ölçüde C. H. Bec-

<sup>2</sup> Mesela bk. Meir J. Kister, "The Sîrah literature", *The Cambridge History of Arabic Literature Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A.F.L. Beeston v.d.ğr. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 352: "Sîre literatürünün gelişimi hadis nakliyle yakından ilişkilidir ve hadislerle bağlantılı incelenmelidir." Marco Schöller (*Exegetisches Denken und Prophetenbiographie Eine quellenkritische Analyse der Sira-Uberlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden* (Wiesbaden: Harrassowitz 1998, 5)) sîre rivayetlerinin İslam hukuk düşüncesinin (fıkıh) başlangıcını ve isnad'ın ortaya çıkışını dikkate almadan çalışılmayacağını iddia eder. Josef Horowitz, "Alter und Ursprung des Isnâd", *Der Islam* 8 (1908): 39-47, 39 v.d.ğr., Biçim ve içerikle ilgili her iki alan arasındaki yakın ilişkiye işaret eder ve sîre eserleri ve hadis külliyatında yer verilen malzemelerin temelde aynı olduğunu fakat farklı kriterlere göre düzenlendiğini iddia eder.

<sup>3</sup> Megâzî ve sîre'nin farklı kullanımları hakkında bir tartışma için, bk. Martin Hinds, "Maghâzî and 'Sîra' in early Islamic scholarship", *La vie du prophète Mahomet Colloque de Strasbourg*, ed. Toufic Fahd, (Paris: 1983), 57-66; karşılaştırınız Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: 1967/2000), 1: 251, 275; Maher Jarrar, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte* (Frankfurt am Main: 1989), 1-43.

<sup>4</sup> Mesela bk. Henri Lammens, "Qoran et tradition, comment fut composée la vie de Mahomed", *Recherches de Science Religieuse* 1 (1910): 27-51.

ker tarafından devam ettirilmiştir.<sup>5</sup> Becker, Lammens'in görüşünü şöyle özetlemektedir: Hadise göre daha ayrıntılı ve meşhur anlatılarıyla sîre, bağımsız bir tarih kaynağı değildir. Sadece hadis malzemesinin, biyografik açıdan düzenlenmiş halidir. Ama bireysel hadisler, ya Kur'ân'daki imaların/kapalı ifadelerin ya da daha sonra ortaya çıkan inanca dayalı hukuki eğilimden üretilen ayrıntılı açıklamalardır. (...) Döneme ait tarih malzemesi, çok yetersiz olduğundan Kur'ânî ifadeler alınarak genişletilmiştir. İlk ve en önemlisi ise, zaten mevcut olan inanç ve hukukla ilgili hadislerin toplanmasıyla ve kronolojik olarak düzenlenmesiyle *Sîre* ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup>

Dolayısıyla bu görüşe göre, tefsir ve hukukla ilgili hadisler, megâzî rivayetlerinde kullanılmadan önce vardı ve megâzî malzemesi, tefsir ve hukuk hadislerinden türemiştir. Görebildiğim kadarıyla bu görüş, bugün neredeyse sadece tefsir rivayetleriyle ve çok daha az ölçüde de hukuki rivayetlerle ilgili yaygındır.<sup>7</sup>

Diğer görüşe göre ise, gelişim tam tersi yöndedir: megâzî malzemesi daha eski idi ve megâzî rivayetleri tarihi ortam ve bağlamlarından soyutlanarak, hukuki ve teolojik yönleri azaltılarak normatif hadis rivayeti olarak kullanılmıştır. Megâzîden hadise doğru olan bu gelişim, geniş yapıli anlatıdan kısa ahlaki hikâyelere (exemplum) doğru bir gelişim olduğunu gözleyen John Wansbrough tarafından ileri sürülmüştür.<sup>8</sup> John Wansbrough, "Anlatıdan ahlaki hikâyelere doğru geçişi, ilk Müslüman edebiyatının sîre ve sünnet ile efsanevi ve normatif kullanımları (Geistesbeschäftigungen) arasındaki biçimsel farklılıkları mükemmel şekilde ortaya koyduğu sonucuna vardı.<sup>9</sup> Ayrıca o, tarihsel olarak ifade edilen *sîre-megâzî* literatüründen, mükemmelleştirilen ve bu yüzden tarihi boyuttan soyutlanan *sünnet-hadis* literatürüne doğru bir konuyu takip etmenin mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>10</sup> Wansbrough'un, [Hz.] Muhammed'in biyografisinin, O'nun hukuki konulardaki otoritesinden önce geldiği temel iddiası, burada bizim konumuz değildir. Fakat Wansbrough,

<sup>5</sup> Carl Heinrich Becker, "Prinzipielles zu Lammens' Sîrastudien", *Der Islam* 4 (1913): 263-9.

<sup>6</sup> Becker, "Prinzipielles zu Lammens' Sîrastudien", 262; çevirisi şudur: W. Montgomery Watt, "The materials used by Ibn İshâq", *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and Peter Malcolm Holt (London: 1962), 23-34, 23.

<sup>7</sup> Mesela bk. Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Oxford: Blackwell, 1987), 214 v.dğr.: "Anlaşılan tarihi rivayetlerin çoğunun, aslında tefsir kökenli olmasına alışılmış olmalıdır"; Schöller, *Exegetisches Denken*, 128-33.

<sup>8</sup> John Wansbrough, *The Sectarian Milieu Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: 1978), 77.

<sup>9</sup> Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 78.

<sup>10</sup> Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 87.

bu gelişmenin sadece hadis çalışmalarında gözlenebileceğini iddia etmiştir.<sup>11</sup> Benzer bir görüş, hadis literatürünü tarihi bağlamından çıkarmayı ve bunun yerine belli bir zamana ait olmayan, evrensel olarak geçerli ifadeler oluşturmayı amaçladığını gözleyen Tilman Nagel tarafından da iddia edilmiştir.<sup>12</sup> Martin Hinds genelde, Wansbrough'un görüşüne katılıyor gibi görünür fakat gelişimin, daha çok siyer aracılığıyla "megâzîden sünnete ve daha sonra da şîreye" doğru olduğunu kabul etmektedir.<sup>13</sup>

İki görüşte rivayetlerin bir alandan neş'et ettiğini, daha sonra diğerine dönüştüğünü ve süreç içerisinde yeniden şekillendiğini iddia eder. Bu iddiaların doğru olması muhtemel gibi görünmesine rağmen kanıtlamak zordur. Rivayetlerin değişmez olmadığı ve aktarım esnasında önemli değişikliklere uğradığı uzun zamandır bilinmektedir. Bu süreç, aynı rivayetin birkaç versiyonunun karşılaştırılmasıyla kolayca gösterilebilir.<sup>14</sup> Asıl zorluk ise, farklı literatür türlerinde yer alan bir rivayetin, kaynağının neresi olduğunu tespit etmektir. Eğer bir alandaki bir rivayetin kaynağı ve daha sonra bu rivayeti diğer alandakilerin kullandığı gösterilebilirse, bu tarz nakilleri etkileyen işleyişe dair önemli bir bakış açısı kazanabiliriz.

Söz konusu malzemeye göz atmak megâzî ve hadis arasındaki ilişkiye dair bütün fikirlerin, sadece malzemenin bir kısmına uygulanabileceğini bize gösterir. Hadis eserlerinde, megâzî eserleriyle benzer olmayan çok sayıda rivayet vardır. Ritüel/ibadet içerikli malzemenin büyük kısmı buna örnek verilebilir. Diğer taraftan megâzî kitapları, hadis eserlerine göre daha geniş bir içeriğe sahiptir. Megâzî, hadis eserlerinde yer alan rivayetlerin bazıları- nı isnadlarıyla birlikte vermek dışında Kur'ân'dan alıntılara, şiirlere, farklı olaylarda yer alan kişilerin listelerine, (tarihi değeri burada tartışılmayacak) birkaç belgeye, yorumlara ve diğer malzemeyi tanıtan ifadelere yer verir.<sup>15</sup> Bu

<sup>11</sup> Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 76-8 ve aşağıya bakınız.

<sup>12</sup> Tilman Nagel, "Hadît-oder: Die Vernichtung der Geschichte", XXV. *Deutscher Orientalistentag vom 8-13.4.1991 in München Vorträge* (Stuttgart: 1994), 118- 28, 126 v.dğr.

<sup>13</sup> Hinds, "'Maghâzî' and 'Sîra' in early Islamic scholarship", 63; M. Hinds, "al-Maghâzî", *EI2*, 5: 1161-4.

<sup>14</sup> Andreas Görke, "Eschatology, history and the common link: a study in methodology", *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, (Leiden ve Boston: Brill, 2003), 179-208, 182, genellikle nakil esnasında meydana gelen değişikliklere genel bir bakış için karşılaştırınız.

<sup>15</sup> Megâzî eserlerinde bulunan farklı malzeme türlerinin bir sınıflandırılması için karşılaştırınız Watt, "The materials", 24-31; Watt, "The reliability of Ibn-Ishâq's sources", *La Vie du prophète Mahomet Colloque de Strasbourg (octobre 1980)* (Paris: 1983), 31-43; Wim Raven, "Sîra", *EI2*, 9: 660-3, 662 v.dğr.; ayrıca bk. Stefan Leder, "The literary use of the Khabar: a basic form of historical writing", *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source*

son zikredilen malzeme türünün hiçbiri, hadis eserlerinin herhangi birinde bulunmamaktadır.

Megâzî çalışmalarındaki malzeme çeşitliliğine baktığımızda, elbette ki mevcut kaynaklara son derecede bağlıdır fakat farklı malzeme türlerinin, ilk dönem megâzî rivayetlerinde etkili olduğuna ve megâzî literatürünün kendine özgü olduğuna dair emareler mevcuttur. Mesela pek çok ilk megâzî âliminin, çalışmalarına şiirleri dahil ettikleri söylenebilir.<sup>16</sup> Şiir kullandığı veya şiir sevdiği söylenen megâzî âlimleri şunlardır: Eban b. Osman,<sup>17</sup> Urve b. Zübeyr,<sup>18</sup> Vehb b. Münebbih,<sup>19</sup> Abdullah b. Ebî Bekir,<sup>20</sup> Zührî<sup>21</sup> ve tabii ki de İbn İshak, Vâkîdî ve daha az ölçüde İbn Sa'd.<sup>22</sup> Bunun gibi, ilk megâzî uzmanlarından bazılarında bulunduğu söylenen olaylara iştirak edenlerin listelerine<sup>23</sup> ve bazılarının eserlerinde yer verdiği [Hz.] Peygamber'in mektupları gibi belgelerine de rastlanabilir.<sup>24</sup> Böylece İbn İshak, Vâkîdî ve diğerlerinin çalışmalarında bulunduğu gibi, muhtemelen ilk megâzî uzmanları aynı konu hakkındaki farklı malzeme türlerini toplamışlardır.

Megâzî ile hadis eserlerinde bulunan malzeme arasındaki gerçek keşme alanını belirlemek önemli olabilir fakat buradaki konumuz bu değildir. Amacımızı gerçekleştirmek için hem megâzî hem de hadis eserlerindeki malzeme odaklanacağız.

Muhaddis ve megâzî âlimlerinin farklı amaçları göz önünde bulundurulursa, malzemeyi farklı olarak ele almaları beklenir. Muhaddisler ilk olarak rivayetin nakliyle, belli standartlara göre malzemenin korunmasıyla ve hukuki veya dini geleneklere uyumluluğuyla ilgilenir. Onlar, belli ravilerin ve

*Material*, ed. L. Conrad ve A. Cameron, (Princeton: The Darwin Press, 1992), 277-315, 309 v.dğr.

<sup>16</sup> Karşılaştırınız Kister, "The Sîrah literature", 357-61; James T. Monroe, "The poetry of the Sîrah literature", *The Cambridge History of Arabic Literature Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A.F.L. Beeston v.dğr. (Cambridge: 1983), 368-73.

<sup>17</sup> Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors* (Princeton: Darwin Press, 2002), 14.

<sup>18</sup> Horovitz, *The Earliest Biographies*, 27-9.

<sup>19</sup> Horovitz, *The Earliest Biographies*, 39; Raif Georges Khoury, *Wahb b. Munabbih Teil 1: Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werk des Dichters* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1972), 144, 146, 148.

<sup>20</sup> Horovitz, *The Earliest Biographies*, 44 v.dğr.

<sup>21</sup> Horovitz, *The Earliest Biographies*, 66.

<sup>22</sup> Horovitz, *The Earliest Biographies*, 122.

<sup>23</sup> Mesela Şurahbil b. Sa'd ve Musa b. Ukbe (karşılaştırınız Horovitz, *The Earliest Biographies*, 30, 70)

<sup>24</sup> Mesela Urve b. Zübeyr, Abdullah b. Ebî Bekir ve Musa b. Ukbe (karşılaştırınız Horovitz, *The Earliest Biographies*, 27, 44, 71, 87).

sened zincirlerinin güvenilirliği, bazı rivayetlerin az ya da çok güvenilir olup olmadığı veya hukuki bağlayıcılığının bulunup bulunmadığı, bazı rivayetlerin tam ifadesi ve bir hikâyenin asıl anlatıcısının kim olduğu hakkında uzman kabul edilirler.

Diğer taraftan megâzî âlimleri, [Hz.] Muhammed'in hayatının devamlı ve kolay anlaşılabilir bir anlatımını oluşturmakla ilgilendiler. Bunu gerçekleştirmek için onlar, farklı rivayetler arasında bağlantı ve nedensellik kurmak zorundaydılar. Gördüğümüz kadarıyla onlar da malzemenin farklı türlerini kullandılar. Onlar kullandıkları malzemenin güvenilirliği sorunuyla değil ama rivayetin bağlamıyla ilgili uzman kabul edildiler. Megâzî âlimleri bir olayın ne zaman meydana geldiğini, sebeplerini ve diğer olaydan önce olup olmadığını biliyordu (en azından bildikleri kabul edildi). Ayrıca onlar, insanların müdahil olduğu şeyler üzerine uzmandı: belli bir olayda kimin bulunduğunu, bir savaşa kaç kişinin katıldığını, bir kişinin savaşa katılıp katılmadığını, Muhacir'den mi yoksa Ensar'dan mı olduğunu, belli bir olaydan önce veya sonra vefat edip etmediğini- tek bir hadisten türemeyen ve sadece hadislere dayanarak aktarılamayan bilgileri biliyorlardı.

Megâzî uzmanlarının, malzemelerinden kolay anlaşılır bir anlatıyı elde etmek için, haber kaynaklarını vermekten kaçınmaları neredeyse zorunluymuş ve Urve b. Zübeyr (ö. 93 veya 94), Said b. Müseyyeb (ö. 94), İbn Şihab ez-Zührî (ö. 125) gibi megâzî hakkındaki en eski uzmanların, eserlerinde rivayetlerin kaynaklarını belirtmeksizin verdiklerini görürüz. Bu malzemenin ele alınması, hadisin değil ama kesinlikle megâzî alanının geriye doğru köklerini takip etme imkanı verir. Bu yöntem temelinde, -birkaçının ismini vermek gerekirse- Vahyin başlangıcı, Hicret, Bedir ve Uhud savaşları, Hudeybiye antlaşması, Mekke'nin fethi gibi daha çok [Hz.] Muhammed'in hayatındaki önemli olayların tam bir anlatımını içeren uzun rivayetlere uygulanır. Bu olaylarla ilgili uzun rivayetler, genellikle uyumlu bir anlatı meydana getirmeyi sağlayan birkaç parçadan oluşur. Farklı ve bağımsız birimlerden oluşan bu rivayetleri, anlatının farklı versiyonlarında görebiliriz, bu birimler sık sık farklı bir düzende yer alırlar, bazen de farklı bağlamlarda ortaya çıkarlar.<sup>25</sup> Bu hikâyeler, sık sık hem Müslümanların hem de Mekkelilerin karargahlarında söylenen ve olan şeyleri bilen bir anlatıcıyı gerekli kılar. Örneğin Urve b. Zübeyr'in Hudeybiye aktarımı, Müslümanlar ve Mekke'deki Kureyşliler'in (elçileri [Hz.] Muhammed'in yanından döndüğü zaman) aralarındaki tartışmalar doğrudan anlatımla verilir. Daha sonra bu anlatımda, Ebu Basîr ve onun iki arka-

<sup>25</sup> Karşılaştığımız Andreas Görke-Gregor Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads: Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair* (Princeton: The Darwin Press, 2008), 266 v.dğr.

daşı arasındaki konuşma, kendi ağzlarından verilir.<sup>26</sup> Özellikle doğrudan bir konuşma aktarıldığında, ilk anlatıcının anlattığı şeye şahit olmasını zorunlu kılan kurallar gereği,<sup>27</sup> böyle her şeyi bilen bir anlatıcı hadiste olmamalıdır.<sup>28</sup> Bunların gerçekten görgü tanığının bilgisine dayanıp dayanmadığı veya bunun sadece edebî bir gelenek olup olmadığı konumuzla ilgili değildir. Her hâlükârda, asıl anlatıcının anlatması mümkün olmayan sahne diyaloglarını vermesi kurallara aykırıdır. Bu hikâyeler de, hadis şartlarını sağlamadığı için ahbâr kabul edilmişlerdir.<sup>29</sup> Genelde ahbârın yazınsal düzeni hadisten çok farklı değildir fakat ahbâr, hadise özgü alanlar dışında ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Ahbâr da, anlatıcının anlatıda bulunmama özelliği önemli bir farklılıktır.<sup>30</sup> Bu genellikle uzun anlatılarda görülen bir durumdur fakat hadiste bu durum geçerli değildir.

Bu karmaşık anlatıların çoğu, farklı haber kaynaklarının ve birleştirilmiş rivayetlerin oluşturduğu ilk anlatılara dayandırılır. Birleştirilmiş rivayet, en az İbn İshak ve Vâkıdî zamanından beri İslâm tarihçilerinin kullandıkları genel bir özelliktir. Tarih rivayeti, farklı anlatıların tek bir rivayette birleştirilmesinden meydana gelir. Genellikle İbn Şihab ez-Zühri (ö.124/742)'nin birleştirilmiş rivayet yöntemini kullandığı düşünülür.<sup>31</sup> Bu yöntemi İbn Şihab ez-Zühri'ye atfetme, onun ortak senedleri kullanması ile temellendirilmiş

<sup>26</sup> Mesela bk. Buhârî, "Şurû't", 15.

<sup>27</sup> Karşılaştırınız Sebastian Günther, "Fictional narration and imagination within an authoritative framework. Towards a new understanding of Hadîth", *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, ed. Stefan Leder (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), 433-71, 440 v.d.ğr., 464 v.d.ğr.

<sup>28</sup> Karşılaştırınız Daniel Beaumont, "Hard-boiled: narrative discourse in early Muslim traditions", *Studia Islamica* 83 (1996): 5-31, 10, 18, 23.

<sup>29</sup> Hadis ve haber arasındaki ayrım, Müslüman gelenekçiler arasında tartışmalıydı ve bu birçok âlim arasında devam etmekteydi. Hadis ve haber arasındaki ilişki hakkında farklı görüşler için, karşılaştırınız Pierre Larcher, "Le mot de hadîth vu par un linguiste", *Das Prophetenhadîth: Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, ed. Tilman Nagel- Claude Gilliot (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 7-13, 12 v.d.ğr.; Ella Landau-Tasseron, "Sayf Ibn 'Umar in medieval and modern scholarship", *Der Islam* 67 (1990): 1-16, 6-9; Muhammad Qasim Zaman, "Maghâzî and the muhaddithûn: reconsidering the treatment of 'historical' materials in early collection of hadîth", *IJMES* 28 (1996): 1-18; Rizwi S. Faizer, "The issue of authenticity regarding the traditions of al-Wâqidî as established in his *Kitâb al-Maghâzî*", *JNES* 58 (1999): 97- 106, 100; Beaumont, "Hard-boiled", 26 v.d.ğr.

<sup>30</sup> Günther, "Fictional narration", 464; Leder, "The literary use of the *Khabar*", 307.

<sup>31</sup> Mesela Hamilton A. R. Gibb, "Ta'rikh", *Enzyklopaedie des Islam Geographisches ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedansichen Völker*, (Leiden: Brill, 1938), Ergänzungsband: 249-63, 251; 'Abd al-'Azîz al-Dürî, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, ed. ve trc. Lawrence I. Conrad (Princeton: Princeton University Press, 1983), 29; Michael Lecker, "Wâqidî's account on the status of the Jews of Medina: a study of a combined report", *JNES* 54 (1995): 15-32, 19 v.d.ğr.

gibi görünmektedir.<sup>32</sup> Fakat ilk megâzî uzmanları, çoğunlukla ortak isnadı kullanmamalarına rağmen onların farklı rivayetleri kolay anlaşılır bir rivayete dönüştürdüklerinin kanıtları mevcuttur. Megâzî rivayetlerinde bulunan farklı versiyonların karşılaştırılması, birleştirilmiş rivayet uygulamasının ilk megâzî uzmanları arasında yaygın olduğunu kanıtlayabilir.<sup>33</sup> Benzer bir uygulama, megâzî âlimlerine bir örnek teşkil ederek hizmet veren *eyyamü'l-arab*<sup>34</sup> alanında da gözlemlenebilir.

Başlangıçta bu rivayetler, herhangi bir isnad zikredilmeksizin verilmiş ve daha sonra muhtemelen hadisçilerin etkisiyle ortak isnad yöntemiyle aktarılmış gibi görünüyor. Örneğin Şurahbil b. Sa'd, Urve b. Zübeyr, Zührî, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Ebî Bekir, Asım b. Ömer ve Musa b. Ukbe'nin hadislerinde görgü tanığına dayanan isnadsız anlatılar bulabiliriz. Ortak isnad kullanımı, Vâkîdî ile en üst seviyeye ulaşmıştır fakat İbn İshak'ın kitabında da ortak isnad kullanımına rastlanabilmektedir. Ortak isnadların ortaya çıkışı Musa b. Ukbe, Zührî ve hatta Urve b. Zübeyr'in rivayetlerinde de tespit edilebilir. Fakat bu müellifler, burada genel bir kuraldan ziyade istisna bir kullanım ortaya koymuş gibi görünmektedirler.

Ortak isnadlı veya isnadsız verilen bu uzun ve karmaşık anlatılar, hadisten değil ama tamamen megâzîden türemiş olabilir. Yine de bazı rivayetler, hadisin kendi hukuki çıkarımlarına göre, hadis eserlerinin bazen megâzî bazen de diğer bölümlerinde bulunabilmektedir.

Böylece bu rivayetler, aslında megâzî rivayetlerinin bir parçası olan malzemeyi muhaddislerin nasıl ele aldıklarını görmemize olanak tanır. Bir taraftan megâzî diğer taraftan hadis çalışmalarında aktarılan bu uzun anlatıların farklı versiyonları karşılaştırıldığında, bu uzun rivayetlerin bazen tamamının hadis eserlerinden alıntılandığı, bazen de sadece hukuki konularda kanıt gösterilirken sık sık aynı eserin farklı bölümlerinde sadece rivayetin bir kısmının alıntılanmasının kabul edilebilir bir uygulama olarak düşünüldüğü gözlemlenebilir.

Wansbrough, "ifk hadisi" olarak bilinen Âişe'ye iftira olayı üzerine yaptığı bir çalışmada, Buhârî'nin hadis eserinde bulunan versiyonun, İbn İshak tarafından kaydedilen temel anlatının sonradan yeniden işlenerek ortaya

<sup>32</sup> Al-Dürî, *The Rise*, 29, 111; Horovitz, "Alter und Ursprung", 43.

<sup>33</sup> Görke ve Schoeler, *Die ältesten Berichte*, 63, 68, 74-7, 90-1, 99.

<sup>34</sup> Geo Widengren, "Oral tradition and written literature among the Hebrews in the light of Arabic evidence, with special regard to prose narratives", *Acta Orientalia* 23 (1958): 201-62, 234-9.

çıkıldığını, rivayetin üç versiyonunun eleştirel analizine dayanarak iddia etmiştir. Wansbrough'a göre, hikâyenin "parabolik öz"ünün kısaltılmasının amacı sadece paradigmatikti.<sup>35</sup> Fakat metnin analizine ve rivayetin birçok versiyonunun senedlerine dayanarak Schoeler, İbn İshak'ın anlatımını inşa etmek için farklı rivayetleri birleştirmesine rağmen Buhârî'nin eserinde bulunan versiyonun, hikâyenin en eski haline çok yakın olduğunu gösterdi.<sup>36</sup> Dolayısıyla bu durumda, muhaddislerin ihtiyaçlarına uygun hale getirmek için hadisin, kasten yeniden şekillendirildiğinin bir işareti bulunmamaktadır.

İfk hadisinin, hem megâzî çalışmalarında hem de hadis külliyyatında bulunan versiyonları, [Hz.] Muhammed'in hayatı hakkında Urve b. Zübeyr'e dayanan uzun ve karmaşık anlatıların birkaçından birisidir. Bu hadislerin bazı versiyonları, diğerlerinden daha ayrıntılı ve süslü iken bazı versiyonları ise, diğerlerindeki eksik unsurları içerir. Fakat hadis eserlerinde örnek gösterilen varyantlar, başka bir yerde alıntılananlardan herhangi bir yöntem farklılığına sahip değildir: örneğin, kural gereği daha az isim içermezler veya yer isimlerini ihmal etmezler. Fakat gözlemleyebildiğimiz şey, megâzî çalışmalarında isnad zinciri verilebileceği gibi verilmemesi de söz konusu olabilirken, hadislerin genellikle tamamının isnadlarla donatıldığıdır.

Bu yüzden hadisçiler, eserlerine megâzî kökenli uzun anlatılardan türeyen malzemeyi alırken, onların kendi standartlarına en uygun versiyonları almaya çalıştıkları sonucuna varabiliriz. Ayrıca hadisçiler, rivayetin sadece bir kısmını alıntılama konusunda kendilerini özgür hissetmektedirler fakat prensip olarak, normatif metinler üretmek için rivayeti yeniden şekillendirmediler.

Daha kısa rivayetleri içeren anlatılar daha karmaşıktır: uzun anlatılar veya birleştirilmiş haberlerin aksine bu anlatılar, hadis standartlarına da uymaktadır. Bu durumda bir rivayetin nereden geldiğini ve diğer alanlarda nasıl kullanıldığını saptamak çok zorlaşmaktadır.

Aşağıda iki örnek olay tartışılacaktır. Birincisi, ihramlıyken av eti yemeye izin verilip verilmediğiyle ilgili bir rivayetin birkaç versiyonundan oluşur. Bu rivayetler, Nagel'in megâzî malzemesinin hadis alanına aktarılarken tarihi ortamlarından çıkarıldıkları iddiasının temelini oluşturmaktadır.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, 76-8.

<sup>36</sup> Gregor Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds* (Berlin and New York: de Gruyter, 1996), 142-3.

<sup>37</sup> Nagel, "Hadî - oder: Die Vernichtung der Geschichte", 127; Nagel, "Verstehen oder nachahmen? Grundtypen der muslimischen Erinnerung an Mohammed", *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (2006): 73-94, 80-84.



İlk olarak, rivayetin genel bir versiyonu, akabinde ise Nagel'in görüşünün gelişimini vereceğim. Bu rivayetin bir versiyonu, Buhârî'nin *Sahih*'inde şu ifadelerle aktarılır: Abdullah b. Ebî Katâde el-Eslemî babası Ebu Katâde'nin şöyle dediğini nakleder:

“Bir gün ben Peygamber'in sahabilerinden bazılarıyla Mekke yolunda oturuyordum. Peygamber önümüzdeydi. Herkes ihramlıydı fakat ben değildim. Ben ayakkabılarımın tamiriyle meşgulken, onlar bir yaban eşeği gördüler. Onlar, bana yaban eşeği hakkında bir şey söylemediler fakat yaban eşeğini görmemi istediler. Sonra baktım ve yaban eşeğini gördüm. Bu yüzden ata yöneldim ve onu eyerledim ve üzerine bindim. Fakat kamçıyı ve mızrağı unuttum. Bu yüzden onlara “Kamçı ile mızrağı bana uzatın” dedim. Fakat onlar: “Hayır, vallahi biz herhangi bir şeyde sana yardım etmeyiz” dediler. Kızdım ve attan aşağı inip, onları aldım. Sonra ata yeniden bindim ve yaban eşeğinin üzerine koşturdum ve yaban eşeğini yakaladım. Sonra ölü olarak yaban eşeğini onlara getirdim. Onlar onun etinden alıp yediler. Fakat sonra kendileri ihrâmlı iken bu av etinden yemelerine izin olup olmadığı konusunda şüpheye düştüler. Biz yola devam ettik ve yaban eşeğinin ön bacağına sakladım. Rasulullah'a yetiştik ve ona bu durumu sorduk. O “Beraberinizde ondan bir şey var mı?” diye sordu. Ben olduğunu söyledim ve ona ön bacağı verdim. O, ihrâmlı olduğu halde onun tamamını yedi.”<sup>38</sup>

Bu rivayetin ayrıntılarda farklılaşan birçok versiyonu vardır. Bazen [Hz.] Peygamber kendisi yemeden hacıların yemesine sadece izin verir, bazen yer isimleri verilir, bazı versiyonlarda da [Hz.] Peygamber, herhangi birisinin Ebû Katâde'yi yaban eşeğini avlaması için teşvik edip etmediğini veya talepte bulunup bulunmadığını sorar ve bu inkar edildikten sonra hacıların etten yemesine izin verir.<sup>39</sup>

Bu detaylar, hikâyenin hukuki yönü için elbette önemlidir: İhramlıyken avlanmak yasak olmasına rağmen bu rivayet, ihramlının herhangi bir

<sup>38</sup> Buhârî, “Hibe”, 3.

<sup>39</sup> Mesela bk. Buhârî, “Ceza'üs-sayd”, 5; “Kitabü'l-Cihad”, 46, 88; “Et'ime”, 19; “Zebaih ve's-sayd”, 10, 11; Müslim, “Hac”, [bab no] 8; Nesâî, “Menasikü'l-Hac”, 78, 80, 81; “Kitabü's-sayd ve'z-zeba'ih”, 32; Ebû Dâvûd, “Menasik”, 42; Tirmizî, “Hac”, 25; İbn Mâce, “Menasik”, 93; Muvatta', “Hac”, [bab no] 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 296, 301, 302, 304, 305 v.dğr., 307, 308.

şekilde avlanmaya dahil olmadığı takdirde av eti yemesine izin veren bir delil olarak kullanılabilir. Aslında, rivayetin çoğu parçası, hukuki bir tartışmaya hizmet ediyor gibi görünür ve Ebû Katâde'nin arkadaşlarının ona herhangi bir şekilde yardım etmediklerini gösterir. Ebû Katâde'nin arkadaşları onun dikkatini yaban eşeğine çekmemiştir ve arkadaşlarından kamçı ile mızrağı vermelerini istemesine rağmen onlar, bu araçları Ebû Katâde'ye vermemişlerdir.

Bu hikâyenin, bazı versiyonlarda olduğu gibi olayın Hudeybiye yılında Mekke'ye giderken gerçekleştiği aktarıldığı için başlıca konumuz, olayın gerçekleştiği yer olacaktır.<sup>40</sup> Ayrıca bu, Vâkıdî'nin hikâyeyi yerleştirdiği bağlamdır: Bu olay Ebvâ yakınlarında meydana gelmiştir ve yukarıda bahsedilen ayrıntıların hepsine yer vermemesine karşın hikâyenin ana hatlarını taşımaktadır.<sup>41</sup>

Bu bağlamda Nagel, Hudeybiye antlaşmasıyla sonuçlanan [Hz.] Muhammed'in hacetme girişimi hikâyesinin aslında bu rivayetin kökeni olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, hadis versiyonlarında, Hudeybiye bağlantısı atılmış ve bunun yerine açıkça hadislerin birçok versiyonunda bulunabilen [Hz.] Muhammed'in et yeme izni eklenmiştir. Bunun amacı tarihsel bağlamı yok etmek ve bunun yerine belirli bir zamana ait olmayan evrensel olarak geçerli ifadeyi oluşturmaktır.<sup>42</sup>

Bununla birlikte, bu görüş tartışmaya açıktır: Söz konusu rivayet, Vâkıdî'den önceki megâzî çalışmalarında Hudeybiye bağlamında ele alınmaz. Bu hadis görünüşe göre, İbn İshak tarafından rivayetlere dahil edilmedi ve bana göre Musa b. Ukbe, Urve b. Zübeyr, Zührî veya herhangi bir ünlü megâzî uzmanı tarafından da nakledilmedi. Diğer taraftan görebildiğimiz kadarıyla bu rivayet, çok sayıda hadis eserinde yer almaktadır ve bir ihramlının avlanmış hayvan eti yemesine izin verilip verilmediği probleminde önemli bir yere sahiptir. Avlanan birisi et ikram ettiğinde, [Hz.] Muhammed ihramlı olduğunu söyleyerek eti yemeyi reddettiğini aktaran altı hadisin yanı sıra bu hadisin dokuz versiyonu Müslim'in *Sahih*'in de geçmektedir. Diğer hadis eserleri de benzer bir görüş sunmaktadır: Ebu Katâde hadisi, ihramlının av eti yemesine izin verilip verilemeyeceğiyle ilgili problemlerden birisidir.

Ebu Katâde hadisinin birkaç versiyonunda, olayın Hudeybiye yılında veya Hudeybiye'ye giderken meydana gelmesinden bahsedilmesine rağmen

<sup>40</sup> Mesela, Buhârî, "Ceza'üs-sayd", 2-3; Müslim, "Hac", [bab no] 8; Nesâî, "Menasik'ül-hac", 80; İbn Mâce, "Menasik", 93; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 301, 304.

<sup>41</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, 2: 576.

<sup>42</sup> Nagel, "Hadit - oder: Die Vernichtung der Geschichte", 127; Nagel, "Grundtypen", 82 v.dğr.

bu hadislerin çoğunda tarihi bağlamdan söz edilmez. Bu rivayetlerin senedlerine bakmak yol gösterici olacaktır: Yahya b. Ebî Kesir, Hudeybiye bağlantısını kurmayan herhangi bir hadis versiyonu aktarmamakla birlikte Hudeybiye bağlantısını içeren tüm versiyonlar müşterek ravi Yahya b. Ebî Kesir'i zikreder. Hudeybiye bağlantısı kurulan fakat isnadında Yahya b. Ebî Kesir'in zikredilmediği tek istisna versiyon, Vâkıdî tarafından nakledilir. Fakat birkaç olayda görüleceği üzere Vâkıdî, gerçek kaynaklarını açığa çıkarmamak için düzenli olarak uydurma isnadlar kullanır.<sup>43</sup> Bu yüzden rivayetin kaynağıyla çok fazla ilgilenmemeliyiz. Dolayısıyla Gatuier Juynboll terminolojisine göre Yahya b. Ebî Kesir, *partial common link* (ikinci ve son müşterek ravi) noktası olacaktır.<sup>44</sup> Juynboll, ilk olarak Joseph Schacht tarafından ortaya konulan teoriyi sistematik olarak ilk uygulayan<sup>45</sup> ve birkaç faydalı teknik terim ile bunu daha da geliştirenler arasındadır. *Common link* (müşterek ravi)'in önemi tartışma konusu olmasına rağmen,<sup>46</sup> genellikle senedlerin ve aktarılmış metinlerdeki farklı varyantların incelenmesiyle bazı sonuçlar elde edilebilir. Mesela, bir rivayetin çok sayıda varyantı verilen hadis metnindeki belirli bir parça, rivayeti ortaya koyan ravi tarafından devam ettirilen varyantlarda bulunur fakat diğer varyantlarda bulunmazsa belli bir ravi tarafından ortaya konulduğunu kabul etmek güvenilir gibi görünmektedir.

Senedlerden hareketle biz, Ebu Katâde hadisi ile Hudeybiye arasında ilk bağlantıyı kuran kişinin Yahya b. Ebî Kesir olduğunu varsaymak zorundayız. 129 veya 132 yılında vefat eden Yahya b. Ebî Kesir,<sup>47</sup> genellikle güvenilir kabul edilmesine rağmen Taberî, onu senedleri tahrif etmekle suçlamıştır.<sup>48</sup>

Meşhur hadis külliyyatında ve farklı diğer eserlerin tamamında Ebu Katâde'nin önemli ölçüde hukuki yönünün ve şöhretinin bulunup megâzî rivayetlerinde bulunmaması göz önüne alındığında, bu hadisin, Hudeybiye hakkındaki megâzî rivayetinden türemesi son derece imkansızdır. Bilakis biz,

<sup>43</sup> Görke ve Schoeler, *Die ältesten Berichte*, 122, 142-4, 183-4, 215, 221, 248, 252, 254, 266-7.

<sup>44</sup> Karşılaştırınız Gautier H. A. Juynboll, "Some isnād-analytical methods illustrated on the basis of several women-demeaning sayings from hadîth literature", *al-Qantara Revista de estudios árabes* 10 (1989): 343-83, 352; Gautier H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadîth* (Leiden: Brill, 2007), 1: XX.

<sup>45</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), 171-5.

<sup>46</sup> Karşılaştırınız Harald Motzki, "Dating Muslim traditions. A survey", *Arabica* 52 (2005): 204-53, 222-42; Görke, "Eschatology, history, and the common link", 188.

<sup>47</sup> Şemseddin Muhammed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, ed. U. Tedmürî (Beyrut: Darü'l-Kitabî'l Arabî 1409/ 1989-1421/2000), 8: 297-9.

<sup>48</sup> Ebu Cafer Muhammad b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk (Annales)*, ed. M. J. de Goeje v.dğr. (Leiden: Brill 1879-1901), 3: 2503.

bu hadisin muhaddisler arasında yayıldığını, tamamen hukuki bir tartışmanın parçası olduğunu ve Vâkidî'nin megâzî malzemesine kendisi tarafından sonradan dahil edildiğini ve görünüşe göre bu bağlamın, hukuki tartışmalar içinde gerçekleştiğini varsaymak zorundayız.

Bu varsayım doğruysa, hadislerin hukuki tartışmadan sonraki bir aşamada tarihi bir bağlamla donatıldığını nasıl açıklayabiliriz? Bu sadece, ravinin, belirsiz bırakılan bilgiyi elde etme arzusunu yansıtabilir mi? Elbette bu, mümkündür. Fakat hukuki bir tartışmada tarihi bağlam birinci derecede öneme sahip değildir. Bunun yanı sıra bağlam, hadislerin neshi söz konusu olduğunda önem arz edebilmektedir. Kur'ân'a sonradan dahil olan ayetlerin, çeliştiği ilk ayetleri neshetmesi kuralı hadisler için de geçerlidir. Örneğin İbnü's-Salah'ın *Ulumu'l-Hadis*'inde açıklandığı gibi, [Hz.] Peygamber'in hayatının son yıllarında [Hz.] Peygamber tarafından alınan hukuki bir karar, ilk hükümleri geçersiz kılmıştır.<sup>49</sup> Hadis'de nâsîh ve mensûh kitapları, kendi edebî türünü meydana getirmiştir. İbn Şahin'in *Nâsihu'l-hadis ve mensuhihi* kitabının editörü Kerime bt. Ali, konu hakkında on dört kitap sıralamaktadır.<sup>50</sup> Kerime bt. Ali, çalışmaların hiçbirisinin hicri üçüncü asırdan öncesine dayandığından bahsetmemektedir. Fakat hadiste nesh tartışmaları, müstakil nesh konusunu ele alan ilk eserlerden daha öncesine dayanmaktadır. [Hz.] Muhammed'in vefatından sadece dört yıl önce Hudeybiye yılındaki bağlamıyla Ebu Katâde hadisini vermek, bu hadisin, ilk hadisleri hükümsüz kılabilmesinden dolayı ihramlının av eti yemesine izin verdiğini iddia eden âlimlerin konumunu kuvvetlendirebilirdi. Bir fıkıh uzmanı olan Vâkidî'nin<sup>51</sup> çalışmasındaki hukuki hadisler İbn İshak'inkine göre daha çok yer kaplamaktadır.<sup>52</sup> Vâkidî, sadece gerçek tarihi bağlamı olduğunu düşündüğü için değil, aynı zamanda bu hadiste ifade edilen hukuki görüşün kendi görüşüne benzemesinden dolayı Hudeybiye anlatımının Ebu Katâde hadisini kapsadığı düşünülebilir. Vâkidî, Ebû Katâde hadisinin hemen akabinde, [Hz.] Muhammed ihramlıyken kendisine ikram edilen vahşi eşekten bir parça almayı reddettiği bir rivayeti de alıntılar.<sup>53</sup> Fakat veda haccı bağlamında yine buna benzer başka bir hikâye anlatılır: Birisi, avladığı bir yaban eşeğini yoldayken ikram eder. [Hz.] Muhammed ve arkadaşları ihramlıdır ve [Hz.] Muhammed, "Onlar kendileri

<sup>49</sup> Feshedilmiş ve feshedilen hadislerin 34. bölümünde. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulümü'l-hadis*, ed. Nureddin İtr (Dımeşk: Darü'l-Fikr, 1406/1986), 286-8, özellikle 288.

<sup>50</sup> İbn Şahin, *Kitabü Nâsihu'l-hadis ve mensuhihi*, ed. Kerime bt. Ali (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 55-7.

<sup>51</sup> Leder, "al-Wâkidî", *El2*, XI, 101.

<sup>52</sup> Horowitz, *The Earliest Biographies*, 115.

<sup>53</sup> Vâkidî, *Megâzî*, II, 576.

avlamadıkları veya başka birisine avlamasını istemedikleri takdirde onlara izin verilir.” diyerek eti onlara ikram eder.<sup>54</sup> Vâkıdî, hukuki bir görüşü desteklemek için bu hadisleri kullansa da kullanmasa da bu rivayetin, ilk kez hukuk ve hadis âlimleri arasında yayıldığı ve daha sonraki aşamada megâzî rivayetine aktarıldığı açıktır.

İkinci olay ise, hırsızlık yapan ve eli kesilerek cezalandırılan bir kadını konu edinen bir rivayetin birçok versiyonundan oluşmaktadır. Bu rivayetin de ayrıntılarda farklılaşan çok fazla versiyonu bulunmaktadır.<sup>55</sup> Buhârî tarafından aktarılan tipik bir versiyonu ise aşağıdaki gibidir:

“Âişe Kureys’in, Mahzumoğullarına mensup hırsızlık yapan bir kadın hakkında kaygılandığını anlattı. Onlar, “Kim Peygamber’le (kadının iyiliği için) konuşabilir ve Peygamber’in sevgilisi olan Üsame’dan başka kim buna cesaret edebilir ki?” dediler. Nihayet Üsame, bu hususta Peygamberle konuştu. Bunun üzerine Peygamber şöyle cevap verdi: “Allah’ın tayin ettiği cezalardan bir ceza hususunda mı aracılık ediyorsun?” Sonra ayağa kalktı ve şöyle diyerek insanlara hitap etti: ‘Ey insanlar! Sizden öncekiler, asil bir kimse hırsızlık yaptığı zaman onu bıraktıkları fakat zayıf birisi hırsızlık yaptığı zaman ona ceza uyguladıkları için sapmışlardır. Allah’a yemin olsun ki, eğer Muhammed’in kızı Fâtıma (yani onun kendi kızı) hırsızlık yapsaydı, Muhammed onun elini keserdi!’”<sup>56</sup>

Bu hadisin çoğu versiyonunda, olayın nerede veya ne zaman gerçekleştiği belirtilmezken, bazı versiyonlarında, hikâyenin Mekke’nin fethi sırasında gerçekleştiği söylenmektedir.<sup>57</sup> Wansbrough veya Nagel’in aşağıdaki iddialarını, biz hikâyenin megâzî malzemesinden alındığını ve yukarıda verilen -tarihi bağlamından bahsetmeyen- biçiminin daha sonra yeniden işlen-

<sup>54</sup> Vâkıdî, *Megâzî*, III, 1092 v.d.ğr.

<sup>55</sup> Örneğin Buhârî, “Şehadet”, 8; “Ehâdisü’l-Enbiya”, 57; “Megâzî”, 55; “Hudud”, 12, 13; Müslim, “Hudud”, [bab no] 2; Ebû Dâvûd, “Hudud”, 4, 15; Tirmizî, “Hudud”, 6; Nesâî, “Katû’s-Sârik”, 5, 6; İbn Mâce, “Hudud”, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 162; Abdürrezzâk b. Hemmam Sar’ânî, *Kitâbü’l- Muşannef*, ed. H. R. A’zamî (Beirut: el-Meclisü’l-İlmi, 1970-72), 10: 201 v.d.ğr.; Muhammed b. Abdillâh Hâkim Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîhayn*, ed. M. A. ‘Ata, 2. baskı (Beirut: Darü’l-kütübü’l-İlmiyye, 1422/2002), 379 v.d.ğr.; İbn Sa’d, *Tabakâti’l-kebir*, ed. E. Sachau v.d.ğr. (Leiden: Brill, 1904-28), 7/1:48 v.d.ğr.; 8: 192 v.d.ğr.

<sup>56</sup> Buhârî, “Hudud”, 12.

<sup>57</sup> Örneğin, Buhârî, “Şehade”, 8; Buhârî, “Megâzî”, 55; Müslim, “Hudud”, [bab no] 2; Ebû Dâvûd, “Hudud”, 4; Nesâî, “Katû’s-Sârik”, 6.

mesiyle ortaya çıktığını kabul etmeliyiz. Fakat hikâye, megâzî kitaplarının çoğunda bu bağlamda işlenmez. İbn Sa'd ve İbn Kesir tarafından bu bağlamda zikredilirken, Vâkıdî veya İbn İshak'ta bu bağlamda verilmemektedir. Zührî ve Urve b. Zübeyr otoritesiyle sık sık alıntı yapılmakta fakat hikâye, Mekke'nin fethedilmesi ile ilgili uzun anlatımlara dahil edilmemektedir.<sup>58</sup>

Hadis'in varyantlarına daha detaylı bakmak faydalı olacaktır. Abdürrezzak'ın *Muşannef*'indeki rivayette kadının lehine aracılık eden kişi, bir seferinde Üsâme b. Zeyd (ki en popüler versiyondur) başka bir sefer ise Ömer b. Ebî Seleme olarak yer almaktadır.<sup>59</sup> Müslim, kadın için aracılık yapan kişi olarak Ümmü Seleme'nin adını bir kez vermektedir.<sup>60</sup> İbn Sa'd, -genellikle ismi zikredilmeyen- kadının ismini bir kez Fatıma bt. Esved b. Abdü'l-Esed, bir kez de Ümmü Amr bt. Süfyan b. Abdü'l-Esed olarak vermektedir. Örnekteki olayın veda haccında meydana geldiği söylenilmektedir.<sup>61</sup> İbn Sa'd'ın bu olayı, sadece Üsâme b. Zeyd<sup>62</sup> ve Fatıma bt. Esved'in<sup>63</sup> biyografilerinde verip Mekke'nin fethi veya veda haccı bölümlerinde aktarmaması ilginçtir.

[Hz.] Muhammed'e ait olduğu iddia edilen bu sözün, sonraki aşamada sadece bir bağlama oturtulmuş olması çok muhtemeldir: Mekke'nin fethi ya da veda haccı olarak verilen tarihi bağlamla ve anlatıda geçen kişilerle ilgili farklı versiyonlar mevcuttur. Ebû Katâde rivayetindeki gibi, senedler üzerine yapılacak bir çalışma, anlatılan hikâye ile Mekke'nin fethi arasındaki bağlantıyı kuran kişinin kim olabileceğini gösterir: Diğer kişiler tarafından nakledilen bütün versiyonlarda fetih bağlantısı bulunmamasına rağmen bu hikâyeyi fetih bağlamına yerleştiren bütün versiyonlar, Abdullah b. Vehb (125-197)<sup>64</sup> ve Yunus (ö. 152 veya 159)<sup>65</sup> tarafından nakledilir. Hem Abdullah hem de Yunus, Mekke ile ilgili tüm versiyonlarda bulunmasına rağmen biz nihai olarak ilişkiyi kimin kurduğundan emin olamamaktayız. Fakat bağlantı, ikinci yüzyılın ilk yarısından önce kurulmuş olmalıdır.

Tarihi bağlam ve anlatıdaki kişilerle ilgili varyantlar, İbn Sa'd'dan önceki megâzî türü eserlerde bulunmamasına rağmen bu varyantların daha sonraki megâzî literatüne dahil edilmiş hukuki bir rivayet olması muhtemeldir.

<sup>58</sup> Görke ve Schoeler, *Die ältesten Berichte*, 240, 242-4.

<sup>59</sup> Abdürrezzak, *Muşannef*, 10: 201 v.dğr.

<sup>60</sup> Müslim, "Hudud", [bab no] 2 (son baskı)

<sup>61</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 192 v.dğr.

<sup>62</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/1: 48 v.dğr.

<sup>63</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8: 192 v.dğr.

<sup>64</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 13: 264-9.

<sup>65</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 674.

Ebû Katâde rivayetindeki gibi hikâyenin [Hz.] Peygamber'in son yıllarındaki olaylarla -Mekke'nin fethi ve Veda Haccı ile- ilişkilendirilmesi, hadisin hukuki anlamının desteklenmesi ve hadisin neshi ile ilgili tartışmalardan kaynaklanması pek mümkün değildir. Yine bu olayda, kadın ve kadın adına aracılık yapanların çelişkili kimliğine dair anlatılanlara ilave bilgi sağlama arzusu bir diğer muhtemel açıklamadır. Hâlâ, hukuki tartışmanın kapsamında olmasına rağmen her halükarda tarihi bağlam, sonraki bir aşamada sağlanmış gibi görünmektedir. Hadisin bazı varyantlarında sağlanan bu tarihi bağlam, megâzî çalışmalarındaki muhtemel ilavelere sebep olmuştur.

Yukarıda verilen örnek olaylar bazı durumlarda, bir alandaki bir rivayetin diğer alanlarda kullanılmadan önce ortaya çıktığını tespit etmenin gerçekten mümkün olduğunu iddia eder. Başka alanlara aktarılmadan önce bazı rivayetlerin, bir alanda kullanılması *aslında* şaşırtıcı değildir ve bu, farklı konuları tartışan âlimlerin farklı ortamları tahayyül etmeleri ile açıklanabilir. Tarihi içerikli rivayetler, daha çok megâzî ve megâzîyle ilişkili alanlarla meşgul olanlar arasında yayılırken, hukuk içerikli rivayetler, daha çok hukuk ve hadis âlimleri arasında yayılmıştır.

Rivayetlerin nakledilirken değişikliğe uğradığını, nakil şartlarının ve ravinin farklı ilgilerinin rivayeti şekillendirdiğini ve bunların bir rivayetin birçok varyantının ortaya çıkmasına sebep olduğunu gördük. Aslında megâzî ve hadis âlimlerinin bir rivayeti aktarırken farklı amaç ve önceliklere sahip olması bu rivayetlere damgasını vurmuştur.<sup>66</sup>

Bu yüzden, bazı rivayetlerin -[Hz.] Muhammed'in hayatındaki uzun; fakat kolay anlaşılır temel anlatımların ve muhtemelen diğer rivayetlerin de- megâzî alanında temel biçimlerini kazandıktan sonra hadis alanına dahil edildiğini kanıtlayabiliriz. Diğer taraftan, hadis âlimleri arasında yayıldıktan ve şekillendirildikten sonra megâzî alanına giren hukuki hadislere de sahibiz. Bir alandan diğer alana rivayetlerin nakledilmesi, metinde herhangi bir kasıtlı değişikliğin yapılmış olduğu anlamına gelmez.

Bu, megâzî malzemesinin bazı hadis eserlerine başlangıçta yerleşmiş gibi görünmesinden daha az dikkat çeker. Elbette her şeyin [Hz.] Peygamber'in sünneti olduğu ve böylece megâzî rivayetindeki her şeyin şekli standartları taşıdığı müddetçe hadisin bir parçası olduğu iddia edilebilir. Fakat

<sup>66</sup> Elbette bu çevre, istisna kabul edilmemelidir. Hukuk veya hadis konusunda uzman kabul edilen birçok megâzî uzmanı olduğunu ve bir çevreden diğerine yayılan rivayetlerden kısmen sorumlu olabildiklerini biliyoruz. Fakat farklı alanlarda hakim olan farklı geleneklerin farklı değişikliklere sebep olduğunu varsaymak makul gibi görünüyor.

bildiğimiz gibi, megâzî ehli'nin hadisçilerce kabul edilmeyen şartlara göre rivayetleri aktardıkları sık sık söylenilmektedir ve hadisçiler de bazen gerçekten şartlarına uymamasına rağmen megâzî malzemesini kullanabilmektedir. Böyle rivayetlerin, mesela birleştirilmiş rivayetlerin sadece Urve b. Zübeyr veya Zührî'ye kadar geriye götürüldüğünü ve Abdürrezzak'ın veya İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'lerindeki bir görgü tanığına dayanmadığını tespit edebiliriz.

Görünüşe göre megâzî uzmanlarından bazılarının rivayetleri, hadisçilerin çalışmalarına girebilecek kadar iyi olduğu için hadisçiler tarafından kabul edilmiştir. Bu, Said b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Abdullah b. Ebî Bekir veya Zührî gibi hadisteki uzmanlıklarıyla bilinen ilk megâzî âlimlerinin rivayetleriyle gerçekleşmiş gibi görünmektedir.<sup>67</sup> Hem megâzî hem de hadis alanında, bu müelliflerden sonra gelen Musa b. Ukbe gibi uzmanların birleştirilmiş rivayetleri ise hadisçiler tarafından benimsenmemiştir.

Kabul görmüş hadis eserlerine giren hadis versiyonları, genellikle en iyi isnada sahip olanlardır. Bu noktada malzeme, hadisçiler tarafından kullanılırken ve aktarılırken isnadın bilerek geliştirilip geliştirilmediği; hadisçilerin sadece, mevcut tüm farklı versiyonlardan en iyi isnadlı versiyonları seçip seçmediği açık değildir. Bazı durumlarda ravilerden birisinin isnadı, birleştirilmiş rivayetin bir kısmı, bütün rivayetin isnadı gibi kabul edilmiş görünmektedir.

Diğer taraftan megâzî âlimleri, malzemelerinin hukuki hadisleri içermesini elbette sorun etmemişlerdir. Görünüşe göre, hadis külliyatı gelişirken ve ilk hadis eserleri ortaya çıkarken megâzî uzmanları, şiirlerden, Kur'ân ayetlerinden, kussasların hikâyelerinden ve diğer malzemedan istifade eden kaynakları kullanmaya ve onlardan faydalanmaya başlamışlardır. Bu eğilim uzun zaman devam etmiş gibi görünmektedir: İbn İshak, açıkça birçok hukuki hadisi aktarmazken Vâkıdî'de, çok sayıda hukuki hadis bulunmaktadır. İbn Kesir'in ise, bu tarz hadislerden daha çok alıntılama yaptığı görülmektedir. Bu elbette, zorunlu bir gelişim değildir, fakat bu durum, yazarların kişisel tercihlerinden kaynaklanabilmektedir.

Hadis'in megâzî'ye etkisi, ona sağladığı ilave malzemeyle sınırlı değildir. Megâzî uzmanları, hadisçilerden nakil şartlarıyla ilgili de etkilenmiştir. Hadis ilminin belkemiği olan isnad kullanımı, megâzî alanında da önemli hale gelmiştir. Bunun, megâzî alanında isnadın kullanılmasını ilk kez destekleyen

<sup>67</sup> Karşılaştırınız Horovitz, *The Earliest Biographies* , 12, 23, 27, 55, 60 v.dğr.; ayrıca bk. Leder, "The literary use of the *Khabar*", 313.



ve geliştiren; isnadın önemini ve kullanımını devamlı artıran hem hadis hem de megâzî alanındaki tecrübeli uzmanlar sayesinde olması oldukça muhtemeldir.

Megâzî ve hadis alanındaki ilk uzman Urve b. Zübeyr'in uzun tarih anlatılarında, kaynaklarını sık sık vermesi önemlidir. Bu, genellikle Urve'nin kaynaklarını içeren senedlerle elde ettiği uzmanlığıyla aktarılan hukuk veya tefsir rivayetlerinin tersinedir. Fakat bu senedlerin geriye doğru artıp artmadığını ve nakil esnasında gelişip gelişmediğini söylemek imkânsızdır. İbn Şihâb ez-Zührî ile beraber, bir nesil sonra isnadın bazı türleriyle beraber uzun tarih rivayetleri sunmak adet olmuştur. Fakat hâlâ Zührî'ye atfedilen ve herhangi bir şekilde daha geriye götürülemeyen rivayetler de bulunmaktadır. İbn İshak'la birlikte, bir sonraki nesilde rivayetin bir isnadla sunulması bir kural olmuş gibi görünmektedir. İbn İshak, birleştirilmiş rivayetlerini sunarken düzenli olarak ortak isnadları kullanmaktadır ve Vâkîdî de aynı usulü benimsemektedir.

Hadis ve megâzî alanlarının yakın ilişkisine rağmen onların farklı alan olarak kaldıkları sonucuna varabiliriz.<sup>68</sup> Onların birbirlerini etkilemesi, bir alandaki birçok rivayetin diğer alanla ilgiliymiş gibi görünmesine sebep olmuştur. Fakat ne megâzî'nin daha sonraki süreçte hadisten türediği ne de tam tersi bir görüş savunulabilir.

<sup>68</sup> Benzer bir sonuca ulaşan Landau-Tasseron, "Sayf Ibn Umar", 9 ile karşılaştırınız.

## KAYNAKÇA

- Beaumont, Daniel. "Hard-boiled: narrative discourse in early Muslim traditions". *Studia Islamica* 83 (1996): 5-31.
- Becker, Carl Heinrich. "Prinzipielles zu Lammens' Sīrastudien". *Der Islam* 4 (1913): 263-269.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh'ul-Buhârî*. 3 cilt. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation 2000.
- Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Oxford: Blackwell, 1987.
- Dūrî, 'Abd al-'Azîz. *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, ed. ve trc. Lawrence I. Conrad. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Faizer, Rizwi S. "The issue of authenticity regarding the traditions of al-Wāqidi as established in his Kitāb al-Maghāzī". *JNES* 58 (1999): 97- 106.
- Gibb, Hamilton A. R. "Ta'riḫ". *Enzyklopaedie des Islam Geographisches ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedansichen Völker*. Ergänzungsband: 249-263. Leiden: Brill, 1938.
- Görke, Andreas - Schoeler, Gregor. *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads: Das Korpus 'Urwa ibn az-Zubair*. Princeton: The Darwin Press, 2008.
- Görke, Andreas. "Eschatology, history and the common link: a study in methodology". *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Ed. Herbert Berg. Leiden ve Boston: Brill, 2003.
- Hinds, Martin. "al-Maghāzī". *EP*. 5: 1161-1164.
- Hinds, Martin. "Maghāzī' and 'Sīra' in early Islamic scholarship". *La vie du prophète Mahomet Colloque de Strasbourg*. Ed. Toufic Fahd. 57-66. Paris: 1983.
- Horovitz, Josef. "Alter und Ursprung des Isnād". *Der Islam* 8 (1908): 39-47.
- Horovitz, Josef. *The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors*. Princeton: Darwin Press, 2002.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen-i İbn Mâce*. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- İbn Sa'd. *Ṭabaḳātī'l-kebîr*. Ed. E. Sachau. 9 cilt. Leiden: Brill, 1904-28.
- İbn Şahin. *Kitabü Nâsiḫu'l-ḥadîs ve mensûḫihi*. Ed. Kerime bt. Ali. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999.
- Jarrar, Maher. *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien Ein Beitrag zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte*. Frankfurt am Main: 1989.
- Juynboll, Gautier H. A. "Some isnād-analytical methods illustrated on the basis of several women-demeaning sayings from ḥadīth literature". *al-Qantara Revista de estudios árabes* 10 (1989): 343-383.
- Juynboll, Gautier H. A. *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*. Leiden: Brill, 2007.
- Khoury, Raif Georges. *Wahb b. Munabbih Teil 1: Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werk des Dichters*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1972.
- Kister, Meir J. "The Sīrah literature". *The Cambridge History of Arabic Literature Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Ed. A.F.L. Beeston- T. M. Johnstone- J. D. Latham- R. B. Serjeant- G. R. Smith. 352-367. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Lammens, Henri. "Qoran et tradition, comment fut composée la vie de Mahomed". *Recherches de*

- Science Religieuse* 1 (1910): 27-51.
- Landau-Tasserou, Ella. "Sayf Ibn 'Umar in medieval and modern scholarship". *Der Islam* 67 (1990): 1-16.
- Larcher, Pierre. "Le mot de hadit vu par un linguiste". *Das Prophetenhadî: Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*. Ed. Tilman Nagel- Claude Gilliot. 7-13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Lecker, Michael. "Wāqidi's account on the status of the Jews of Medina: a study of a combined report". *JNES* 54 (1995): 15-32.
- Leder, Stefan. "al-Wāqidi". *EF*. 11: 101.
- Leder, Stefan. "The literary use of the Khabar: a basic form of historical writing". *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*. Ed. L. Conrad ve A. Cameron. 277-315. Princeton: The Darwin Press, 1992.
- Malik b. Enes. *Muvatta*. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Monroe, James T. "The poetry of the Sīrah literature", *The Cambridge History of Arabic Literature Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Ed. A.F.L. Beeston -T. M. Johnstone- J. D. Latham- R. B. Serjeant- G. R. Smith. 368-73. Cambridge: 1983.
- Motzki, Harald. "Dating Muslim traditions A survey". *Arabica* 52 (2005): 204-253.
- Müslim b. Haccac. *Şahîhu Müslim*. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Nagel, Tilman. "Hadî -oder: Die Vernichtung der Geschichte". XXV. *Deutscher Orientalistentag vom 8-13.4.1991 in München Vorträge*. Stuttgart: 1994.
- Nagel, Tilman. "Verstehen oder nachahmen? Grundtypen der muslimischen Erinnerung an Mohammed", *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (2006): 73-94.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Sünen*. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh Hâkim. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, ed. M. A. 'Ata. 5 cilt. 2. baskı. (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2002.
- Raven, Wim. "Sīra". *EF*. 9: 660-663.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmam. *Kitâbü'l- Muşannef*. ed. H. R. A'zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Medlisü'l-ilmî, 1970-72.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Schoeler, Gregor. *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin and New York: de Gruyter, 1996.
- Schöllner, Marco. *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie Eine quellenkritische Analyse der Sira-Überlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden*. Wiesbaden: Harrassowitz 1998.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 12 cilt. Leiden: 1967/2000.
- Şehrezûrî, İbnü's-Salâh. *Ulûmü'l-hadîs*. Ed. Nureddin İtr. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 1406/1986.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammad b. Cerir. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk (Annales)*. Ed. M. J. de Goeje. 15 cilt. Leiden: Brill 1879-1901.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammad b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. 2 cilt. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.

- Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: 1978.
- Watt, W. Montgomery. "The reliability of Ibn-Ishāq's sources". *La Vie du prophète Mahomet Colloque de Strasbourg (octobre 1980)*. 31-43. Paris: 1983.
- Watt, W. Montgomery. "The materials used by Ibn Ishāq". *Historians of the Middle East*. Ed. Bernard Lewis and Peter Malcolm Holt. London: 1962.
- Widengren, Geo. "Oral tradition and written literature among the Hebrews in the light of Arabic evidence, with special regard to prose narratives". *Acta Orientalia* 23 (1958): 201-262.
- Zaman, Muhammad Qasim. "Maghāzī and the muḥaddithūn: reconsidering the treatment of 'historical' materials in early collection of ḥadīth". *IJMES* 28 (1996): 1-18.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Ed. U. Tedmürî. 51 cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabî'l Arabî 1409/ 1989-1421/2000.

”صيد الخاطر“ جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي  
(تح. حامد أحمد طاهر، القاهرة: دار الفجر للتراث، 2013)

**CEMÂLÜDDÎN EBÜ'L-FEREC İBNÜ'L-CEVZÎ  
(Ö. 597/1201) “SAYDU'L-HÂTİR”**

(THK. HÂMİD AHMAD ET-TÂHIR. KAHİRE: DÂRU-L- FECR Lİ'T-TÜRÂS, 2013)

**MOHAMMAD JABER THALGİ**

Dr.Öğr.Üyesi, Yarmouk Üniversitesi, İslam Bilimleri Fakültesi, İslam Araştırmaları Anabilim Dalı  
Asst. Prof., Yarmouk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Studies  
Irbid, Jordan

**mohammed.t@yu.edu.jo**

<https://orcid.org/0000-0002-8753-4878>

MAKALE BİLGİSİ	ARTICLE INFORMATION
Makale Türü	Article Type
Kitap Değerlendirmesi	Book Review
Geliş Tarihi	Received
2 Mart 2019	2 March 2019
Kabul Tarihi	Accepted
21 Ekim 2019	21 October 2019
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2019	30 December 2019
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
<b>Doi</b>	
<a href="https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.534676">https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.534676</a>	

**ATIF/CITE AS**

Thalgi, Mohammad Jaber, “Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) “Saydu'l-Hâtır” (Thk. Hâmîd Ahmâd Et-Tâhir. Kahire: Dâru-L- Fecr Li't-Türâs, 2013)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of Divinity Faculty of Hitit University* 36 (Aralık-December 2019):705-712.

**İNTİHAL/PLAGIARISM**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

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

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي

«صيد الخاطر»

(تح. حامد أحمد طاهر، القاهرة: دار الفجر للتراث، 2013)

**Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) "Saydu'l-Hâtir"**  
(Thk. Hâmid Aĥmad et-Tâhir. Kahire: Dâru-l- Fecr li't-türâs, 2013)

**Abstract**

Ibn Al-Jawzi's book, entitled *Saydu'l-Hâtir* (597/1201), is one of the important books written about moral educational thoughts. This book's title expresses the purpose of its authorship. As Ibn Al-Jawzi explained in the introduction, his goal in writing this book was that a group of thoughts and observations came into his mind and he considered that it would be useful to write them down. The book contains a number of moral principles and rules on various topics related to educational psychology and ethical aspects and, more especially with regard to the ethics used by scholars and students. In this book, Ibn Al-Jawzi expresses, also, based on his own experiences, his opinions on a set of behavioral, educational and devotional aspects. The book deals, also, with social analyzes of different situations faced by Muslims generally and by scientists and students in particular. These analyzes include, also, advice and recommendations. In addition to his psychological and moral educational views which are again based on his own experiences, Ibn Al-Jawzi gives his opinions on some of the religious aspects related to a small group of doctrinal and juristic matters.

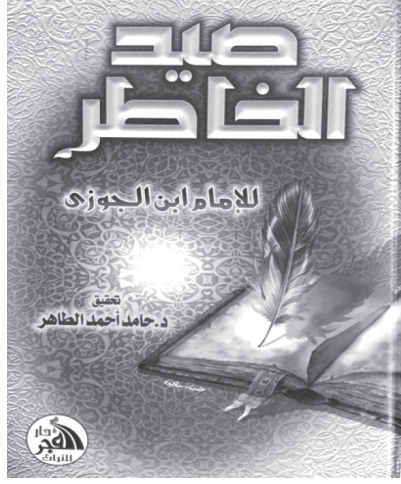
**Keywords:** Ibn Al-Jawzi, *Saydu'l-Hâtir*, Islamic Education, Moral Educational, Educational Psychology.

**Öz**

İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) *Saydu'l-Hâtir* adlı kitabı, ahlak eğitimi üzerine yazılmış en önemli eserlerden biridir. Yazar kitabın başlığını belirlerken ahlaki konularla ilgili zihninde oluşan birtakım düşünce, görüş ve gözlemlerinin satırlara dökülerek zapt edilmesini amaçladığı, bunu okuyuculara aktarmanın faydalı olacağı kanaatiyle kaleme aldığı görülmektedir. Kitap, eğitim psikolojisi ve özellikle de eğitim ahlakıyla ilgili, öğrencilerin ve akademisyenlerin etiğine ilişkin çeşitli konularda ahlaki ilkeler ve kurallar içermektedir. Bunlara ilaveten yazar, bu kitapta yaşadığı bir dizi davranışsal, eğitimsel ve adanmışlık yönüyle ilgili görüş ve düşüncelerini de dile getirir. Ayrıca kitabın bölümleri genel olarak Müslüman bireyin, özellikle de bilim

adamı ve öğrencilerin karşılaştığı muhtelif durum ve konulara yönelik sosyal analizlerle de ilgilenir. Bu analizlerin yanında yazar, tavsiye ve önerilerini içeren aktarımlarda da bulunur. Müellif, eserinin ana konusunu oluşturan eğitim psikolojisi ve ahlaki eğitim ile alakalı görüş ve düşüncelerine ek olarak, aynı zamanda kitabında fıkıh ve akaid gibi dini mevzularla ilgili konulara değinip, kendi görüşlerini dile getirdiği, orijinal doktrin ve çıkarımlar sunduğu bölümlere de yer vermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü'l-Cevzî, Saydu'l-Hâtir, İslam Eğitimi, Ahlak Eğitimi, Eğitim Psikolojisi.



يعد كتاب «صيد الخاطر» لابن الجوزي (ت: 1201/597) من الكتب الهامة التي ألّفت في الفكر التربوي الأخلاقي، وقد احتوى هذا الكتاب على عدد من المبادئ والقواعد الأخلاقية في موضوعات مختلفة، تتعلق بالتربية النفسية الذاتية والجوانب الأخلاقية في التعامل مع الآخرين، لاسيما ما يتعلق بأخلاقيات طلبة العلم والعلماء. كما عبر المؤلف في هذا الكتاب عن رأيه في مجموعة من المظاهر السلوكية والتعليمية والتعبدية التي عاصرها. كما تناولت فصول كتابه تحليلات نفسية واجتماعية للمواقف الأخلاقية التي يتعرض لها المسلم بشكل عام والعالم والمعلم بشكل خاص. كما تضمنت هذه التحليلات نصائح وتوصيات من قبل المؤلف، تناول في كثير منها تحليله للمسائل التربوية الأخلاقية من خلال تجاربه ومواقفه الشخصية. وإلى جانب آراءه التربوية الأخلاقية ظهرت في فصول الكتاب مجموعة قليلة من الآراء العقديّة والفقهية، عبر فيها عن رأيه في بعض المظاهر الدينية التي عايشها.

ولد ابن الجوزي ونشأ في بغداد، وتلمذ من علم علمائها، ويعتبر ابن الجوزي من المؤلفين التي سطرها مؤلفات كثيرة في العلوم الإسلامية المختلفة، في العقيدة، وعلوم القرآن، والحديث والفقه، والوعظ، كما ذكرت له كتابات في مجالات أخرى. وتنسب إليه مئات المؤلفات، طبع منها حوالي ستون كتاباً، ووصلنا من المخطوطات التي ألفها قرابة المائة والستون. ينتسب ابن الجوزي للمذهب الحنبلي وعرفت عنه آراءه الخاصة كذلك في مباحث العقيدة، في مباحث الصفات وغيرها.

وقد جاء عنوان الكتاب «صيد الخاطر»، ليعبر عن غرض تأليفه، حيث بين المؤلف في مقدمته أن هدفه من تأليف هذا الكتاب أنه قد جالت في باله مجموعة من الخواطر والملاحظات، ورأى أن من الفائدة أن يكتبها حتى لا تنسى (ص. 11). وقد لوحظ اختلاف عناوين فصول الكتاب باختلاف الجهات التي حققته ونشرته، ويرجع هذا إلى أن عناوين الفصول هي إضافات من المؤلفين كما صرح به محققوا نسخات أخرى. (جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، صيد الخاطر، تح. عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992): 11؛ جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، صيد الخاطر، تح. حسن سويدان (دمشق: دار القلم، 2004): 7). وذلك ما لم يصرح به محقق نسخة الكتاب التي يتم مراجعتها، وقد لوحظ أن هناك تناقضاً بين ما ذكره المحقق في المقدمة وبين كلام مؤلف الكتاب، حيث إن محقق الكتاب قد ادعى أن المؤلف قد جعل أهل الحديث في درجة أعلى من أهل الفقه والتفسير واللغة وغيرهم، (ص. 4)، في حين أن المؤلف قد صرح بأن الفقه هو أفضل العلوم الشرعية بقوله: «ومن تأمل ثمرة الفقه علم أنه أفضل العلوم، فإن أرباب المذاهب فاقوا بالفقه على الخلاق أبدأ، وإن كان في زمن أحدهم من هو أعلم منه بالقرآن أو بالحديث أو باللغة» (ص. 215). كما لوحظ نوع من القسوة في العبارات التي وضعها محقق الكتاب، إذا ما قارناها بعبارات غيره من المحققين. فقد استخدم عبارة «زهاد جهال» (ص. 125) في حين أن غيره استخدم عبارة: «روحوا القلوب تعي الذكر». (ابن الجوزي، صيد الخاطر، تح. عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992): 97). وفي الفصل التاسع عشر عنون له المحقق ب: «من حماقات الصوفية» في حين عنون له محقق آخر ب: «ولا تنس



نصيبك من الدنيا» (ابن الجوزي، صيد الخاطر، تح. عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992): 27)، وأما في الفصل المائة والستون فقد عنوان له المحقق ب: «حماقات صوفية» (ص. 972)، في حين عنوان له محقق آخر: ب: «لا تكلف نفسك ما لا تطيق». ابن الجوزي، صيد الخاطر، تح. عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992): 219).

قسم ابن الجوزي موضوعات الأفكار التي طرحها والتي أسماها الخواطر إلى 373 موضوعاً، كل موضوع منها جعله في فصل خاص، ولم يقيم المؤلف بتقسيم فصول الكتاب إلى موضوعات أساسية، لكن موضوعات الكتاب كانت متداخلة وغير مصنفة حسب الموضوع. وإذا ما أردنا تصنيف الفصول إلى موضوعات أساسية، من خلال استقراء موضوعاتها الفرعية، يمكن القول إن الموضوعات الأساسية التي احتواها الكتاب هي: التربية والتعليم، الأخلاق، العقيدة، التصوف، الكلام، ومعلومات متفرقة.

تناول المؤلف في المجموعة الأولى من فصول الكتاب، موضوعات تتعلق بأثر المواعظ في النفس والنظر في حقيقة الدنيا والاستعداد للأخرة، (ص. 1-33؛ 12-73) ثم تناول المؤلف في المجموعة اللاحقة من فصول الكتاب (ص. 33-60؛ 75-129) موضوعات متفرقة ركز في معظمها على نقد بعض مظاهر التصوف، على سبيل المثال فقد انتقد المؤلف إنفاق الزهاد جميع أموالهم في وجوه الحيز وعدم إبقاء شيء لأسرههم. وقد تناول الكتاب توصيات ونصائح دقيقة في مجال فقه النفس وإدارة الذات (ص. 82، 182، 190، 194، 438، 529)، وفي هذا المجال فقد استخدم المؤلف عبارات هامة في مجال تربية النفس: «جهاد النفس»، «سياسة النفس»، «إصلاح النفس»، «قوام النفس»، «حساب النفس». وقد تجلّت في هذا الكتاب مجموعة كبيرة من المبادئ النفسية التي استنبطها المؤلف من مطالعته وخبرته، ومنها: أن النفس الإنسانية تريد في حرصها على الشيء إذا منعت منه (ص. 49)، وبين أهمية التوازن في منح النفس رغباتها ودعاها «سياسة النفس» (ص. 190).

وتناول الكتاب في فصول متفرقة نصائح تربوية لطلبة العلم والعلماء، منها نصائح تحذف إلى رفع نوعية التعلم، ومنها نصائح تتعلق بأخلاقية العلم والتعلم والتدريس، وأهمية الوقت، ثم يبين المؤلف في كتبه أهمية المطالعة لطالب العلم، ويذكر ابن الجوزي صاحب الثقافة الواسعة، أنه قد أتاحت له الفرصة في مطالعة عدد كبير من الكتب من خلال المؤسسات العلمية التي احتوت على مكتبات في تلك الفترة مثل المدرسة النظامية التي احتوت على ستة آلاف مجلد، ومن العبارات اللافتة للمؤلف في هذا الاتجاه، والتي تدل على سعة اطلاعه ورغبته المستمرة في القراءة، قوله: «ولو قلت إن طالعت عشرين ألف مجلد كان أكثر، وأنا بعد في الطلب» (ص. 24، 52، 88، 90، 148، 190، 209، 219، 509).

وقد خصص المؤلف فصلاً لطالب العلم قدم فيه نصائح تعليمية من شأنها أن تجعل المتعلم يحدد أهدافه التعليمية ويختار أولوياتها، ويستخدم الطرق المناسبة من أجل تحقيقها، وقد نبه بعض طلاب العلم الذين يكثفون أوقات تعلمهم في فترات زمنية محددة، ثم يتكون التعلم، وينقطعون عن التعليم، ويشير هنا إلى مبدأ استمرارية التعلم، ويمكن أن يؤدي الانهماك في عملية الحفظ والتعلم ليلاً ونهاراً، دون أوقات راحة، إلى تعب الطالب أو مرضه، فقال في هذا الموضوع: «اعلم أن المتعلم يفتقر إلى دوام الدراسة، ومن الغلط الانهماك في الإعداد ليلاً ونهاراً؛ فإنها لا يلبث صاحب هذه الحال إلا أياماً، ثم يفتقر أو يمرض». ثم أكد المؤلف بعده على مبدأ تربوي هام، وهو أن يكون منهج التعلم متناسباً مع طاقة الفرد، وأن لا يحمل المتعلم نفسه ما لا يطيق، فإن إذا استنفذ طاقته العلمية في محتوى تعليمي محدد منعه من تعلم محتوى آخر، وشبه ذلك بقوله: «إن القلب جارحة من الجوارح، وكما أن من الناس من يحمل المائة رطل، ومنهم من يعجز عن عشرين رطلاً، فكذلك القلوب. فيأخذ الإنسان على قدر قوته ودونها، فإنه إذا استنفدها في وقتٍ، ضاعت منها أوقات». ووجه المؤلف نصيحة لطلاب العلم، فيما يتعلق بطريقة المذاكرة، فنصح بأن يذاكر في وقتين من النهار والليل، كما أكد على ضرورة أن يرفه المتعلم نفسه، ويخصص لنفسه وقت من الترفيه، فقال: «والصواب أن يأخذ قدر ما يطيق، ويعيده في وقتين من النهار والليل، ويرفه القوى ببقية الزمان».

كما أكد المؤلف على ضرورة الاستمرارية في المذاكرة من أجل استمرارية التذكر، فقال: «والدوام أصل عظيم، فكم ممن ترك الاستدكار بعد التحفظ، فضع زمن طويل في استرجاع محفوظ قد نسي». وقد بين المؤلف أن فترة الصبا هي الأوقات المناسبة للحفظ، كما بين أفضل أوقات الحفظ في اليوم واللييلة الأسحار، وأنصاف النهار، وما بين المغرب والعشاء، كما بين أن عملية الحفظ مع الجوع خير من عملية الحفظ مع الشبع. كما بين المؤلف أن على المتعلم أن يتعد عن الأماكن التي يمكن أن تلهيه عن المذاكرة، كما هو الحال في أماكن الحضرة، أو على شاطئ النهر. كما أكد على أهمية أن يحتل المتعلم نفسه للتعلم، وكما أكد على ضرورة ترتيب الأولويات، كما أكد على

ضرورة أخذ قسط من الراحة بعد عمليات الإعادة والحفظ، لأن هذا يثبت الحفظ ويقوي من قدرات المتعلم. وأكد المؤلف على أن تقليل ما يحفظه الفرد مع الاستمرار، ونبه على أن قاعدة التعلم، حيث قال: «وتقليل المحفوظ مع الدوام أصل عظيم»، ونصح المؤلف من لم يجد في نفسه القدرة على متابعة التعلم في وقت معين أن يتركه إلى فترة أخرى. وقد عارض المؤلف التداخل في تعلم أكثر من فن من الفنون. كما نبه المؤلف على دور الاستعداد النفسي، والراحة النفسية، في تحقيق أهداف التعلم، وذكر من المعينات على تحقيق ذلك: اختيار الأطعمة المناسبة للمتعلمين، والابتعاد عن الموموم والمنغصات. كما نبه على أهمية الاهتمام بالمظهر الشخصي للمتعلم، ونظافة هندامه، وراثته. كما نصح المؤلف المتعلمين أن يؤخروا الزواج، وذكر أن المتعلم المتزوج عليه أن يوفق بين مسؤولية الزواج، ومتطلبات العلم.

وفي نهاية الفصل أكد المؤلف مرة أخرى، وبتفصيل، على أهمية ترتيب أولويات التعلم، لأن متطلبات العلم أكبر مما يتوفر للمتعلم من وقت حيث قال: «وإن كان كل العلوم حسناً؛ ولكن الأولى تقديم الأهم والأفضل». ونصح المشتغلين بالتعلم بأن يبدأوا بتعلم القرآن الكريم وأن تكون له الأولوية في التعلم (ص. 232-233).

ومن الأفكار التربوية الرائدة التي عبر عنها ابن الجوزي في الفصول المتعلقة بأخلاقيات العلم والعلماء، بيانه لفضل العلم وإن جاء في فصول لاحقة في الكتاب، (ص. 2019)، وأهمية موافقة أفعال العالم لأقواله (ص. 81)، وضرورة التعلم المستمر للعلماء، وعدم مخالطته المستمرة للسلطانين (ص. 191)، كما طلب المؤلف ممن ينتسبون إلى العلم أن يتفهموا عن أسباب اكتساب العيش التي تحط من مكانتهم، واعتبرها من سقطات أهل العلم (ص. 219). وطلب من العلماء أن يستغنوا عن أموال الناس بكسبهم الخاص (ص. 213). كما تناول المؤلف في فصول متفرقة من الكتاب توجيهات علمية للمتخصصين في العلوم الشرعية، ومنها ما وجهه للمتخصصين في علم القرآن والحديث والتفسير واللغة مع ضرورة معرفتهم للغة (ص. 215). واتخاذ الأولويات منهج حياة (ص. 216)، كما يظهر ابن الجوزي في الكتاب احترامه لعلماء الأمة السابقين في شتى اختصاصاتهم واختلاف مذاهبهم، وإلى شغفه في قراءة أخبارهم ومصنفاتهم، وفي معرض حديث المؤلف عن شغفه في مطالعات مصنفات العلماء، قد ضرب المؤلف مثلاً على الكتب التي عمل على مطالعتها، ومنها كتب أبي حنيفة بالرغم من انتسابه للمذهب غير مذهبه (ص. 509). كما نصح الفقهاء بقراءة الرقائق والأدب وأكد على ضرورة الربط بين العلم النظري وتجليه في سلوك العالم (ص. 275).

كما تعرض المؤلف إلى قضايا اجتماعية عاصرها، وكان له موقف منها، ومن هذه القضايا: مسألة التوازن في النظرة إلى الغني والفقير حيث بين أن امتلاك المال وإتقانه حسب المطلوب خير من العازة والفقير (ص. 26). كما طلب من العلماء أن يسعوا في كسب الرزق وهو خير لهم من تقبل الصدقات (ص. 213). ثم طلب من العلماء أن يحافظوا على ما منحهم الله تعالى من فضل بسبب العلم، وأن لا يذللوا أنفسهم أمام أصحاب المال (ص. 268). ثم يتناول المؤلف دور العادات السلبية في بقاء الناس على الأفعال المنوعة شرعاً، وبين من خلال تجربة شخصية حدثت معه كيف أن أحداً من يدعون المشيخة قد اتفق معه ثم خالف العهد، وكذب باليمين أمام القاضي (ص. 290).

وقد أظهر الكتاب منهجية المؤلف النقدية الدقيقة في تحليل الأخبار والروايات، فعلى سبيل المثال، ناقش المؤلف موضوع عدد الأحاديث التي وردت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- واستبعد أن يكون عددها سبعمائة ألف حديث، وساق لذلك أدلة منطقية تؤيد رأيه. ومن الأمثلة على منهجيته النقدية الموضوعية، ما أورده عندما سئل عن مسند الإمام أحمد هل فيه من الأحاديث مما لا يعد من الصحيح؟، فكان جوابه نعم. وقد استغرب المؤلف من مواقف بعض العلماء الذين استعظموا هذا الأمر، وقد عد موقفهم هذا بأنه موقف يتساوون فيه مع العوام، لأنهم لم ينظروا نظرة علمية إلى الأحاديث، ولم يبحثوا فيها (ص. 361) ويظهر من خلال الكتاب نقد ابن الجوزي لبعض السلوكيات السلبية التي كان يتصرفها قسم في الصوفية في زمانه مثل النهي عن العلم والتعلم (ص. 126). وعند انتقاد المؤلف لهذه السلوكيات يظهر أنه لا يعمم على جميع الصوفية، بل كان يوجه كلامه إلى القسم الذين خالفوا الرأي الصحيح من وجهة نظره، ويظهر هذا في قوله «ما زال جماعة من المتزهدين يزرعون على كثير من العلماء إذا انبسطوا في مباحات (ص. 125)، ويظهر كذلك في قوله: «وقد دنت حيلة إبليس إلى جماعة من المتصوفة، حتى منعوا من حمل المخابر تلامذتهم» (ص. 126).

ويلاحظ أن المؤلف قد تناول مسألة فقهية واحدة في الكتاب، وهي مسألة دليل حكم الرجم (ص. 111). وقد تضمنت فصول الكتاب خواطر تتعلق بمسائل عقديّة، كان للمؤلف وجهات نظر وتوضيحات منها: توضيحه لعالم الرزخ (ص. 44)، وبيانه لدور

الإيمان في منع الذنوب (ص. 147) كما بين في فصل آخر أن الإنسان يجب أن يدرك أن اللذات ستنتهي، وأن لذة المعاصي سيعقبها ألم مضاعف، وأن الإنسان لا ينتهي وجوده بعد الموت، بل لا يد من معاد. وتكلم عن مصير النفس بعد الموت (ص. 228، 336). وبين أن حياة الإنسان تتقلب بين خير وشر، فإن أصابه خير شكر، وإن أصابه غير ذلك صبر ولجأ إلى الله تعالى (ص. 356). ونبه المؤلف على ضرورة الرضا بما قدر الله تعالى وضرب أمثلة من حياة الناس بين فيها أثر الرضا، وعقوبة الاعتراض، على القدر (ص. 548)، وقد رأى المؤلف أن السلف قد نھوا عن الخوض في علم الكلام لأنه نظر فيما هو فوق طاقتهم (ص. 328ص). كما رد المؤلف على آراء الطبائعيين المتلقة بالبعث، وأكد أن البعث يكون للروح والجسد. (ص. 435) وتعرض لدليل الخلق في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى (ص. 436). وقد بين المؤلف أن الكفر ينم عن الجهل، لأن الكافر خاسر لا محالة، حيث إنه يرى وسيلة الناس ويتركها (ص. 509).