

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

# MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



# MİZÂNÜ'L-HAK

## İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

العدد / 9: Sayı / Number / 9 • السنة / 2019: Yıl / Year

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv. / ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة تصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv. / المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة ازمير كاتپ شلي

Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director / مدير التحرير

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Baş Editör / Editor in Chief / رئيس التحرير

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Alan Editörleri / Section Editors / المحررون المسؤولون

Doç. Dr. Mehmet DIRİK

Temel İslam Bilimleri Alan Editörü / Basic Islamic Sciences Section Editor / المحرر المسؤول عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية

Dr. Öğr. Üyesi Eyup AKŞİT

Arapça Yazı Alan Editörü / Arabic Works Section Editor / المحرر المسؤول عن المقالات باللغة العربية

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Editörü / Social Sciences and Humanities Section Editor / المحرر المسؤول عن قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK

İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü / Islamic History and Arts Section Editor / المحرر المسؤول عن قسم تاريخ الإسلام وفنونه

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC

İngilizce Yazı Alan Editörü / English Works Section Editor / المحرر المسؤول عن المقالات باللغة الإنجليزية

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Tanıtım Yazıları Alan Editörü / Review Editor / المحرر المسؤول عن المقالات التوعيفية (مثل تعريف الكتب والندوات العلمية)

Editor Yardımcıları / Assistant Editors / مساعود رئيس التحرير

Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT, Arş. Gör. Muhammed Ferruh ORUÇ, Arş. Gör. Muhammed Taha TOPÇU

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKİR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, Üniv. of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Sukriya RAMIC, Üniv. of Zenica, • Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Doç. Dr. Sevgi TÜTÜN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARİC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, İstanbul Üniv.

Arapça Redaksiyon / Arabic Redaction / التدقيق اللغوي (اللغة العربية)

Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZOĞLU, Dr. Öğr. Üyesi Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN, Öğr. Gör. Adem ÇALAR

Grafik Tasarım / Graphic Design / التصميم الجرافيكي

Furkan Selçuk ERTARĞIN

Kapak Tasarımı / Cover Design / تصميم الغلاف

Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAKAN

Hilal Hattı / Crescent Calligraphy / خط الهلال

Hattat İsmail ÖZTÜRK

Baskı / Printed by / الطباعة

Limit Ofset

Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, İstanbul • limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35

İletişim / Correspondence / مراسلة

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir

Tel: +90 232 329 35 35 (çhat 8701-8721) • dergipark.org.tr/mizan • mizanulhak.org • mizanulhak@ikc.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /

الفهارس وقواعد البيانات التي تصنف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية:

Atla Religion Database (Atla RDB), Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBİAD), İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJ), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Idealonline, OpenAIRE.



*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, *dergimizin sonunda yer almaktadır.*

*Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

*Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.*

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

# İçindekiler

## Table of Contents

### جدول المحتويات

#### ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

- Osmanlı Döneminde XVI ve XVII. Yüzyıllarda Kurulan Dârülhadislerin Müfredatı, İlmî Seviyeleri ve Kadızâdeliler Hareketinin Dârülhadislerin Çoğalmasındaki Rolü**  
*The Curriculum and Scientific Levels of Dâr al-hadîths Founded in The Ottoman Period in the 16th and 17th Centuries and the Effect of Qadizâde Movement on Increasing the Number of Dâr al-hadîths*  
İbrahim KUTLUAY..... 13-49
- Osmanlı İmparatorluğunda Ordu, İhtilal ve Din**  
*Army, Revolution and Religion in the Ottoman Empire*  
Hakkı KARAŞAHİN..... 51-70
- Olağanüstü Koşullarda Fıkıh Usulüne Dair Farklı Yaklaşımların Ortaya Çıkışı**  
*Appearance of Different Perspectives in Islamic Jurisprudence in Unusual Conditions*  
Ahmet AYDIN ..... 71-86
- Son Dönem Osmanlı Ulemâsından Kayserili Muhammed Sâbit Efendi (Ö. 1311/1893) ve Fatıha Tefsiri Özelinde Tefsirciliği**  
*Muhammad Thâbit Efendi of Caesarea's Style of Tafseer in the Tafseer of al-Fâtıha*  
İskender ŞAHİN ..... 87-110
- Bir Endülüs Hicvyesinde Tahkirin Sınırsızlığı: İbn Zeydün'un Hezeliyye Risâlesi**  
*The Limitlessness of Arbitration in an Andalusian Satire: Ibn Zaydun's Treatise of Hazaliyya*  
Muhammed EFİL ..... 111-126
- Amerikan Yahudiliği Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme**  
*An Evaluation on The History of American Judaism*  
İsmail BAŞARAN..... 127-140
- Abdülaziz Buhârî (ö. 730/1330) ve Keşfü'l-Esrâr Adlı Eserindeki Yöntemi**  
*Abdulaziz Bukhari's Life and His Method in Kashf al Asrar*  
Şükrü AYRAN ..... 141-154
- Hamiduddîn el-Ferâhî ve Leheb Suresi Tefsiri**  
*Hamiduddin al-Farahi and His Interpretation of the Chapter Al-Lahab*  
Orhan GÜVEL ..... 155-188
- Abdurrahman Sa'dî'nin (1889-1955) el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'ân İsimli Eserinin Muhtevası**  
*The Content of Abdurrahman Sa'di's (1889-1955) Work Titled el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'ân*  
Muhammet ÇOL, Remzi KAYA ..... 189-209

**Gabriel Marcel'in Felsefesinde Dini Tecrübe Boyutu**

*Religious Experience Dimension in Gabriel Marcel's Philosophy*

Zübeyir USTABAŞI ..... 211-249

إصلاح التعلیم الدینی - رؤية مقاصدية معاصرة

**Çağdaş Makâsîdû's-Şerî'a Bağlamında Din Eğitiminin Islâhı**

*Reforming of Religious Education - A Contemporary Purpose-Based Vision*

Taiseer BARMU ..... 251-268

ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة

**Dâi Ebû Hâtim er-Razî'nin A'lamu'n-nübüvve Adlı Eserinde, Filozof**

**Ebû Bekir er-Râzî'nin Nübüvvetle İlgili Düşünceleri Hakkındaki İddiaları**

*The Responses of the Da'i Abu Hatim al-Razi to the Philosopher Abu Bakr al-Razi in the Prophecy, Through the Book of A'lamu'n-nubuvva.*

Ramy MAHMOUD ..... 269-289

**TERCÜME / TRANSLATION / ترجمة**

Khaled AL-ROUYHAB, *17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda "Bağnazlığın Zaferi" Efsanesi*

Tuğrul KÜTÜKÇÜ, Aygün YILMAZ ..... 293-315

**KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب**

Siddık KORKMAZ (Ed.), *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*

Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER ..... 319-323

Anthony R. BOOTH, *Analytic Islamic Philosophy*

Haris MACIĆ ..... 325-327

**YAZIM İLKELERİ / GUIDELINES / قواعد النشر**

**Yazım İlke ve Kuralları** ..... 329-334

**Author Guidelines** ..... 335-339

قواعد النشر ..... 340-344

## Editörden

Cenâb-ı Hakk'a sonsuz hamd, Habib-i Edîbine salâtu selam ederim.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'nin dokuzuncu sayısını siz kıymetli okuyucularımızın ve takipçilerimizin ilgisine sunmuş bulunuyoruz. Her sayımızın olduğu gibi bunun da gerçekleşme imkânını bizlere sağlayan başta yazarlarımız ve hakemlerimiz olmak üzere katkısı bulunan herkese can-ı gönülden teşekkür ederiz. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi akademik süreli yayını olan *Mizan*, yazarlarımızın akademik çalışmalarını ulusal ve uluslararası bilim camiası ile paylaşma adreslerinden biri olarak bilim dünyasındaki yerini almıştır. Araştırmacılarımızın çalışmalarının yayınlanması için dergimizi tercih ederek gösterdikleri iltifat bizleri mutlu etmektedir.

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'nin dokuzuncu sayısı, on iki araştırma, bir tercüme ve iki kitap tanıtımı yazısından oluşmaktadır. Araştırma yazılarından ilki, başlıktan da anlaşılacağı üzere, XVI ve XVII. yüzyıllardaki Dârülhadisleri müfredatı, ilim dünyasındaki yerleri ve Kadızâdelilerin bunların sayısının artmasındaki rolü bakımından ele almaktadır. İkinci araştırma yazısı, Osmanlı İmparatorluğu döneminde ordu, ihtilal ve din etkileşimini din sosyolojisi açısından incelemektedir. Üçüncü yazı, iki farklı zaman diliminde, Moğol istilası ve Endülüs'ün işgali ile modern zamanlarda, görüldüğü iddia edilen olağanüstü koşullarda fıkıh usulüne dair farklı yaklaşımların ortaya çıkışını hukuk sosyolojisi bağlamında araştırmaktadır. Dördüncü yazı, Osmanlı'nın son dönem ulemasından Muhammed Sâbit Efendi'nin elimizde bulunan Fatıha tefsiri bağlamında tefsirciliğini konu edinmektedir. Beşinci yazı, Endülüs'ün siyasi ve edebi simalarından İbn Zeydün'un gönül verdiği prenses Vallâde'nin kendisini terk ederek Vezir İbn 'Abdüs'ü tercih etmesi nedeniyle Vallâde'nin ağzından İbn 'Abdüs'a yazdığı hakaretler ve tehditler içeren ve *Risâletü'l-Hezeliyye* adıyla meşhur olan risalesini incelemektedir. Altıncı yazı,

çeşitli yönleri ile Amerikan Yahudiliğini ele almaktadır. Yedinci yazı, Hanefi fıkıh usulünün önemli isimlerinden Abdülaziz Buhârî'yi ve onun Pezdevî'nin *Usûl'üne* yazdığı *Keşfü'l-Esrar* adlı şerhindeki yöntemi araştırmaktadır. Sekizinci yazı, Hindistan'ın son dönem müfessirlerinden Hamîduddîn el-Ferâhî'nin ilmi şahsiyeti ve onun Leheb suresi tefsirini incelemektedir. Dokuzuncu yazı, Modern dönem selefi, vahhabi düşünceye sahip olan Abdurrahman Sa'dî'nin ilmi şahsiyeti ve tefsir usulü bağlamında yazdığı *el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'ân* adlı eserini konu edinmektedir. Onuncu yazı, teist varoluşçuluğun önemli simalarından Gabriel Marcel'in düşüncesinde dini tecrübe boyutunu araştırmakta, Marcel'in temel kavramları çerçevesinde "ben" in "Mutlak Sen" ile olan ilişkisini ele almaktadır. On birinci yazı, din eğitiminin islahı çalışmalarının temelini oluşturduğu iddia edilen makâsidü'ş-şerî'anın belli başlılarına odaklanmakta; konuyla ilgili bazı önerilerde bulunmaktadır. On ikinci ve son araştırma yazısı, hicri IV. yüzyılda Rey şehrinden olan İsmâilî Dâi Ebû Hâtim er-Râzî'nin *A'lamu'n-nübüvve* adlı eserindeki filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin nübüvveteye ilişkin düşüncelerini ve Ebû Hâtim'in bunlarla ilgili iddialarını araştırmaktadır.

Tercüme yazı bölümümüzde ise Harvard Üniversitesi İslam Entelektüel Tarihi Profesörü Khaled al-Rouyhab'ın "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire" başlıklı makalesinin "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Bağnazlığın Zaferi'" başlığını taşıyan, telif hakkı çevirmen tarafından alınmış, Türkçe tercümesi yer almaktadır. Yazar burada, kısaca ifade etmek gerekirse, pek çoklarıncı düşünöldüğünün aksine 17. Yüzyılda Osmanlı uleması arasında mantık, diyalektik, felsefe ve kelâma ilginin düşüşte değıil aksine yükselişte olduğunu iddia etmektedir.

Kitap Tanıtımları bölümümüzde değerlendirmesi yapılan ilk kitap, Sıddık Korkmaz'ın editörlüğünü yaptığı *İmam Mâtüridî'nin İzdüşümü*'dür. Alanında dokuz uzman yazarın sundukları tebliğlerin makale biçimine getirilmesiyle oluşturulmuş bu eser ile İmam Mansur el-Matüridî'nin görüşlerinin halka aktarılması amaçlanmaktadır. İkinci olarak tanıtımı yapılan kitap, Anthony R. Booth'un *Analytic Islamic Philosophy* başlıklı eseridir. Yazarın Meşşâi felsefeyi bir tür analitik felsefe olarak nitelemesi açısından ilgiyle okunabilecek bir kitap olma özelliğı taşıdığını düşünmekteyiz.

Dokuzuncu sayımızın sonunda, önceki sayılarda olduğu gibi, akademik araştırmalarını *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'nde yayınlamak isteyen kıymetli yazarlarımıza çalışmalarını düzenlemede yol gösterecek Türkçe, İngilizce ve Arapça yazım ilkeleri yer almaktadır.



Dokuzuncu sayımızdaki ve önceki sayılarımızdaki yazılara, elektronik ortamda, <http://acikerisim.ikc.edu.tr:8080/xmlui/handle/11469/708> DSpace internet sayfamızdan, <https://dergipark.org.tr/mizan> ve <http://mizanulhak.org> internet adreslerimizden ulaşılabilir. Bu emek mahsulü çalışmalar ilgilileriyle paylaşılabilir ve kaynak göstermek suretiyle alıntılanabilir.

*Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ni araştırmalarını yayınlamak için adres olarak seçen değerli yazarlarımıza, bu yazıları değerlendiren kıymetli hakemlerimize, başvurudan yayın aşamasına kadar emeği geçen, katkı sunan tüm arkadaşlarımıza çok teşekkür ederiz.

Gayret bizden, tevfik şanı yüce Allah'tandır.

Son sözümüz, âlemlerin Rabbi olan Allah'a (c.c.) hamd olsun.

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ  
Editör



*Araştırma Yazıları*  
*Research Papers*  
البحوث





# Osmanlı Döneminde XVI ve XVII. Yüzyıllarda Kurulan Dârülhadislerin Müfredatı, İlmî Seviyeleri ve Kadızâdeliler Hareketinin Dârülhadislerin Çoğalmasındaki Rolü\*

**Öz:** Osmanlı dönemi medreselerini ve bilhassa dârülhadisleri tarih, kültür ve sanat tarihi açısından ele alan çalışmalar mevcutsa da sırf hadis ilmi ve seviyeleri açısından değerlendiren nitelikli ve kapsamlı çalışmalar pek azdır. Dolayısıyla Osmanlı medreselerindeki hadis öğretimi, müfredat ve ilmî seviye hakkındaki bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Bu çalışmanın konusu, kuruluş amaçlarını merkeze alarak XVI ve XVII. yüzyılda açılan dârülhadislerin müfredatını, hadis öğretimini, diğer medreseler arasındaki konumlarını ve ilmî seviyelerini değerlendirmektir. Çalışmamızın temel amacı, konumuzun sınırları çerçevesinde, dârülhadis kurma geleneğinin arka planını tetkik etmek, Dârülhadislerin artmasında Kadızâdeliler hareketinin rolünü tesbit etmek, kriz dönemlerinde Sünnet'e başvurulması ile dârülhadislerin ilişkisini sorgulamak ve son tablilde Osmanlı'dan bize devredilen kültür mirasımıza farklı bir açıdan dikkat çekmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dârülhadis, Hadis, Müfredat, Medrese, Kadızâdeliler Hareketi.

İbrahim  
KUTLUAY\*\*



**The Curriculum and Scientific Levels of Dâr al-hadiths Founded in The Ottoman Period in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries and the Effect of Qadizâde Movement on Increasing the Number of Dâr al-hadiths**

**Abstract:** Although there are studies dealing with Ottoman *madrasahs* and *Dâr al-Hadiths* in terms of history, culture and art history, there are very few qualified and comprehensive studies on *Dâr al-Hadiths* evaluating them only hadith science and their levels point of view. Hence, our knowledge about hadith teaching, curriculum and their levels in Ottoman *madrasahs* is quite limited. Therefore, the primary issue of this paper is to evaluate the *dâr al-hadiths* founded in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries in terms of merely hadith education, their status among others *madrasas* and their scientific/academic level and quality as the main function and objective set for their foundation. The goal of the paper is to unveil the background of the tradition for establishment of *dâr al-hadith* and, to determine the role of Qadizâde movement in increasing of number of new *dâr al-hadiths* and to question the relationship between emergence of a crisis and recourse to Sunnah as a means of response, via the exemplification of establishment of *dâr al-hadiths* during and against Qadizade movement. In the last analysis, this paper aims to appeal the attention of academic circles to our cultural heritage which we have inherited from Ottoman States.

**Keywords:** Dâr al-hadith, Hadith, Curriculum, Madrasa, The Qadizâde Movement.

\* Bu çalışma, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler II, 16. Asır* (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 18-20 Aralık 2015) Sempozyumu'nda "Kriz Zamanlarında Kadim Döneme ve Geleneğe Dönüş: XVI. Yüzyıl ve Sonrasında Kadızâdeliler Hareketine Karşı Kurulan Dârülhadisler, Müfredatı ve İlmî Seviyeleri" başlığı altında tebliğ olarak sunulup yayımlanmamış çalışmanın yeni okuma, kaynak ve bilgilerle zenginleştirilmiş ve gözden geçirilmiş hâlidir.

\*\* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: i\_kutluay@yahoo.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3149-9556>

## Giriş

Hadis okutulan yer anlamına gelen dârülhadis; *dârü's-sünne*, *dârü's-sünneti'n-nebeviyye*, *dârü's-sünneti'l-Muhammediyye* gibi farklı adlarla da anılmaktadır. Bi'setle birlikte Mekke döneminin ilk yıllarında Hz. Peygamber (s.a.v.), ashâbdan Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evini Kur'ân ve hadis öğretimi için kullanmıştır.<sup>1</sup> *Dârülkurrâ* olarak adlandırılan Mahreme b. Nevfel'in Mescid-i Nebevî yakınındaki evi, Medine döneminin ilk yıllarında aynı fonksiyonu icra etmiştir. İlk zamanlarda muhaddisler mescitlerde ders vermişler; ancak öğrenciler çoğalınca mescitler yetersiz hâle gelmiş, dolayısıyla yeni müesseselere ihtiyaç duyulmuştur. *Dârü's-sünne* olarak adlandırılan ilk hadis medreselerinin zuhurunda öncelik Nişâbur'a aittir. İlk dârülhadis, Atabeg Nüreddin Mahmud Zengî (1146-1174) tarafından Dımaşk'ta kurulmuş olup Dârü'l-hadîsi'n-Nûriyye adıyla tanınmıştır.<sup>2</sup>

Osmanlı Devleti'nde<sup>3</sup> ise ilk dârülhadis I. Murat döneminde (1380-1389) Çandarlı Hayreddin Paşa (ö. 789/1387) tarafından İznik'te yaptırılmıştır.<sup>4</sup> İlk dönem Osmanlı tarihinde II. Murad (1421-1451 yılları arası) tarafından 838/1425 yılında Edirne'de inşa edilen Dârülhadis Medresesi/Edirne Dârülhadîsi,<sup>5</sup> Süleymaniye medreselerinin inşasına kadar dârülhadisler içinde en yüksek medrese kabul edilmiştir.<sup>6</sup> Yine Edirne'de II. Selim tarafından bir dârülhadis yaptırılmıştır. Müstakil olarak inşa edilen dârülhadislerin yanı sıra diğer maksatlarla inşa edilen medreselerde hadis kürsülerinin bulunması bir gelenektir.<sup>7</sup>

- 1 Ebû Abdullah Muhammed b. Menî' ez-Zühri İbn Sa'd, *es-Siretü'n-nebeviyye mine't-Tabakâti'l-kübrâ li İbn Sa'd* (Kahire: ez-Zehra li'l-İlâmi'l-Arabi, 1989), 3: 242, 327.
- 2 Nebi Bozkurt, "Dârülhadis," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1993), 8: 527- 529; Makrîzî, *el-Mevâizu ve'l-i'tibar bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru Sâdir, ty), 90; İbn Attâr, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Dâvûd, *el-İ'tikadü'l-hâlis mine's-lekki ve'l-intikâd*, thk. Sad b. Hilâl (Katar: Vizâretül-evkâf ve şu'ni'l-İslâmiyye, 1432/2011): 1: 39.
- 3 Tarihte *Dârüssünne* adıyla anılan ve Nişâbur'da tesis edilen Dârüssünne'nin dârülhadislerin ilk nüvesi olduğu söylenebilir. bk. Bozkurt, "Dârülhadis," 8: 527- 529.
- 4 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974), 23; Ali Yardım, "Dârülhadis," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1993), 8: 529- 532, İstanbul: 1993: 8: 530; Ziya Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 89.
- 5 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985), 2-3.
- 6 Ali Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadîsler," *Osmanlı* içinde, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 167-168; Yardım, "Dârülhadîs," 8: 531; Mehdi Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadîsi* (İstanbul: Kitabevi, 2013), 27.
- 7 Ali Yardım, *Hadis I* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997), 190.

Osmanlı padişahlarından II. Murad, Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim. III. Murad, III. Mehmed, I. Ahmed; padişah annelerinden III. Murad'ın annesi Atîk Vâlide Nur-bânu Sultan ve IV. Mehmed'in annesi Turhan Vâlide Sultan; sadrazamlardan Sinan Paşa, Köprülü Mehmed Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Çorlulu Ali Paşa ve Nevşehirli Damad İbrahim Paşa; ayrıca pek çok şeyhulislâm, paşa ve ağa, dârülhadis yapımına ve bunların himayesine ilgi göstermiştir.<sup>8</sup>

Konumuz genel mânada Osmanlı medrese sistemi olmamakla birlikte aşağıda, "mukayese imkânı sağlaması açısından" ilk kurulan medreselere ve dârülhadislerle kısaca işaret edecek, ardından Osmanlı dârülhadislerinin müfredatını ve ilmî seviyelerini değerlendireceğiz. Çalışmamızın son kısmında ise dinî ve içtimâî buhran döneminin bir ürünü olarak XVII. yüzyılda ortaya çıkan Kadızâdeliler hareketi<sup>9</sup> ile dârülhadislerin sayıca artmasının münasebeti sorgulanacak ve bununla ilgili değerlendirmeler yapılacaktır.

## 1. XVI ve XVII. Yüzyıllarda Kurulan Dârülhadisler ve Kuruluş Amaçları

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden öğrendiğimize göre sadece XVII. asırda İstanbul'u hariç tutup Anadolu için ifade edersek Erzurum'da 1, Urfa'da 3, Ayıntab'da 7, Adana'da 3, Tokat'ta 1, Amasya'da 1, Ankara'da 3, Beypazarı'nda 1, Manisa'da 7, Akhisar'da 1, Bursa'da birkaç, İznik'te 1, Denizli'de 1, Antalya'da 1, Ozkur Köyü'nde 1, Mudurnu'da 1 dârülhadis bulunmaktaydı. Dârülhadislerin sayısı bunlardan ibaret olmayıp liste devam etmektedir. Hususi binası olmayıp da câmilerinde hadis okunan yerlere ise Kayseri, Diyarbakır, Van ve Bor misâl verilebilir.<sup>10</sup>

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) dârülhadis sayısının arttığı dikkat çekmektedir. XVI. yüzyılda, Kanûnî'nin Mimar Sinan'a inşa ettirdiği Süleyma-

8 Yardım, "Dârülhadis," 8: 532.

9 Kadızâdeliler Hareketi, Osmanlılar'da XVII. vaizler zümresinin başlatmış olduğu dinî ve sosyal hareketin ismidir. IV. Murad döneminin vâizlerinden olup babası kadı olduğu için kadızâde diye anılan Kadızâde Mehmed Efendi'ye (ö. 1045/1635) nisbetle Kadızâdeliler Hareketi olarak adlandırılmıştır. Bu hareket IV. Murad, Sultan İbrahim ve IV. Mehmed devirlerinde devam etmiştir. Geniş bilgi için bk. Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 24: 100-102. Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement* (Doktora Tezi, Edinburgh University 1981); Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadizade Movement: An Attempt of Şerî'at Minded Reform in the Ottoman Empire* (Doktora Tezi, Princeton University, 1990).

10 Yardım, *Hadis I*, 191-192. Evliya Çelebi; Kahire, Hicaz, Suriye, Filistin, Yunanistan, Bulgaristan, Arnavutluk ile Yugoslava'nın çeşitli eyaletlerindeki dârülhadislerin de sayısını vermektedir. Bk. Yardım, *Hadis I*, 192.

niye Dârülhadisi (1552-1557) ve Vefa semtindeki Hüsrev Kethüda Dârülhadisi, Kanûnî'nin eşi Haseki Hürrem Sultan Dârülhadisi (965/1558)<sup>11</sup> "ihtisas medreseleri" arasında yer almaktadır. Ayrıca Amasya'da Osman Çelebi (933/1526), Eyüp semtinde Defterdar Mehmed Çelebi (948/1541), Beyazıt'ta Papasoğlu (949/1542), İstanbul Vilayet Konağı yakınında Sofu Mehmed Paşa (950/1543'ten önce), Demirkapı'da Mehmed Ağa Dârülhadisleri (961/1553'ten önce) XVI. yüzyılda açılan dârülhadislerdendir.<sup>12</sup> Bunları takiben II. Selim ve III. Murad devrinde de dârülhadis yaptırma geleneği devam etmiştir.<sup>13</sup>

XVII. yüzyılda ise Osman Efendi (ö. 1064/1654), Fudayl Efendi (ö. 1064/1654), İbrahim Ağa (ö. 1067/1656), Sinan Ağa (ö. 1067/1656), Kumkapı'da İbrahim Paşa Atık (ö. 1067/1656'dan önce), Damad Mehmet Efendi (I. Ahmed devrinde 1603/1617), Turhan Vâlide Sultan (ö. 1074/1663), Bosnevî İsâ Efendi (ö. 1073/1662), Çivizâde (ö. 1075/1664), İzzet Efendizâde (ö. 1098/1687), Burhan Efendi (ö. 1099/1687), Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (ö. 1002/1609) gibi vâlide sultanların, paşa ve âlimlerin adlarını taşıyan medreseler inşa edilmiştir.<sup>14</sup>

Süleymaniye Dârülhadisi'ni müteakip kurulan dârülhadisler, çoğunlukla külliye bünyesinde "mihver eğitim müessesesi" konumunda olup aynı külliye içerisinde dârülkurra ile hankâh, dergâh veya zâviye gibi kurumları da barındırmaktaydı.<sup>15</sup> Bunlar dikkate alındığında dârülhadislerin külliyelerin ana unsuru olduğu ifade edilebilir.

Osmanlı döneminde XVI ve XVII. yüzyıllarda kurulan dârülhadislerin kuruluş amaçlarına gelince bu konuda doğrudan bilgi, dârülhadislerin vakfiyesinden elde edilebilmektedir. Nitekim dârülhadislerle ilgili vakfiyelerde verilen bilgilere baktığımızda bunların amaçları ile ilgili olarak "*Ehâdis-i nebeviyye ve ahbâr-i Mustafaviyyenin*

11 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler," 166-167; Yardım, "Dârülhadis," 8: 530; Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 29; Cahit Baltacı, *XV ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 2: 884.

12 Yardım, "Dârülhadis," 8: 531.

13 Geniş bilgi için bk. Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dârülhadislerin Yeri*, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1989), 190-258; Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 28-29.

14 Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 31; Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler," 169-170. Daha sonraki yüzyılda inşa edilen dârülhadislerle ilgili olarak bk. Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 31 vd. Kazıcı, XVIII. yüzyılda yapılan nüfus sayımı için bastırılan istatistiğe göre, İstanbul'da tespit edilen 11 dârülhadisin isim yer ve bânilerini zikreder. bk. Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 89.

15 Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 33, 34.



*naklonulması, "kemâl-i dirâyet ile hadis-i şerîf nakletmek"* gibi ifadelere rastlıyoruz.<sup>16</sup> Şu hâlde söz konusu vakfiye kayıtları esas alındığında dârülhadislerin kuruluş amaçları, rivayet ve dirayet kuralları çerçevesinde "hadis okumak ve nakletmek" şeklinde özetlenebilir. XVI. yüzyılda dârülhadis yapımında dikkat çekici bir artışın yaşandığını görüyoruz. Söz konusu yüzyılda dârülhadis sayısının artmasının sebepleri üzerinde son kısımda duracağız. Dârülhadislerde hadis ile ilgili nasıl bir müfredatın takip edildiği ve hangi kitapların okutulduğu önem arz etmektedir.

## 2. Dârülhadislerde Hadisle İlgili Müfredat ve Takip Edilen Kitaplar

Hemen belirtelim ki dârülhadislerde hadis ile ilgili hangi eserlerin okunduğunu tam olarak tespit etmekte güçlük yaşandığı gibi bu müesseselerde hadisin dışında ne tür derslerin okutulduğu konusunda da tafsilatlı malumata sahip değiliz. Bununla birlikte dârülhadislerin müfredatı vakfiyeler, icazetnâmeler, tabakât ve biyografî eserleri, şehir tarihleri, seyahatnâmeler, arşiv belgeleri ve Medresetü'l-Mütehassısın'ın ders programı vasıtasıyla tesbit edilebilir.<sup>17</sup> Ancak dârülhadisin yer aldığı şehre ve döneme dair bir şehir tarihi varsa, o dönemden kalan bir icazetnâme tesbit edilebilirse veya tabakât ve biyografi eserlerinin satır araları dikkatli bir tarzda okunursa müfredatla ilgili bazı bilgilere ulaşılabilir.

Bu bağlamda dönemin ulemâsının kitaplarında kaydettiği bilgilerden ve medrese vakfiyelerinden hareketle denebilir ki dârülhadis medreselerinde başta hadis ve hadis ilimleri olmak üzere tefsir ve ona dair ilimler okutulmuştur. Ayrıca fıkıh gibi diğer dinî ilimlerin de okutulduğu ve bazı yardımcı kaynaklara başvurulduğu sonucu çıkarılabilirse de<sup>18</sup> fıkıh ve kelim gibi ilimlerin okutulup okutulmadığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>19</sup> Ancak Edirne Dârülhadisi'nin 838/1435 tarihli vakfiyesinden anlaşıldığına göre, burada şer'î ilimlerin, edebî fen ve sanatların, hadis ve hadis ile ilgili diğer ilimlerin okutulması öngörülmüştür. Keza Papasoğlu Dârülhadisi'nin 949 tarihli vakfiyesine göre, burada hadis, tefsir ve sair ilimlerin okutulacağı kaydedilmiştir.<sup>20</sup> Şu hâlde hadisin yanında tefsir ve ona dair

16 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler," 171; Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 34.

17 bk. Ekrem Yücel, "Osmanlı Devri Dârü'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi," (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 255.

18 Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 89; Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: 1984), 45, 46; Memiş, "Anadolu Hadis Geleneğinde Edirne Dârülhadisi'nin Yeri," 122.

19 Yücel, Osmanlı Devri Dârü'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi, 250-251.

20 Kaynakları için bk. Yücel, Osmanlı Devri Dârü'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi, 251.

ilimlerin okutulduğu bir yerde bu ilimlerin semeresi olan fıkıh ilminin okutulmaması düşünülemez. Ancak Süleymaniye Medresesi<sup>21</sup> gibi külliye tipi büyük medreseler içinde fıkıh ilminin de okutulduğu farklı bölümlerin olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Buna göre Süleymaniye Külliyesi'nde, Dârülhadis Medresesi'nin yanında genel müfredatlı medresenin de mevcut olduğu dikkate alındığında hadis ilimlerinin Dârülhadis'te, fıkıhın ise genel müfredatlı medresede okutulduğu söylenebilir. Hangi ilimlerin okutulacağı medreseden medreseye değişebildiği gibi vakfiyedeki şartta ve müderris sayısına göre de farklılık arz ettiği ifade edilebilir. Bu bakımdan Yücel, bu problemi; a. Sadece hadis okutulan dârülhadisler, b. Hadisle birlikte tefsir okutulan dârülhadisler, c. Hadis, tefsir ve fıkıh okutulan dârülhadisler şeklinde üçe ayırarak çözmeye çalışmıştır.<sup>22</sup>

Bu noktada medreselerde hadise dair ne tür kitapların okutulduğu da önem arz etmektedir. Bunu dönemin âlimlerinin yazdıkları biyografik eserlerden istifade ile belli ölçüde tespit etmek mümkündür. Meselâ XVI. yüzyılda yaşamış Osmanlı ulemâsından Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) öğrenciliğinde okuduğu dersleri, sırasıyla Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbihu's-sünne'si*, Sâğânî'nin (650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ı, Buhârî'nin (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh*'i ve Kâdî İyâz'ın (544/1149) *eş-Şifâ'sı* şeklinde belirtmiştir.<sup>23</sup>

Taşköprizâde "müderris olarak" otuzlu<sup>24</sup> medreselerden İstanbul Hacı Hasanzâde Medresesi'nde Begavî'nin *Mesâbihu's-sünne'sinin* tamamını, kırklı medreselerden sayılan İstanbul Kalenderhâne Medresesi'nde Begavî'nin mezkûr eserinin başından kitâbü'l-büyû' kısmına kadar, İstanbul Koca Mustafa Paşa Medresesi'nde *Mesâbihu's-sünne'nin* bir bölümünü okutmuştur. Taşköprizâde 936/1529 yılında atandığı kırklı medreselerden olan Üsküp İshâkiye (İshâk Paşa) Medresesi'nde ise *Mesâbih*'in yanı sıra *Meşârik*'in tamamını okuttuğunu haber vermektedir. O, ellili medreselerden 944/1537 yılında atandığı İstanbul'daki Vezir Mustafa Paşa Medresesi'nde, kırklı medreseler içinde yer alan İstanbul'daki Kalenderhâne Medresesi'nde yarısını okuttuğu *Mesâbih*'in kalan kısmına devam etmiştir. Dâhil medreselerinde Buhârî'nin *el-Câmi*'inin okutulduğu bilinmektedir. Meselâ

21 Medrese-i evvel, sâni, sâlis ve râbi' isimleriyle dört medrese, bir tıp medresesi ve dârü'sşifâ ile dârülhadisten müteşekkil olup 1550-1557 yılları arasında bina olunmuştur. Bk. Mehmet İpşirli, "Medrese," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 328.

22 Yücel, *Osmanlı Devri Dâru'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi*, 256-257.

23 Taşköprizâde, İsmâüddîn Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi. *Hadâiku's-Şekâik* (Şekâik-ı nu'maniye Terçümesi), çeviren Mecdi Mehmed Edirneli (Dârü't-tibâati'l-âmiriye, y.y., 1269), 557.

24 Müderrisin yevmiesinin 30-55 akçe olduğu medrese.

Taşköprizâde bu kategorideki medreselerden Edirne Üç Şerefeli Medrese'de Buhârî'nin *el-Câmi'*inin dokuz cildinden ancak birinci cildini okutmuştur. O, altmışlı medreselerden Edirne II. Bayezid Medresesi'nde Buhârî'nin *el-Câmi'*inin bir kısmını okuttuktan sonra Sahn Medresesi'nde aynı esere devam edip bitirdiğini ifade etmektedir.<sup>25</sup> Taşköprizâde'nin vermiş olduğu bu bilgilerden hadis dersinde hangi kitabın okutulacağına genellikle müderrisin seçimine bırakıldığı, ancak bu konuda bir geleneğin olduğu ve müderrisin aynı derecedeki medresede farklı bir eseri okutabildiği anlaşılmaktadır.

Uzunçarşılı, Osmanlı medreselerinde okutulan dersler arasında tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelim ve Arapça gibi ilimlerin adlarını zikreder ve hangi kitapların okutulduğunu ve müelliflerin isimlerini sıralar.<sup>26</sup> Nitekim Muhaşşî Sinan Efendi (ö. 986/1578) ve Ahizâde Mahmud'un (ö. 1574-1627) biyografilerinde, sözü edilen âlimler Süleymaniye Dârülhadisi'ne müderris olarak atandıklarında burada hadis ilminden başka tefsir dersi de okuttuklarını haber vermişlerdir.<sup>27</sup> XVI. yüzyılda hesap, heyet, ilm-i hikmet, mantık ve belağat gibi derslerden başlayarak furû-i fıkıhtan Hanefî fakihlerinden Merginânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâye'sinin* ve şerhlerinin, usûl-i fıkıhtan Sâdüddîn Teftâzânî'nin (ö. 791/1389) *et-Telvîh* adlı eserinin, Adududdîn Abdurrahman İcî'nin (ö. 756/1355) *Şerh-i Adud'unun*, akâidden Ebû Hafs Nesefî'nin (ö. 637/1142) *Akâid* metni ile buna dair *Şerh-i Akâid-i Nesefiyye* gibi şerhlerin, Sâdüddîn Teftâzânî'nin *Şerh-i Akâid'inin*, tefsirden Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *Keşşâf'ının*, usûl-i hadisten daha çok İbn Hacer'in (ö. 852/1448) *Nuhbetül-fiker'inin* okutulduğu anlaşılmaktadır.<sup>28</sup> Tetimme (Dâhil) medreseleri ile hâric elli medreselerinde "derse başlamadan evvel" yukarıda da zikredilen *Meşâriku'l-envâr*, *Mesâbihu's-sünne*, Buhârî'nin *el-Câmi'i* ve Müslim'in *el-Câmi'i* gibi eserlerden bir miktar hadis okunduğu bilinmektedir.<sup>29</sup>

Bütün bu bilgilerden dârülhadislerin sadece hadis ilminin okutulduğu yerler değil, hadis ilmine diğer ilimlere göre daha fazla yer verilen medreseler olduğu

25 Taşköprülüzâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 557, 558; Baltacı, *XV ve XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, 362-363; Ayşe Z. Furat, "Fâtih ve Süleymâniye Medreselerinde Verilen Din Eğitimi," (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004), 73-83; Elif Erdem, "Anadolu'daki Dârülhadislerin Mahiyeti," *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârülhadisler Sempozyumu* (Samsun 2011), 187.

26 Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 29-31.

27 Erdem, "Anadolu'daki Dârülhadislerin Mahiyeti," 188.

28 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 21-23; Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2005), 169.

29 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 28-29.

sonucu çıkarılabilir. Uzunçarşılı, “fakülte niteliğinde” şeklinde tavsif ettiği yüksek dereceli medrese konumundaki Sahn-ı Semân (sekiz avlu)<sup>30</sup> medreselerinde<sup>31</sup> okutulan kitapların adını zikretmez.<sup>32</sup> Nitekim o, “Süleymaniye Dârülhadisi’nde usûl-i hadis ve hadis okutuluyordu” demekle yetinmiş, Hüseyin Hüsâmeddin ise “Osmanlı dârülhadislerinde hadis ilminden rivayet, dirâyet, isnad, terâcim-i ahvâl (râvi biyografisi) ve tenkid-i akvâl-i rivayete dair konular (usûl-i hadis) okutuluyordu” diyerek daha ayrıntılı bilgi vermiştir.<sup>33</sup>

Osmanlı döneminde ilk medreselerde, temel olması bakımından âlet ilimlerinden sarf, nahiv ve mantık dersleri okutulurdu; daha sonraki eğitim hayatında bunlara tefsir, hadis ve kelim dersleri ilave edilmiştir.<sup>34</sup> Daha önemlisi Fâtih döneminde (1451-1481) medreselerde dinî ilimlerin yanında aklı ilimlere de yer verilmiştir. Nitekim Fâtih, ilmine çok değer verdiği Ali Kuşçu’yu (ö. 1474) İstanbul’a getirtmiştir. Ali Kuşçu, Fâtih medreselerinin müfredatının belirlenmesinde Vezir Mahmut Paşa ile birlikte çalışmış,<sup>35</sup> ayrıca matematik ve astronomi gibi müsbet ilimlerin öğretiminde katkı sağlamış, hatta bir matematik okulu açmıştır.<sup>36</sup> Konumuz XVI ve XVII. yüzyıllarda açılan dârülhadisler ve müfredatları olsa da nasıl bir süreç takip edildiğini görmek ve Süleymaniye Dârülhadisi ile karşılaştırabilmek için Sahn-ı Semân medreselerinde okutulan derslere kısaca bakmamız faydalı olacaktır.

### **a. Sahn-ı Semân medreselerinde okutulan dersler**

Kurulduğu dönemde tıp ve matematik fakültelerini bünyesinde barındırmayan ve İlahiyat, İslâm Hukuku ve Arab Edebiyatı diyebileceğimiz fakültelerden oluşan Sahn-ı Semân medreseleri, Süleymaniye medreseleri yapıncaya kadar en üst derecede medrese kabul edilmiş ve kelim, fıkıh ve tasavvuf ilimlerini mezcet-

30 Mehmet İpşirli, “Sahn-ı Thaman,” *Encyclopedia of Islam El.* (Leiden: E.J. Brill, 1980), 8: 842-843.

31 Kuruluşu: 1463-1470.

32 Fahri Unan, “Sahn-ı Semân,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2008), 35: 533.

33 Salih Karacabey, “Hadis Öğretiminde Medrese ve Dârü'l-hadislerin Yeri,” *Anadolu’da Hadis Geleceği ve Dârü'l-Hadisler Sempozyumu* (Samsun 2011), 229, (Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 269’dan naklen).

34 Salih Karacabey, “XV ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1992): 234; Furat, “Fâtih ve Süleymâniye Medreselerinde Verilen Din Eğitimi,” 69.

35 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*, 30; Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 92.

36 Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 80; ayrıca bk. Mustafa Şanal, “Osmanlı Devleti’nde Medreselerde Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslama Bakımından Genel Bir Bakış,” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, İstanbul’un Fethi 550. Yıldönümü (2003), 151.

miştir. Bu medrese ağırlıklı olarak tefsir, fıkıh, fıkıh usulü, kelim ve Arab dili üzerine tedrisat yapmakta idi.<sup>37</sup> Bir fikir vermesi bakımından burada okutulan ilimlere göz attığımızda, bunların genelde iki grupta toplandığını görürüz:

**1. Dinî ilimler:** Kur'ân, hadîs, fıkıh, akâid, kelim ve tefsîr.

**2. Beşerî bilimler ve fen bilimleri:** Âlet ilimlerinden mantık, belâgat, lügat, nahiv, meânî, bedî'; beşerî ilimlerden ilm-i hikmet, tarih, coğrafya ve felsefe, fen bilimlerinden hendese, hesap, astronomi ve tıp.<sup>38</sup> Bu ilimlerin birçoğunu bir arada okutan medreseler olduğu gibi, bir veya birkaçını okutan medreseler de vardı.<sup>39</sup>

Medreselerin derecelerine göre okutulan kitaplara baktığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:

a. En alt derecedeki müderrisler: *Şerh-i Metâlî*,<sup>40</sup> *Şerh-i Tevâlî*,<sup>41</sup> *Mutavvel*<sup>42</sup> ve *Hâşîye-i Tecrîd*<sup>43</sup> gibi eserleri,

b. Bir üst kademedeki müderrisler: Beleğatla ilgili bir eser olan *Miftâh*'i,<sup>44</sup>

c. Ondan bir üst kademedeki müderrisler: Teftâzânî'nin *Telvih*'ini,<sup>45</sup>

d. En üst kademedeki müderrisler: *Şerh-i Akâid*<sup>46</sup> adlı kitabı, Merginânî'nin *Hidâye'sini*, *Zemahşerî'nin Keşşâf*'ını, *Tefsîr-i Kâdî Beyzâvî*'yi ve kendi seçtikleri diğer kitapları okuturlardı.<sup>47</sup>

37 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, 33.

38 Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 80; Selahattin Yıldırım, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârülhadisi ve Müderrisleri* (İstanbul: Dârülhadis, 2001), 49; Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreselerde Ders Programları," 151.

39 Memiş, "Anadolu Hadis Geleneğinde Edirne Dârülhadisi'nin Yeri," *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârü'l-Hadisler Sempozyumu* (Samsun: 2011), 122.

40 *Şerhu Metâlîü'l-envâr*: Ebû's-Senâ Sirâcüddin Mahmûd Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) mantıkla ilgili *Metâlîü'l-envâr*'ı üzerine Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Tahtânî Râzî, (ö. 766/1365) tarafından yapılan şerh.

41 Şemseddin el-İsfahânî'nin, Kadî Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) ait kelama dair *Tavâliu'l-envâr min metâlî'l-enzâr* adlı eserine yaptığı şerhin hâşiyesi.

42 *el-Mutavvel*: Kazvî'nin *Telhisü'l-Miftâh*'ı üzerine Sa'deddin Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) yazdığı şerhtir.

43 Nasîrüddin-i Tûsî'nin *Tecrîdü'l-kelem* adlı eserine Şemseddin el-İsfahânî'nin yazdığı şerh üzerine Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı hâşîye.

44 *Miftâu'l-ulûm*: Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin adlı Arap grameri ve belâgatına dair eser.

45 *Telvih*: Sadrüşşeria'nın Hanefî fıkıh usulüne dair *Tenkihu'l-usûl* adlı eserine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan hâşîye.

46 Necmeddin en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) akaide dair risâlesine Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) yazdığı şerh.

47 Kenan Yakupoğlu, "Osmanlı Medrese Sistemi ve Felsefesi," (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997), 81-82; Memiş, "Anadolu Hadis Geleneğinde Edirne Dârühadisi'nin Yeri," 123.

Baltacı; *Hâşîye-i tecdîd*<sup>48</sup> sınıflarında fıkıh, belağat ve kelim gibi dinî ilimlerin okutulduğunu, ancak hadis dersine yer verilmediğini; otuzlu, kırklı ve hâriç ellili medreselerde diğer ilimlerin yanında hadis ilminden Begavî'nin *Mesâbihu's-sünne'sinin*; dâhil, Sahn ve altmışlı medreselerde ise Buhârî'nin *el-Câmi'*inin okutulduğunu belirtmektedir.<sup>49</sup> İlk medreselerde *Mesâbih* ve *Meşârik* gibi derleme hadis eserleri okutulurken müteakip dönemde Buhârî'nin *el-Câmi'*i gibi eserler takip edilmekteydi.

### **b. Süleymaniye Dârülhadisi'nde okutulan dersler**

Sahn-ı Semân medreselerinde mevcut olan yukarıda kaydettiğimiz fakülterelere ilaveten Süleymaniye medreselerine tıp, riyâziye (matematik) ve dârülhadis fakülteleri ilave edilmiştir. Süleymaniye Külliyesi içinde medrese-i evvel, sâni, sâlis ve râbi' ile dârü'ttîb, dârü'sşifâ ve dârülhadisten müteşekkildi. Dârü'ttîb, dârü'sşifâ ve dârülhadis medreseleri "ihtisas medresesi" veya "meslekî medrese" konumundaydı. Atâî'nin, Kanûnî Sultan Süleyman'ın hayrâtı hakkında bilgi verirken "*H. 964 senesinde dört medrese-i refî'l-bünyân âbâd edip ta'lim-i ilm-i edyân ve ilm-i ebdân için bir dârü'l-hadis ihdîs ve icad ve bir dârü'l-etibba bünyâd eyledi*"<sup>50</sup> ifadesinden Kanûnî'nin dinî ilimlerin tedrisi için dârülhadis, tıp ilimlerinin okutulması için dârületibbâ açtığı anlaşılmaktadır. Şu kadar var ki Kanûnî, diğer medreselerle birlikte şeyhulislâma bağladığı Dârülhadîs'i en yüksek ihtisas medresesi olarak belirlemiştir. Buranın müderrisi olan bir 'lim, isterse en yüksek derecede mevleviyet kadınlıklarından birine atanırdı.<sup>51</sup>

Dârülhadislerde okutulan derslere gelince ihtisas medreselerinde hadise dair hangi eserlerin okunduğunu tam olarak tespit etmede güçlük yaşandığını daha önce kaydetmiştik. Bununla beraber Süleymaniye Dârülhadisi'nde rivayet, dirâyet, hadis usûlü, isnad, râvi biyografileri, tenkid-i ahvâl-i rivâyete (isnad ve metin tenkidi) dair konuların okutulduğu, rivayetlerin senedleriyle birlikte ezberletildiği tahmin edilmektedir.<sup>52</sup>

48 *Hâşiyetü't-Tecdîd*: Nasirüddîn-i Tûsî'nin *Tecdîdü'l-kelem* adlı eserine Şemseddin el-İsfahânî'nin yazdığı şerh üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) tarafından kaleme alınan hâşîye. Kelamdan söz konusu adlı eser okutulduğundan bu adla anılan medrese.

49 Baltacı, *XV ve XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, 37-46; Erdem, "Anadolu'daki Dârülhadislerin Mahiyeti," 186.

50 Atâullah b. Yahya Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmiletî's-Şakâik* (İstanbul 1268): 1: 100.

51 Bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 38.

52 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 21; Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi*, 33.

Süleymaniye Dârülhadisi'nde okutulduğu kesin olan eserlerin yanında, okutulması muhtemel eserler de vardır. Öyle ki Süleymaniye Medresesi'ne verilen ya da Kanûnî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlanan eserler arasında Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi şârihlerin *Sahîh-i Buhârî* üzerine yaptıkları şerhlerin yanında Tahâvî (ö. 321/933), Begavî (ö. 516/1122), Nevevî (ö. 676-1277), Hatîb et-Tebrizî (ö. 741/1340), Zehebî (ö. 748/1348), Süyûtî (ö. 911/1505), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) Münâvî (ö. 1031/1622), Münzirî (ö. 1350/1932) gibi ulemânın hadisle ilgili bazı eserlerinin bulunması, mezkûr medresede söz konusu âlimlerin eserlerinin okutulmuş olabileceğini düşündürmektedir.<sup>53</sup>

Ayrıca Süleymaniye vakfiyesinin sonunda yer alan eser isimlerinden hareketle Süleymaniye Dârülhadisi'nde ne tür derslerin okunduğu hakkında bir fikir edinmek mümkündür. Farklı zamanlarda ve müderrise bağlı olarak değişmekle beraber ana hatlarıyla aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere şu eserlerin isimleri geçmektedir:

**Tablo:** Süleymâniye Dârülhadisi'nde Okutulan Dersler ve Kitaplar

A. HADİS KİTABI	B. SAHÎH-İ BUHÂRÎ ŞERHLERİNDEN	C. DERLEME VE ŞERH TÜRÜ HADİS KİTAPLARINDAN	D. USÛL-İ HADİSTEN
<p>1. Sahîh-i Buhârî, 2. Sahîh-i Müslim, 3. Sünen-i Ebî Dâvûd.</p>	<p>1. İbn Hacer'in <i>Fethu'l-bârî'si</i>, 2. Kirmânî'nin <i>el-Kevâki-bü'd-derârî fi şerhu Sahîh-i Buhârî'si</i>.</p>	<p>1. Begavî'nin <i>Mesâbîhu's-sünne'si</i>, 2. Kâdî İyâz'ın eş-<i>Şifâ'sı</i>, 3. İbnü'l-Esîr'in <i>Câmiu'l-usûl'ü</i>, 4. Sâgânî'nin <i>Meşâriku'l-envâr'ı</i>, 5. İbn Melek'in <i>Meşâriku'l-envâr şerhi Mebâriku'l-ezhâr'ı</i>, 6. Nevevî'nin <i>Kitâbü'l-erbaîn'i</i>.</p>	<p>1. İbnü's-Salâh'ın <i>el-Mukaddime'si (Ulûmü'l-hadis)</i>, 2. İrâkî'nin <i>Elfiye'si</i>, 3. İbn Hacer'in <i>Nuhbetü'l-fiker'i</i> ve <i>Nüzhëtü'n-nazar'ı</i>.</p>

53 Geniş bilgi için bk. Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 178-179.

Yukarıdaki tabloda yer alan eserlerden orta dereceli medreselerde metin olarak Sâgânî'nin (ö. 650/1252) *Meşâriku'l-envâr*'ı ve Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne*'si gibi eserlerin, ileri seviyede ise Buhârî'nin *el-Câmi'*inin okunduğu, metinle beraber usûl konularına da yer verildiği, ancak usûl konularının daha alt basamakta yer alan medreselerde okutulduğu söylenebilir.<sup>54</sup> Okutulan derslerin çeşitliliğine bakıldığında daha çok klasik usûle uygun olarak başta *Sahîhayn*, bunları takiben Ebû Dâvud'un *Sünen*'i üzerinde yoğunlaşıldığı, Buhârî şerhlerinden daha çok İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'sinin, Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'sinin okunduğu, derleme eserlerden Begavî'nin *Mesâbîhu's-sünne*'sinin ve Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envâr*'ının da okunan eserler arasında yer aldığı söylenebilir. Bütün bunlardan müfredatta hadise dair eserlerin mahdut olduğu ve hangi eserin okutulacağına dair bağlayıcı bir hükmün bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle ileri seviyedeki medreselerde rivâyetü'l-hadisle ilgili Buhârî'nin *el-Câmi'*i gibi temel bazı hadis kitaplarının okutulmasının yanı sıra sened bilgisi, râvi biyografileri, cerh ve ta'dîl gibi dirâyetü'l-hadis konularının ve bunlara dair eserlerin de okutulduğu ve hadislerin senedleriyle birlikte ezberletildiği ifade edilebilir.<sup>55</sup> Dârülhadislerde hadis okutulmasının şart olduğu, vakfiyede belirtilmişse<sup>56</sup> öncelikle hadis eserlerinin okutulduğu ve medreselerin genel eğitim uygulaması doğrultusunda kitap seçiminin müderrise bırakıldığı söylenebilir.<sup>57</sup> Ayrıca Osmanlı medreselerinde tedricî bir metodun takip edildiği, okunacak kitapların kolaydan zora doğru olacak şekilde belirlendiği, metinle beraber şerhinin de okutulduğu, usûl kitaplarının takip edildiği,<sup>58</sup> bir eserin mutlaka tamamının okunmasının zorunlu olmadığı ve kitabın kalan kısmının ileriki saffhalarda tamamlanabildiği anlaşılmaktadır.

54 Yücel, "Dârülhadislerin Müfredatı ve Eğitimi," 285, 290.

55 Baltacı, *XV ve XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*, 21; Erdem, "Anadolu'daki Dârülhadislerin Mahiyeti," 187. *Kevâkib-i seb'a* gibi kaynaklarda zikredilmesinden hareketle XVIII. yüzyıla denk gelen 1155/1741'de ayrıca usûl-i hadis okutuluyordu. XVIII. yüzyılda yaşamış âlimlerden olan Abdullâh Ahiskavî (ö. 1268/1803) medresede metin olarak Buhârî'nin *Sahîh*'ni ve ayrıca usûl-i hadis okuduğunu, bunun için Birgivi'nin *Risâle fi usûl-i hadis* adlı eseri ile bu esere ait Dâvud-i Karsî şerhini (Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, "Dâvud-i Karsî'nin Şerhu Usûli'l-hadis li'l-Birgivi Adlı Eserinin Kaynakları, Metodu ve Sünnetle İlgili Görüşleri," *Dâvud-i Karsî Sempozyumu, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (Aralık 2015) takip ettiklerini ifade etmiştir. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1: 125-126.

56 Süleymaniye vakfiyesinde hadis ve hadis ilimlerine dair eserlerin listesi için bk. Yılmaz, *Kânûnî Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008), 977-979.

57 Yardım, "Dârülhadis," 8: 532.

58 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 39.



### 3. Osmanlı Medrese Sistemi İçinde Dârülhadislerin Statüsü, Önemi ve İlmî Seviyeleri

Dârülhadislerin statüsünü doğru tespit edebilmek için Osmanlı medrese sistemini ve bu husustaki değişik zamanlardaki gelişme ve düzenlemeleri, ayrıca medreseler arasındaki hiyerarşiyi iyi bilmek gerekir. Dolayısıyla bu hususa kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Osmanlı'da medreseler "ihtisas medreseleri" ve "genel eğitim medreseleri" olmak üzere iki gruba ayrılmakta;<sup>59</sup> Osmanlı medrese sistemi içinde dârülhadis, dârüt-tıb ve dârülkurra, "üç ihtisas medresesi"ni oluşturmaktadır. Ayrıca dârülhadislerin hepsi ihtisas medresesi hüviyetinde değildir; zira yirmi akçe maaş alan "on iki derece"den oluşan müderrislik kademelerinin ilk kademesinden (ibtidâ-i hâric) son pâyeden maaş alan her seviyede müderrisin ders okutabildiği dârülhadisler bulunmaktadır.<sup>60</sup> Anadolu dışında en-Nûriyye, el-Eşrefiyye, el-Kâmilîyye, el-Müstansiriyye; Anadolu Selçukluları devrinde Konya İnce Minareli Medrese, Sivas Çifte Minareli Medrese; Osmanlılar devrinde Edirne Dârülhadisi, Süleymaniye Dârülhadisi ihtisas medresesi olarak kabul edilebilir.<sup>61</sup>

Medreselerin tarihi gelişimine baktığımızda ise I. Bayezid döneminde (1389-1402) medreselerle ilgili ilk düzenlemelerin yapıldığını, en köklü teşkilatlanmanın ise Fâtih zamanında gerçekleştiğini görüyoruz. İstanbul'da Sahn-ı Semân (Semâniye) ve Mûsile-i Sahn (Tetimme)<sup>62</sup> medreseleri yapıldıktan sonra Osmanlı hudutları içindeki medreseler yeni bir sisteme ve sıralamaya tâbi tutulmuştur. Osmanlı döneminde medrese sistemini başlangıç seviyesinden son kademeye doğru şöyle sıralayabiliriz:

1. Hâşiye-i Tecrîd medresesi/Yirmili medrese (müderrisin yevmiyesi 20-25 akçe),
2. Miftah medresesi/ Otuzlu medrese (müderrisin yevmiyesi 30-35 akçe),

59 Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 88.

60 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler," 171; a. mlf. "Dârülhadis," 8: 531; Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 32.

61 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler," 171; a. mlf. "Dârülhadis," 8: 531; Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 32.

62 Osmanlı eğitim sisteminde yüksek tahsile hazırlayan Süleymaniye Medresesi'nin ilk derecesi.

3. Kırklı medrese/Telvîh,<sup>63</sup>
4. Ellili medrese,
  - a) Hâriç<sup>64</sup>
  - b) Dâhil<sup>65</sup>
5. Sahn-ı Semân medresesi,<sup>66</sup>
6. Altmışlı medrese.<sup>67</sup>

Osmanlı'da medrese sistemi, Süleymaniye medreseleri ile en gelişmiş hâline ulaşmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566), tıp medresesi (dârüşşifâ) kurdu muştur; amaç ordunun doktor ve cerrah ihtiyacını karşılamaktır. Matematik eğitimi vermek üzere kurulan dört adet medrese ise mühendis ihtiyacını karşılamaya yöneliktir. Bunların dışında Kanûnî, ileri seviyede öğretim yapmak üzere ihtisas medresesi de (dârülhadis) kurdu muştur. Kanûnî döneminde bir düzenleme yapılmış ve öğretim "dâhil statülü medreseler"den sonra iki kola ayrılmıştır. Hukuk, ilâhiyat ve edebiyat öğretimi Sahn-ı Semân medreselerinde; matematik (riyâziyat) ve tıp öğretimi ise Süleymaniye medreselerinde verilmekteydi. Dârülhadislerde yapılan öğretim, bunların üzerinde yer almaktaydı.<sup>68</sup>

Süleymaniye Medresesi kurulunca Fâtih zamanında kurulan medrese ve müderrislik dereceleri de yeniden belirlenmiştir. Buna göre Kanûnî zamanında medrese dereceleri ve yapılanması alt dereceden en üst dereceye kadar şöyle sıralanmaktadır:

- İbtidâ-i hâriç,
- Hareket-i hâriç,
- İbtidâ-i dâhil,
- Hareket-i dâhil,
- Mûsıla-i Sahn,
- Sahn-ı Semân,

63 *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkîh*, Sadrüşşerîa'nın Hanefî fıkhı usulüne dair *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan hâşiyedir. Medresede usulden bu kitap okunduğundan onun adıyla anılmıştır.

64 Selçuklu ve Beylikler döneminde sultan, sultanın aileleri ve vezirlerin yaptırdığı medreseler "Kırklı" ve "Hâriç ellili" medreseler olarak adlandırılmıştır. Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 94.

65 Osmanlı padişahları ile şehzadeler, padişah kızlarının yaptırdığı medreseler.

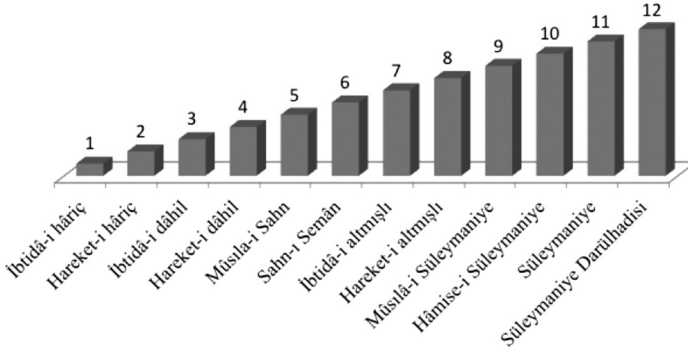
66 En yüksek tahsil seviyesi olup buraya talebe yetiştiren Tetimme (Mûsıla-i Sahn) Dâhil Medreseleri kısmına girmektedir. bk. Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 94.

67 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 11; Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 93-94. Süleymaniye Medresesi'nin kurulmasından sonra ihdas edilen altmış akçe yevmiyeli müderrislik derecesi olup Altmışlı medrese hakkında ise fazla malumat bulunmamaktadır.

68 Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," 28.

- İbtidâ-i altmışlı,
- Hareket-i altmışlı,
- Müsilâ-i Süleymaniye,
- Hâmise-i Süleymaniye,
- Süleymaniye,
- Dârülhadis.<sup>69</sup>

**Tablo 1:** Kanûnî Zamanında Medrese Dereceleri ve Yapılanması (Başlangıçtan sona doğru)



Fâtih'in kurmuş olduğu ve bünyesinde dârülhadis fakültesinin yer almadığı Sahn-ı Semân medreseleri, müderris yevmiyesi günlük elli akçe olduğundan "el-lili" diye tabir olunan bir medrese olup bu medresede bir anda sekiz müderris, sekiz muîd (asistan) ve yüz yirmi talebe (danişmend)<sup>70</sup> bulunmaktaydı. Edirne Dârülhadisi, Süleymaniye Dârülhadisi kuruluncaya kadar "ihtisas medreseleri içinde" en üst seviyede yer almaktaydı. Osmanlı devrinde bu iki medrese en üst kademede yer almakta olup müderrisleri devlet teşrifatında diğerlerine göre daha önde bulunmaktaydı.<sup>71</sup> Rivayetlere bakılırsa Fâtih Sultan Mehmet, babası Sultan II. Murad'ın inşa ettirdiği Edirne Dârülhadisi'nin önüne geçmemesi ve babasına hürmetsizlik olmaması için herhangi bir dârülhadis yaptırmadığı gibi<sup>72</sup>

69 Ahmed Cevdet Paşa, *Târih* (Dersâadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309), 1: 111; Taşkın, "Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları," 353-354; Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," 28. Bu sıralama İstanbul, Bursa, Edirne gibi büyük şehirlerdeki medreseler için söz konusudur. Bk. Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler," 28.

70 Tetimme Medresesi talebelerine ise *softa* denilmekteydi.

71 Yardım, "Dârülhadis," 8: 532; Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 35.

72 Ancak Fâtih devrinde Bursa, İstanbul Vefa'da, Tokat'ta başkaları tarafından dârülhadisler yapılmıştır. Yardım, "Dârülhadis," 8: 530.

kendisinin açtığı Semâniye medreselerinde (Sahn-ı Semân), müderrislerine Edirne Dârülhadisi'nde görev yapan müderrislere verilenden daha fazla maaş belirlememiştir.<sup>73</sup> Bu sebeple her iki medrese de ellili payeye sahip olup müderrisleri günde elli akçe alıyordular.

Sonuç itibariyle Sahn-ı Semân medreselerinde dârülhadis olmadığı gibi henüz inkişaf etmemiş olan "müstakil tıp ve matematik bölümleri" de yoktu.<sup>74</sup> Daha önce de kaydettiğimiz üzere Süleymaniye medreseleri bünyesinde ise dârülhadisin yanı sıra tıp, riyâziye, tabiiye, din, hukuk ve edebiyat tedrisatı yapan bölümler (fakülteler) bulunmaktaydı.<sup>75</sup> Süleymaniye medreseleri içinde ise en yüksek dereceli bölüm, dârülhadis olduğundan diğer fakültelerdeki müderrisler günlük altmış akçe alırken dârülhadis müderrisi günlük yüz akçe alıyordu. Hulâsa Süleymaniye Medresesi, Sahn-ı Semân medreselerini müderris dereceleri bakımından geçmiştir. Kademe; ibtidâ-i altmışlı ile başlayıp hareket-i altmışlı, mûsıla-ı Süleymaniye, hâmise-i Süleymaniye, Süleymaniye şeklinde devam ediyor ve Dârülhadis müderrisliği ile sona eriyordu.<sup>76</sup> Süleymaniye Medresesi'nde müderris olabilmek için ibtidâ-i altmışlı, hareket-i altmışlı ve mûsıla-ı Süleymaniye basamaklarını geçmek gerekiyordu. Bu medresede görev yapanlar kadı olabilirdi. Edirne Dârülhadisi ile Süleymaniye Dârülhadisi'nde görev yapan müderrislerin on iki dereceden oluşan müderrislik kademelerinin en üst basamağında yer alması, bu müesseselere ve müderrislerine verilen önemi göstermektedir. Bu sebeple burada vazife yürüten müderrislere *reisül-müderrisîn*, *eşrafü'l-medâris* gibi sıfatlar verilmiştir.<sup>77</sup>

1589'da Kanûnî tarafından yaptırılan ve kendi himayesindeki Süleymaniye Dârülhadisi'nde olduğu gibi medresenin statüsünün ve müderrisin rütbesinin Dârülhadisi yaptırmanın sosyal konumuna göre değiştiği görülmektedir.<sup>78</sup> Meselâ Süleymaniye Dârülhadisi, payitahtta (başkent) yer aldığı ve sultanın himayesi altında olduğu için buraya müderris olarak kadılık ve kadıaskerlik yapmış olan âlim ve bürokratlar tayin edilmiş ve burada görev yapanlar daha sonra kadıasker ve şeyhulislâm olarak görevlendirilmişlerdir. Bir dönem bu medresede 100 hatta 130 akçe ücret alan müderrislerin varlığı dikkatimizi çekmektedir. Daha sonraki dönemlerde ise vakfiyesindeki ellili medrese şartı gereği, müderris yevmiyeleri

73 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2: 873; Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler," 167; Yardım, "Dârülhadis," 8: 530; Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi*, 108.

74 Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 95.

75 Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 95.

76 Kazıcı, *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*, 95-96.

77 Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi*, 35.

78 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler," 172; Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi*, 34.

günlük 50 akçeye düşürülmüş ve kadılar yerine sadece meslekten müderrisler atanmıştır. İlk zamanlarda Süleymaniye Medresesi'ne kadılar atandığı için, onlar kadrolarına göre yüksek maaş almışlardır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Süleymaniye Dârülhadisi'nde görev yapanlar, kadıasker ve şeyhulislâm olarak görevlendirildiğinden, söz konusu dârülhadis, kadıaskerlik ve şeyhulislâmlığa yükselmede bir basamak sayılmıştır.<sup>79</sup>

Süleymaniye Dârülhadisi'nde müderris olacak kişilerde aranan şartlara baktığımızda, Süleymaniye vakfiyesinde tasrih edildiğine göre, müderrislerde Kur'ân-ı Kerim'i tefsir edebilecek seviyede tefsir ilmine vâkıf olma; *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Sâgânî'nin Meşâriku'l-envâr*'ı gibi hadis eserlerini okutabilme gibi şartlar aranmıştır.<sup>80</sup>

Medreselerin süresi ise 946/1540-41 ila 964/1556-57 yılları arasında 1 yıl; 983/1578-79'lu yıllarda altı ay, 1006/1597-98 yıllarında en az altı ay olarak ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Öğrenci sayısına gelince; medresenin bânisine göre bunların 15 ila 20 arasında değiştiği söylenebilir.

Uygulanan metotla ilgili olarak müderrislerin dersi takrîrden sonra öğrencileri münâzaraya teşvik ettikleri, müderrisin yardımcılarının ise ders bitiminde öğrencilerin sorularını cevapladığı anlaşılmaktadır.<sup>82</sup> Medreselerde ders geçme değil, seçilen kitabı kavrayıp başarılı olma esastı. Bu sebeple dersler kitapların adıyla anılırdı.<sup>83</sup>

Hülâsa dinî ilimlerin kendisinden neşet ettiği ve diğer ilimleri câmi olan Kur'ân ve hadisin Osmanlı medrese sisteminde en son safhada okunmasından<sup>84</sup> olmalı ki Dârülhadis Medresesi, sistem içinde en üst mertebeye yer alıyordu. Bununla beraber unutulmamalıdır ki her dârülhadis ihtisas medresesi değildi. Öyle ki bazılarında 40 hadis ezberleme gibi hadislerle ilgili ibtidâî seviyede bir müfredatın takip edildiği dikkat çekmektedir. Dârülhadis medresesi gibi ihtisas medreseleri hâriç, Osmanlı döneminde medreselerin fıkıh ağırlıklı olduğu, fıkıhın yanı sıra tefsir ve hadis ilimlerinden de derslerin yer aldığı, Kanûnî döneminde ülkenin daha da genişlemesiyle beraber Süleymaniye medreselerinde olduğu gibi kadı ihtiyacını karşılamak ve devlete memur yetiştirmek için medreselerde fıkha ağırlık verildiği

79 Geniş bilgi için bk. Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 138-147. Bu medresede kuruluş yılı olan 1589'dan 1700 yılına kadar toplam 92 müderris görev yapmıştır. Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 138-147.

80 Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 429.

81 Baltacı, *XV ve XVI. Yüzyılda Osmanlı Medreseleri*, 1: 125.

82 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 57-58.

83 Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964), 35.

84 Muallim Cevdet, *Mektep ve Medrese*, Hazırlayan Erdoğın Erüz (İstanbul: Çınar Yayınları, 1978), 93; Yücel, "Dârü'l-hadislerin Müfredatı ve Eğitimi," 274.

söylenbilir. Süleymaniye Dârülhadisi'nde görev yapan müderrislerin daha sonra atandıkları görevlere bakılırsa, bu medresenin en üst makamlara geçmek için bir basamak teşkil ettiği sonucu çıkmaktadır.

Kanûnî'nin Süleymaniye Dârülhadisi'ni niçin en yüksek medrese olarak konumlandığı sorusunu Cengiz, iki sebebe bağlanmaktadır: Bunlardan ilki; hukuk, tefsir, hadis ve edebiyat türü derslerin revaçta olduğu Suriye ve Mısır'daki gibi bir seviyede yüksek bir öğretim anlayışının hedeflenmesi, dolayısıyla İslâm ulemâsını İstanbul'a çekebilmenin ancak seviyeli bir tefsir ve hadis öğretimi ile mümkün olacağını düşünülmesidir. İkinci gerekçe ise Şii Safevî Devleti (1501-1736) tehlikesi ve tehdidine karşı siyasî bir tedbir almak ve Sünnî bir tavır geliştirmektedir. Anadolu'nun hatta Balkanların çeşitli bölgelerinde faaliyet gösteren *dâilerin*, Şii-Bâtınî propagandalarına ancak âyet-hadis merkezli bir tedris ile karşı çıkılabileceği düşünülmüştür.<sup>85</sup> Bu iki temel sebeple dârülhadis medreseleri ilk sıraya yerleştirilmiş ve diğer yüksek medreseler ile birlikte şeyhulislâma bağlanmıştır. Âyet ve hadis merkezli bir eğitimin verildiği bu müesseselerin söz konusu tehlikeye karşı belli ölçüde başarılı olduğu söylenebilir.

#### 4. Dârülhadis Müderrislerinin Hadise Dair Eserleri

Aşağıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere Osmanlı müderrislerinin hadise dair çalışmaları, hadis alanında zirve olmuş eserlere daha çok ta'lik, hâşiye, şerh, özellikler tek hadis şerhleri ve ihtisar ağırlıklıdır.<sup>86</sup> Ayrıca onların fıkıh, tasavvuf, kelam, felsefe ve mantık ilimlerine nisbetle hadis alanında daha az eser verdikleri dikkat çekmektedir.<sup>87</sup> Müderrislerin söz konusu türlerde ve az sayıda eser vermeleri, medreselerde müfredatta yer alan derslerin/kitapların yoğun bir şekilde takriri ile uğraşmaları ve diğer bürokratik görevlerinin çokluğu ve daha çok kadılığı tercih etmeleri ile izah edilebilir. Medreselerde ilk safhada âlet ilimleri okutulduğunda âlimler en verimli yıllarını bu alanda geçirmişler ve bu da dil alanındaki eserlerine kemiyet ve keyfiyet bakımından müsbet mânada yansımıştır.

85 Osman Cengiz, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde-Ebussu'üd-Birgivi" (Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2018), 29; Kanûnî'nin bu tutumu Timur Devleti'nin başında bulunduğu sırada Şahruh'un tavrına, keza Şii tehdiye karşı Nizamiye medreselerini inşa eden Tuğrul Bey'in çözümüne benzemektedir. Bk. Cengiz, 16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları, 30.

86 Geniş bilgi için bk. Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 320. İpsirli'nin kaydettiğine göre "XV-XVI. yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde okutulan otuz üç kitaptan on üçünün İran'da, onunun Mısır'da, yedisinin Mâverâünnehir, Hârizmşah ve Fergana'da, üçünün Anadolu ve Horasan'da yetişen müellifler tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır." İpsirli, "Medrese," 28: 329.

87 Geniş bir değerlendirme için bk. Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 226, 239, 435, 436.

Konumuz XVI ve XVII. yüzyıl dârülhadisleri olsa da dönemin Osmanlı ulemâsının hangi alanlarda ve ne tür eserler kaleme aldıkları hakkında bir fikir vermesi bakımından önce Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik yapıp hadise dair eser telif eden müelliflerin isimlerini ve eserlerinin adlarını<sup>88</sup> tablo hâlinde gösterecek, ardından XVI, XVII ve XVIII. yüzyıl bazı Osmanlı müderris ve âlimlerinin eserlerine yer vereceğiz.

**Tablo 2:** *Sahn-ı Semân Medreseleri Müderrislerinin Hadis Üzerine Çalışmaları*

Molla Lütfi (900/1494)	<i>Sahîh-i Buhârî'nin bir bölümü üzerine şerh</i>
Molla Mehmet Şah (937/1532)	İmam Buhârî'nin <i>Sülâsiyatı</i> üzerine şerh
Taşköprizâde (968/1560)	<i>Şerh-i hadis-i erbaîn</i>
Feyzi Ahmed Efendi (978/1570)	Manzûm <i>hadis-i erbaîn şerhi</i>
Fâzıl Çelebi (991/1583)	Buhârî'nin <i>el-Câmiu's-sahîh'i</i> üzerine ta'likat
Kefeli Hüseyin Efendi (1014/1605)	<i>el-Câmiu's-sahîh'in</i> Kitâbü'l-gusl bölümünü şerh
İbrahim Çelebi (1014/1605)	<i>Envâu'l-buvak fi tertibi'l-meşârik</i>
Dursunzâde Abdullah Feyzi (1019/1610)	<i>Tuhfetü'l-hüsna fi şerhi alâ mie hadis min Meşâriki'l-envâr</i>

Bu tabloda görüldüğü üzere ilgili dönemde, *Erbâin* şerhlerini dikkate almazsak, söz konusu Osmanlı müderrislerinin çalışmaları, listede gösterilen eserlerin belli bir bölümüne dairedir. Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh'i* ve Kırk hadis üzerine daha fazla çalışma yapılmıştır. Vurgulanması gereken diğer bir husus, dârülhadislerde vazife deruhte eden müderrislerin hadis alanında telif ya da şerh türünde pek az eser verdikleri ve bunların çeşit olarak zengin olmadığıdır. Ancak bu listenin sadece Sahn-ı Semân medreselerinde vazife yapmış müderrislere ait olduğu ve hadise dair eserleri içerdiği unutulmamalıdır.<sup>89</sup> Her iki dönemin bir mukayesesini yapabilmek için XVI, XVII ve XVIII. yüzyıl Osmanlı müderris ve âlimlerinin eserlerini tablo hâlinde vermek faydalı olacaktır.

88 Sahn-ı semân medreselerinde müderris olarak görev yapmış müderrislerin isim listesi için bk. Furat, "Fâtih ve Süleymâniye Medreselerinde Verilen Din Eğitimi," 215-236.

89 Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 429.

**Tablo 3:** XVI, XVII ve XVIII. Yüzyıl Osmanlı Müderris ve âlimlerinin Hadis Üzerine Bazı Çalışmaları

Kemalpaşazâde (940/1533)	<i>Risâle fi mustalahatı'l-muhaddisîn</i>
İmam Birgivi (981/1573) <sup>90</sup>	<i>Risâle fi usûli'l-hadis, Şerh-i hadîs-i Erbaîn.</i>
Bergamalı İbrahim Efendi (1014/1605) <sup>91</sup>	<i>Envâu'l-bevânk fi teşrihi'l-Meşârik</i>
Kadıazâde Şeyh Muhammed Efendi (1045/1635)	<i>Mustalahu'l-hadis</i>
Şeyhulislâm Muîd Ahmed Efendi (1057/1647)	İbn Hâcer'in <i>Nuhbe</i> şerhi üzerine hâşiye
el-Hüseynî el-Kudsî es-Sâdâtî (1077/1667'de hayatta)	<i>el-Kavlü'l-bedi' fi usûli hâdisi'n-nebiyyi's-şeffi'</i> isimli hadis usûlü risalesi
Hanîfzâde Muhammed Efendi (1096/1684)	<i>Nuhbe Şerhi</i> üzerine ta'likat
İbrahim b. Süleyman el-Kûrânî (1101/1690)	<i>Hâşiye alâ şerhi Nuhbeti'l-fiker</i>
İbrâhim b. Hasen b. Şihâbüddîn el-Gürânî eş-Şehrânî eş-Sehrezûrî (1101/1690)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Meslekü'l-ibrâr fi ehadis'i'n-nebiyyi'l-muhtar</i></li> <li>• <i>A'mâlü'l-fikr ve'r-rivâyât fi şerhi hadîsi "İnnemel-a'mâlü bin-niyyât"</i></li> </ul>
Kara Halil el-Boyâbâdî (1123/ 1711) <sup>92</sup>	<i>Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Kürdi alâ şerhi Nuhbe fi usûli'l-hadis</i>
Mehmed b. Mustafa el-Mudurnî (1136/1724'ten sonra)	<i>Şerhu Nüzheti'n-nazar</i>
İsmail Hakkı Bursevî (1137/1725)	<i>Şerhu Nuhbeti'l-fiker</i>
Hamid b. Yûsuf el-Bandırmaîvî (Küçük Hamid Efendi) (1172/1758)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Ukûdü'd-dürer fi hudûdi ilmi'l-eser,</i></li> <li>• <i>Ta'rifü bedri't-tâm fi tahrirci ehâdisi Şir'a-ti'l-İslâm,</i></li> <li>• <i>Melceu'l-vâizin an iftirai'l-kâzibin,</i></li> <li>• <i>Tanînu'l-mücelcelât.</i></li> </ul>
Mevlânâ Müftî Ebû Saîd el-Hâdimî	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Şerhu'l-Buhârî's-şerif ile'n-nısf,</i></li> <li>• <i>Hâşiyetün ale'l-Hayalî.</i></li> </ul>
İshak Hocası Ahmed Efendi (1120/1708) <sup>93</sup>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Hadîs-i erbaîn (tercüme ve şerh),</i></li> <li>• <i>Akvemü'l-vesâil fi terceme-i Şemâil. (Tirmizî'nin Şemâilî'nin tercüme ve şerhi).</i></li> <li>• <i>Talikat-ı şifâ-i Şerif</i></li> </ul>

90 Bursalı, Birgivi'nin 27 eserini zikreder. Bunlardan üçü doğrudan hadisle ilgilidir. bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1: 262-264.

91 Sinan Paşa Dârülhadisî müderrislerindedir. Tefsir, hadis ve kelâm ilimlerinde mütehasstı. Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 240-241.

92 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 422.

93 Bursalı Mehmed Tahir onun 15 eserini zikreder ki bunlardan üçü hadisle ilgilidir. Bk. *Osmanlı Müellifleri*, 1: 244; Reşat Öngören, "İshak Hocası," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2000), 22: 534.



Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İstanbulî Yûsuf Efendizâde (1081-1167/1670-1753) <sup>94</sup>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Necâhu'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî</i>,<sup>95</sup></li> <li>• <i>İnâyetü'l-mâliki'l-mün'im bi şerhi Sahîhi'l-Müslim</i>,<sup>96</sup></li> <li>• <i>el-Hâşîye alâ Hâşiyeti Kara Dâvûd</i>.</li> </ul>
İbn Himmât (ö. 1175/1761) <sup>97</sup>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Tuhfetü'r-râvî fi tahrîci ehâdisi'l-Beydâvî</i>,</li> <li>• <i>et-Tenkîd ve'l-ifâde fi tahrîci ehâdisi hâtimeti Sifri's-saâde</i>,</li> <li>• <i>Netîcetü'n-nazar fi ilmi'l-eser</i>,</li> <li>• <i>Kalâidü'd-dürer alâ netîceti'n-nazar</i>, <i>Hülâsatü'n-nuhbe</i>,</li> <li>• <i>Şerhu Hülâsati'n-Nuhbeti'l-fiker</i>,</li> <li>• <i>er-Risâle fi esânidi'l-kütüb</i>,</li> <li>• <i>el-Es'ad fimâ li kütübî's-seb'î mine'l-isnâd</i>, <i>İğâsetü'l-melhuf</i>,</li> <li>• <i>Istîlâhâtü'l-muhaddisîn</i>,</li> <li>• <i>Şerhu Nuhbeti'l-fiker</i>.</li> </ul>
Muhammed b. Ömer el-İskilibî (ö. 1213/1798)	<i>Nuhbe tercümesi</i> <sup>98</sup>

Elbette söz konusu yüzyıllarda yaşamış Osmanlı ulemâsının hadise dair telifâtı bunlardan ibaret değildir. Biz özellikle hadis usûlüne dair eser veren ve *Sahîhayn* ve bazı hadis usûlü eserleri üzerine şerhleri olan bazı ulemâya ve eserlerine kısaca işaret etmiş olduk.<sup>99</sup>

94 55 civarındaki eserlerinin çoğu tefsir ve ilm-i kiraât üzerinedir. Hayatı ve eserleri için bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 384-385.

95 Bursalı bu eserin 30 cilt olduğunu kaydeder. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 385. Fâth Kütüphanesi, Hamidiyye, Veliyyüddin Efendi, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanelerinde (Nuruosmaniye Koleksiyonu'unda) yazma nüshaları bulunan *Necâhu'l-kârî*, ilmî çevrelerde henüz yeterince tanınmasa da tahkik edildiğinde 50 cilt tutabilecek oldukça kapsamlı bir şerh hüviyetindedir. *Necâhu'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*'de şârih Yûsuf Efendizâde, İbn Hacer'in *Fet-hu'l-bârî*'si, Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'si gibi kendinden önceki şerhlerden yararlanıp uzun iktibas-larda bulunmuş, yer yer kendi yorum ve fikirlerini beyan etmiştir. Dolayısıyla mezkûr şerhin alana ciddi katkı sağlayan ve öncelilere bir yenilik getiren çok özgün bir çalışma hüviyetinde olduğunu söylemek zordur.

96 *Sahîh-i Müslim* üzerine yapılmış, ancak tamamlanamamış bir şerhtir. *Necâhu'l-kârî*'den sonra telif edildiğinden müellif oradaki birikimini ve ustalığını bu şerhine yansıtmış görünmektedir.

97 Şam'da doğup Mısır'da vefat eden İbn Himmât, Üsküdar'daki Ahmediye Dârülhadisi'nde müderris olan vazife yapmış ve hadis alanında gibi hadise dair çok sayıda eser telif etmiştir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Okuyan, "Muhammed b. Himmât ed-Dimeşkî'nin Netîcetü'n-nazar fi ilmi'l-eser Adlı Eserinin Tahkiki," (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005),

98 Bu Türkçe tercümeden başka *Nuhbe* üzerine XIX. yüzyılda yaşamış olan Ramazanzâde Abdün-nâfi İffet Efendi'nin (1823-1890) de şerhi bulunmaktadır.

99 Geniş bilgi için bk. Mustafa Celil Altuntaş, "Osmanlı Döneminde Hadis İlmî," (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 319-328.

## 5. Dârülhadislerin Çoğalmasında Kadızâdeliler Hareketinin Rolü

Evliya Çelebi, Kadızâdeliler hareketinin ortaya çıktığı XVII. yüzyılda bu asrın ortalarına doğru Eyüp, Galata ve Üsküdar'da yüz otuz beş dârulhadisin bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>100</sup> Dârülhadis inşasına olan rağbetin sebeplerini, daha doğrusu Kadızâdeliler hareketi ile dârülhadislerin münasebetini ortaya koyabilmek için söz konusu hareketin çıkış zamanına, amacına, yapısına ve savunduğu tezlere kısaca değinmemiz gerekir.

### a. Kadızâdeliler hareketinin ortaya çıkışı

Bu hareket IV. Murat (1623- 1640) döneminde başlamış, IV. Mehmet (1648-1687) devrinin ortalarına kadar devam etmiştir. Söz konusu hareket, IV. Murad döneminin vâizlerinden olan ve babası kadı olduğu için Kadızâde diye adlandırılan Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) ile şeriata sıkı sıkıya bağlılığı ile dikkat çeken dönemin tanınmış Halvetî şeyhlerinden Abdülmecîd Sivâsî (ö. 1049/1639) arasında cereyan etmiştir. Mezkûr hareket, önce fikrî münakaşalarla başlamış, müteakip dönemlerde içtimaî ve dinî hayatın yanı sıra devletin ana müesseselerini etkisi altına alan gelişmelere sebep olmuş, tarikat ve devlet aleyhine tavırlara evrilmiştir.<sup>101</sup> Sözü edilen iki âlim de Osmanlı'da görülen sıkıntılı ve insanlar arasındaki fesadın sebebinin şeriata aykırı davranış ve uygulamalar olduğunu savunmuştur. Nitekim Abdülmecîd Sivâsî'ye göre buhrandan kurtuluş; halkın şeriata itaat etmesi, ulemânın dünyalık peşinde koşmayı bırakıp ilimleriyle amel ederek halka örnek ve öncü olması ve *emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker* vazifesini ifa etmeleri ile mümkün olur.<sup>102</sup> Bununla birlikte Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) de dikkat çektiği üzere, Kadızâde Mehmet Efendi ve Sivâsî, meşrepleri birbirine zıt olduğundan çoğu konuda ifrat ve tefrite varan tutum içinde olmuşlar<sup>103</sup> ve bu durum, toplumda kargaşa ve gerginliğe sebep olmuştur.

100 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 17. Cengiz'e göre Uzunçarşılı'nın bunların arasında medreselerin de bulunduğuna şüphe olmadığını kaydetmesi, bir başka açıdan Evliya Çelebi'nin medreselerin de artık dârülhadis olarak iş gördüğünü anlatması demektir. Bk. Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları*, 30.

101 Geniş bilgi için bk. Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 24: 100 vd.

102 Gündoğdu, "XVII. Osmanlısında Siyasî Otoritenin Ulemâ-Süfi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murad- Kadızâde-Sivâsî," *Dinî Araştırmalar* 5 (Eylül-Aralık 1999): 210.

103 Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-hak fi ihtiyârî'l-ahak*, Hazırlayan Orhan Şaik Gökyay (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972), 111; ayrıca bk. Ahmet Ürkmez, *Fikrî İhtilaflar ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

Kadızâdeliler hareketi XVII. yüzyılda ortaya çıkmışsa da bunun kökenleri daha önceye dayanmaktadır. Bu sebeple mezkûr hareketin köklerinin beslendiği XVI. yüzyılın iyi tahlil edilmesi gerekir. Esasen ülkenin sınırlarının son hâlini aldığı Kanûnî dönemi, hemen çoğu alanda zirveye ulaşıldığı bir zaman dilimini temsil etmektedir. Bununla beraber, her ne kadar II. Selim zamanında (1566-1574) görünür hâle gelse de, bu dönem aynı zamanda değişik alanlarda bozulmanın başladığı zaman dilimidir.<sup>104</sup> Devlet XVI. yüzyılın sonlarından itibaren çeşitli alanlarda buhranlar yaşamış, bunun en önemli sebeplerinden biri olarak dünya şartlarının değişmesi gösterilmiştir. Bu bakımdan siyasî, askerî, ekonomik ve sosyal bunalımların daha belirgin olarak ortaya çıktığı XVII. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin olduğu gibi Avrupa'nın da krizde olduğu bir dönemdir. XVII. yüzyılı kesin bir şekilde etkileyecek olan gelişmeler, XVI. yüzyılda ilk emarelerini göstermeye başlamıştır.

Bu dönemdeki problemlerden ilki, iktisâdî ve sosyal alandadır. XVI. yüzyılın sonu ile XVII. yüzyılda Osmanlı'da mehir ve vergiler yüzünden nüfus içindeki bekâr oranı artmış, dolayısıyla doğum oranı düşmüştür.<sup>105</sup> Büyüyen Avrupa ekonomisinin baskısı, akçede yapılan devalüasyon, tımar gelirlerinin azalması bu dönemde görülen ekonomik kriz habercileridir. Askerî harcamalar arttığından bütçe açığını kapatmak için bazı vergiler ihdas edilmiş, *tımar* sistemi yerine *iltizam* sistemine geçilmiştir.<sup>106</sup>

Diğer bir problem askerî alanda yaşanmıştır. Gerek İran'a yapılan seferlerden (1578-1590) gerekse Avusturya Seferi'nden istenen başarı elde edilememiştir. Bu sebeple askerî alanda görülen bu başarısızlıklar, dinî alanda da bazı sonuçlar doğurmuştur. Bu dönemde içinde bulunulan durumdan memnun olmayan medrese talebeleri, bazı isyanlara destek vermişlerdir.<sup>107</sup> Celâli İsyanları'nı (1595-1607) bastırmak için yeniçeriler kullanılmış; bunu fırsat bilen yeniçeriler saray, şehir ve kasabalarda daha etkili hâle gelmeye başlamışlardır.<sup>108</sup>

Söz konusu problemlerden üçüncüsü, Osmanlı düşünce sisteminin iki kaynağı olan ve devlet sistemi içinde, uyum içinde giden "medrese - tekke dengesi"nin

104 Hess, "The Ottoman Conquest of Egypt (1517) and the Beginning of the Sixteenth-Century World War," *Middle East Studies* 4 (1973): 55-76.

105 Semiramis Çavuşoğlu, "The Qadizade Movement, An Attempt of Şeriat-Minded Reform in the Ottoman Empire," (Doktora Tezi, Princeton University, 1990), 26-28.

106 Çavuşoğlu, "The Qadizade Movement," 29.

107 Çavuşoğlu, "The Qadizade Movement," 30.

108 İnalçık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire: 1600-1700," *Studies in Ottoman Social and Economic History* (London: Variorum Reprints, 1985), 290-291; Çavuşoğlu, "The Qadizade Movement," 31.

XVII. yüzyılda bozulmaya başlamasıdır. Müfredatta akli ilimlere yer verilmemesinin yanında “beşik ulemâlığı sistemi” müderrislerin ve medreselerin kalitesini bozmuş, duraklama ve geri kalmaya yol açmıştır.<sup>109</sup> Ayrıca konumuzla doğrudan bağlantılı olarak medreselerin kalitesini ve okutulan derslerin türünü değerlendirmek, Fâtih’in kurduğu Sahn-ı Semân medreseleri (Semâniye medreseleri) ile Kânûnî’nin kurduğu Süleymaniye medreselerinin müfredat programlarını karşılaştırmak, bu konuda bize bir fikir verebilir.

Diğer bir problem akli ilimlerin belli bir zaman ihmal edilmesidir. En yüksek dereceli medrese sayılmasının yanında yüksek ihtisas medresesinin Süleymaniye Dârülhadisi olması, kadıasker ve şeyhulislâmların daha ziyade burada görev yapan müderrislerin arasından seçilmesi, devletin artık nakli ilimlere daha fazla ağırlık verdiğini göstermektedir. Sahn-ı Semân medreseleri tıp, hendese ve matematik gibi müstakil fakülteler ihtiva etmese müfredatta nakli, beşerî ve tabii ilimler yer almakta olup bunlar birlikte okutulurdu. Dârülettıbbî, dârüşşifî gibi içinde fen ilimlerinin okutulduğu ihtisas medreseleri kurulmuşsa da vakfiyesindeki şarta binaen müderrisinin felsefi ilimlerle iştigalinin yasak olduğu<sup>110</sup> Süleymaniye medreselerinde tefsîr, hadis ve fıkıhın başta yer aldığı Kur’ân ve Sünnet merkezli nakli ilimlere ağırlık verilmiştir. Bu dönemde neredeyse akli ilimler büyük ölçüde önemini kaybetmiş ve nassa dayalı ilimler öncelenmiştir. Bunun sebeplerinden biri, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren düşünceye dayalı akli ilimlere karşı bir geri dönüş ve düşmanlığın ortaya çıkmasıdır. Bu durum, müsbet/akli ilimlerin daha çok nakle dayanan ilimlerin gerisine düşmesi sonucunu doğurmuştur. Aynı dönemde meselelerin daha çok *nas*lara ve otoritelere dayanılarak izah edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.<sup>111</sup> Akli ilimlerin ihmal edildiği ya da ikinci sıraya düştüğü dönemin hemen ardından XVIII. yüzyılda rüşvet vererek müderrislik payelerinin elde edilebildiği, âlim ve müderris çocuklarının da erken yaşta müderris oldukları, bazı

109 Mehmet Ali Ünal, “Kâtip Çelebi ve Kadızâdeliler Zihniyeti,” *Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu*. Ed. Turan Gökçe vd. (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Yayınları, 2017), 57.

110 Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984), 229.

111 Şanal, “Osmanlı Devleti’nde Medreselerde Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış,” 151. Bunda Gazzâlî’nin, ilimleri *dinî* ve *dinî olmayan* şeklinde ikiye ayırıp matematik, mantık, kelam ve tabiiyyattan oluşan felsefeyi müstakil bir ilim olarak ele almasının rolü olabileceğini düşünenler vardır. bk. Salih Zeki Zengin, “Osmanlı Medreselerinde Gerileme Sebepleri ve Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme,” *Vakıflar Dergisi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1997), 401.

talebelerin hak etmeden icazet aldıkları, müderrislerin derslere muntazam olarak devam etmedikleri, medreselerin talebe bulmakta zorluk çektikleri gibi hususlar da dikkate alındığında medreselerin bozulmasının sebepleri ve boyutları ile Osmanlının gerilemesinde medrese sisteminin rolü daha iyi anlaşılabilir.

Dönemin devlet adamları ve ulemâ, yukarıda sıraladığımız problemlere çözüm bulmaya çalışmışlardır.. Bu krizleri aşmak için iki çare teklif edilmiştir: Şeriata sarılarak yenileşme ve kanuna dayalı reformlar yapma. Gelibolulu Âli (ö. 1008/1599-1600), Selaniki (ö. 1009/1600?) ve Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) gibi âlimler, şeriatla uyum içinde olan kanunların sıkı sıkıya uygulanmasını savunmuşlardır.<sup>112</sup> Dinî ve sosyal problemlerle ilgili olarak konumuzu teşkil eden Kadızâdeliler hareketinin takipçileri, Osmanlı'nın farklı alanlarda yaşanan çözümlenme veya çöküşe karşı şeriatın emirlerine itaati ve her alanda onu uygulamayı çözüm olarak sunmuşlardır. Kadızâdeliler hareketinin kurucusu Kadızâde Mehmet Efendi (ö.1045/1635), İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) *Siyâsetü's-şerîre* adlı eserinden mülhem *Tâcü'r-resâil*'inde tamamen şeriata dayanılmasını savunmuş, kanun ve örf'e ise aynı oranda değer vermemiştir.<sup>113</sup> Bundan dolayı bazı araştırmacılar Kadızâdeliler hareketini İbn Teymiye Ekolü'nün bir devamı olarak değerlendirmişlerdir.<sup>114</sup>

Bu hareketin Kâtip Çelebi'nin tarih, felsefe ve aklî ilimlerden uzak durduğu için eleştirdiği<sup>115</sup> Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) fikirlerinden yararlandığı, ancak emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, tekkelere ve tarikat mensuplarına karşı geliştirdiği tekfir söyleminde ve mensuplarına şiddet uygulama ve kurumlarını tahrib etme gibi hususlarda aşırı gittiği görülmektedir. Özervarlı'nın ifadesine göre Kadızâdeliler hareketi, aşırı fikirleri sebebiyle taraftar bulamamış ve kısa sürede etkisini kaybetmiştir.<sup>116</sup>

112 Çavuşoğlu, "The Qadizade Movement," 308.

113 Çavuşoğlu, "The Qadizade Movement," 309.

114 Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II* (İstanbul: 2014), 238. Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış," 208-209; Ürkmez, *Kadızâdeliler-Sivâsiler Tartışmalarının Hadis İlmîne Etkisi ve İdrâku'l-Hakika Örneği*, 13.

115 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 135; Karadaş, "Sivâsiler-Kadızâdeliler Olayı İnanç Boyutu," *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsiler Ulusal Sempozyumu Tebliğleri* (Sivas 2010), 118. Birgivi'nin İbn Teymiye'nin fikirlerinden etkilendiği ifade edilmişse de Ahmet Turan Aslan bu görüşü kabul etmez. Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivi'ye Nisbet Edilen Bazı Eserler," *1. Ulusal İslam Elyazmaları Sempozyumu*, ed. İbrahim Gümüş (İstanbul, 2009), 180-181.

116 M. Sait Özervarlı, "Selefiyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 402.

## **b. Fikirleri ve amaçları**

Kadıızâdeliler'in "değişime karşı oldukları"nın bilinmesi; değişen zaman ve şartlarla birlikte ortaya çıkan yeniliklere ve devletin narh, para vakıfları, vergi gibi bazı hukukî düzenleme ve uygulamalarına karşı yaklaşımlarını, bu tür yenilik ve düzenlemeleri niçin şeriata karşı ve bid'at diyerek reddettiklerini isabetli bir şekilde anlayıp değerlendirmek bakımından önemlidir. Kadıızâdeliler hareketinin ilk olarak -bazı sapmalar olsa da- çıkış amacının, aslî sâfiyetine döndürmek için dini, Kur'ân ve Sünnet dışında kalan ve bid'at kabul edilen bütün unsurlardan temizlemek ve bu anlayışı devletin bütün kademelerine yaymak olduğu bilinmektedir. Üç safhadan oluşan hareket<sup>117</sup> başlangıçta, İslâm tarihinde daha önce ulemâ arasında hükmü tartışılan,<sup>118</sup> halk nezdindeki bazı inanç ve uygulamalarla kısaca bid'atlarla mücadele hedef alıyordu. Kadıızâdelilerin savunduğu temel prensipler; emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker, küfre ya da günaha rıza gösterenin kâfir ya da günahkâr olacağı ve İslâm ülkesinde cehaletin özür teşkil etmeyeceği şeklinde özetlenebilir.<sup>119</sup> Kadıızâde Mehmed Efendi'nin görüşlerinin özünde önceki dönemlerin sâfiyeti inancı ve içinde bulunulan dönemin insanların bozulduğu düşüncesi yer almaktadır. Bu hareket, Osmanlı'da görülen hemen her alandaki bunalımın ana sebebi olarak şeriata muhalif davranılmasını ve dinde bid'atlerin ortaya çıkmasını göstermiş, çözüm olarak bid'atlerin terk edilerek Asr-ı saâdet'e ve sahâbe dönemindeki anlayışa ve sâfiyete dönülmesini savunmuştur. Ayrıca bunlar, gerilemeden mutasavvıfları sorumlu tutmuşlardır.<sup>120</sup> Bundan dolayı Kadıızâdeliler, bid'atleri, bid'at-ı hasene diyerek dine uygun olduğunu savunan tarikat ehline şiddetle karşı çıkmışlardır.<sup>121</sup>

117 Bu hareket, Kadıızâdeli Mehmet Efendi ile başlamış, hareketin ikinci safhasını Üstüvânî Mehmet Efendi temsil etmiş, üçüncü safhanın temsilciliğini yapan Vâni Mehmet Efendi ile birlikte sona ermiştir. Geniş bilgi için bk. Çavuşoğlu, "Kadıızâdeliler," 24: 101 vd.

118 Söz konusu hareketin üzerinde odaklandığı konuları üç maddede özetleyebiliriz:

a. Tasavvufî düşüncede görülen bazı meseleler (semâ, devran, zikir ve mûsikî gibi uygulamaların caiz olup olmadığı gibi),

b. Dinî inanışlar ve ibadetlerle ilgili meseleler (matematik, felsefe gibi aklî

c. İtikada ve ibadetlere dair meseleler (riyâzât, felsefe gibi aklî ilimleri tedris etmenin; Kur'ân-ı Kerim'in, ezanın ve mevlidin ve makamla okunmasının caiz olup olmadığı gibi),

d. Sosyal ve siyasî hayatla ilgili problemler (rüşvet almanın ve tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanmanın haram olup olmadığı). Bk. Çavuşoğlu, Kadıızâdeliler," 24: 100.

119 Geniş bilgi için bk. Ergin, İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadıızâdeliler Örneği, 110.

120 Gündoğdu, "XVII. Osmanlısında Siyasî Otoritenin Ulemâ-Sûfî Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murad- Kadıızâde-Sivâsî," 207.

121 Lokman Doğmuş, "Türkiye'de XVII. Yüzyılda Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış: Kadıızâdeliler ve Sivâsîler," (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002). 83.

Netice itibariyle Kadıızâdeliler hareketi buhranlı bir dönemin mahsulüdür. Kadıızâde, Osmanlı toplumu içindeki buhran ve tefessüh dinden ve Sünnet'ten kopmaya bağlamıştır.<sup>122</sup> Bunun için öncelikle dinî ilimlerin tahsil edilmesi gerekir. Öyle ki şer'î ilimlerden başka bir ilimle iştiğal etmemiş olan Kadıızâde Mehmed Efendi'ye göre farz-ı ayn olan ilimler dururken diğer bilimleri okutmak caiz değildir. Hâlbuki gerek fakihler gerekse sûfiler, ahlâklı bir toplum oluşturmayı hedefliyorlardı.

### c. Tesirleri

Fikren zayıf olsa da Kadıızâdeliler hareketi, dönemin sultanlarının uygulamalarına fetva ve destek vererek saray ve çevresinde elde ettikleri siyasî nüfuzları sayesinde dönemin Osmanlı sultanları nezdinde etkili olabilmiş, hareketin savunucuları kendilerini şeriatın müdâfii gibi göstermişler,<sup>123</sup> sultandan ve bazı devlet adamlarından güç alarak fikirlerini zorla hâkim kılmaya çalışmışlardır.<sup>124</sup> Meselâ Kadıızâde, dönemin padişahı IV. Murad'a 1633'te İstanbul'da Cibali'de meydana gelen büyük yangının fâsıkların kahvehanelerde tütün içmelerinden kaynaklandığı telkininde bulunmuş, bunun sonucunda kahvehaneler yıkılıp tütün kullanımını yasaklanmıştır.<sup>125</sup> Kurnaz ve mevki hırsı ile dolu olup şöhret peşinde koşan Kadıızâde Mehmet Efendi<sup>126</sup> ile mezkûr hareketin ileri gelenlerinin dinî değerleri dünyevî menfaat temin etmek için suiistimal ettiklerini savunanlar bulunmaktadır.<sup>127</sup> Buna göre söz konusu kişiler, devlet imkânlarından yararlanmak için idare üzerinde etkili olmayı, devlette kadro elde etmeyi<sup>128</sup> ve dinî kontrolü ellerinde tutmayı hedeflemişlerdir. Kadıızâdelilerin savunduğu tezler ise amaçlarını teorik olarak meşrulaştırmaktan ibarettir.<sup>129</sup>

122 Ürkmez, *Kadıızâdeliler-Sivâsiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâku'l-Hakika Örneği*, 2.

123 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973), 3: 356.

124 Kadıızâde; bid'atler, tarikat faaliyetleri ve bazı tasavvufi meseleleri gündeme getirip tasavvufi erbabına aşırı hücumda bulunmuştur. Abdülmecid Sivâsi, onun bu aşırı fikirlerine karşı hem vaazları hem de fikirleriyle karşı çıkıp mücadele yürüttüğü için, onun yolunda gidenlere Sivâsiler denmiştir. Geniş bilgi için bk. Gündoğdu, "XVII. Osmanlısında Siyasî Otoritenin Ulemâ-Sûfi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murad- Kadıızâde-Sivâsi," 211, 212.

125 Naimâ, *Târih-i Naimâ* (İstanbul: ts), 6: 221; 3: 168-172; Ürkmez, *Kadıızâdeliler-Sivâsiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâku'l-Hakika Örneği*, 13.

126 Bursalı Mehmet Tahir, onun hakkında "takvâ-i hakikiden mahrum olduğu ve Müslümanların birliğine hizmeti bulunmadığı" şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. Bk. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 421.

127 Bk. Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadıızâdeliler Hareketi," 218; Ürkmez, *Kadıızâdeliler-Sivâsiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâku'l-Hakika Örneği*, 25.

128 Mehmet Ali Ünal - Osman Cengiz, "Osmanlı Selefiliği İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik," 490.

129 Doğmuş, "Türkiye'de XVII. Yüzyılda Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış," 80.

Öte yandan Kadızâde Mehmet Efendi'ye ve fikirlerine karşı mücadele yürüten Sivâsilerin lideri Halvetî şeyhi Abdülmecîd Sivâsî Efendi; III. Mehmet (1595-1693), I. Ahmet (1603-1617), I. Mustafa (1617-1618), II. Osman (1618-1622), ve IV. Murat (1623-1640) gibi sultanların döneminde büyük bir nüfuza sahip olmuşsa da<sup>130</sup> Kadızâdeliler'in saray üzerinde Sivâsilerden daha fazla nüfuz sahibi olmuşlardır.<sup>131</sup>

Vâiz ve âlimlerden oluşan bu düşüncenin mensuplarının kendi görüşlerini benimsemeyenleri küfürle itham etmeleri, "emr bi'l-maârûf nehy ani'l-münker prensibi"ni halka zorla uygulamaya kalkışmaları, katı ve baskıcı din anlayışları toplumda gerginlik ve huzursuzluğa sebep olmuş, neticede halkı dinden ve devletten soğutmuştur. Dahası görüşleri ve uygulamalarıyla devlet ricâlini etkilemeleri, bir noktadan sonra devlet düzenini tehdit etmeye başlamıştır.

Kadızâdeliler-Sivâsiler kavgasının, son tahlilde devlet içinde ve toplum üzerinde sivil iktidar ve nüfuz elde etme mücadelesi olduğu, "bid'atleri terketme" ve "asla dönme" söyleminin kılıf olarak kullanıldığı söylenebilir. IV. Murad (1049/1640), bu durumu kendi lehine çevirmek istemiş, bu sebeple Kadızâdelileri siyasî otoritesini kuvvetlendirmek için bir araç olarak kullanmış, rakip durumunda olan Sivâsileri de bir denge unsuru olarak himaye etmiştir.<sup>132</sup>

Kadızâdeliler yeterli ilmî birikim ve üsluba sahip olmadıkları, muhaliflerini küfürle itham ederek onlara savaş açtıkları, toplumda kargaşa ve huzursuzluğa sebep oldukları için IV. Murad'ın ölümünden (1640) sonra tahta geçen kardeşi Sultan İbrahim (1640- 1648) ve IV. Mehmet (1648-1687) gibi çocuk padişahlar dönemlerinde etkili olmuşlarsa da hedeflerini tam olarak gerçekleştirememişlerdir.

Bu harekete IV. Mehmet zamanında daha da güçlenip hedeflerin gerçekleştirilmek için fiilî saldırıya geçmiştir. Kadızâdeliler hareketi mensuplarının sadece tarikat ehli dervişleri değil tekkelere gidip gelen halkı da küfürle itham etmeye başlamaları, kesin delil olmadığı hâlde pek çok şeyi haram saymaları, tekkeleri tahrip etmeleri, dervişleri tecdîd-i îmana davet edip kabul etmeyenleri katletmeleri, söz konusu hareketin devlet düzenini tehdit edici hâl alması ve toplumda gerilim ve bölünmeye sebep olması sonucu, devlet bu harekete karşı bazı tedbirler almıştır. Sadrazam Köprülü Mehmet Paşa (ö. 1072/1661), dinî kaygılardan

130 Doğmuş, "Türkiye'de XVII. Yüzyılda Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış," 64.

131 Doğmuş, "Türkiye'de XVII. Yüzyılda Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış," 83.

132 Bu konuda bk. Osman Cengiz, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde- Ebusu'ûd-Birgivi," (Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2018), 147; Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi," 219.



hareket ettiğini ileri sürerek toplum içinde ciddi problemlere sebep olan Kadızâdeliler'e karşı şiddetli mücadelesi ile tanınmaktadır. O, liderlerini Kıbrıs'a sürgüne göndererek Kadızâdeliler hareketini sona erdirmiştir.<sup>133</sup> Konumuzla alakalı olarak Dârülhadislerin artması, söz konusu tedbirlerden biri olarak düşünülse de naklî ilimlerin ihmal edildiği bir sistem içinde bid'at söyleminin artacağı ve hoşgörü zemininin ortadan kalkacağı aşikârdır.

#### ***d. Kadızâdeliler hareketinin dârulhadislerle münasebeti***

Mezhep mânasında değil fikrî zihniyet ve tavır olarak "Selefiyeci"<sup>134</sup> diyebileceğimiz Kadızâdeliler hareketinin dârülhadislerle münasebetine gelince, önceleri dârülhadis adı altında medreseler içinde Edirne Dârülhadisi ile Süleymaniye Dârülhadisi'nin iki ihtisas müessesesi olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak ihtisas müessesesi olmasa da bilhassa Kadızâdeliler hareketinin ortaya çıktığı XVII. yüzyılda dârülhadis medresesi adı altında medreselerin çoğaldığı dikkat çekmektedir. Söz konusu medreseler, bir ihtisas medresesi olarak değil, halkın belli bir kesiminin dinî konularda yeterli bilgiye sahip olmaması sebebiyle cehalete karşı mücadele edecek müesseseler olarak düşünülmüştür. Başka bir ifadeyle bu müesseseler, Kur'ân ve Sünnet ilimlerini merkeze alarak öğretim yapan ve ihtisas medresesi düzeyinde olmayan dârülhadis adı altındaki medreselerden ibaretti. Zira Kâdizâdeliler hareketinin, söz konusu dönemde gerek devlet gerekse toplum içindeki bunalımdan şeriata aykırı davranılmasını, bid'atlerin çoğalmasını sorumlu tuttuğunu biliyoruz. Dolayısıyla bu hareketin savunucuları şeriata sıkı sıkıya bağlanılmasını ve bid'atlerin terkedilmesini, kısaca Asr-ı saâdet'teki ve sahâbe dönemindeki anlayışın hâkim kılınmasını savunmuşlardır. Onlara göre söz konusu problemlerin temelinde halkın cehaleti yatmaktadır. Kaldı ki toplumun içinde bulunduğu buhrandan kurtulma çaresi olarak Sivâsiler de şeriata ve Sünnet'e bağlılığa vurgu yapmışlardır. Şu hâlde sorunun odak noktası olan cehalet, dönemin anlayışına göre dârulhadislerin sayılarının artırılmasıyla giderilebilecektir.

133 Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi," 225.

134 Selefiyye aslında bir mezhebi değil süreci ifade etmektedir. İbn Teymiyye'nin eserleri de dâhil selef âlimleri, sahâbe ve daha sonraki ulemâ anlamında kullanılmıştır. XIX. Yüzyıla kadar hem Ehl-i Hadisi hem de Ehl-i fıkıhı kapsamaktadır. Selefiyye ile Ehl-i hadis'in aynı anlama gelmesi Vehhâbîlerin iddiasıdır. Bu konuda bk. Ünal - Cengiz, "Osmanlı Selefiligi İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik," *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 464, 465.

Bundan başka Osmanlının duraklama ve gerileme devrinde genel medreseler yerine daha fazla sayıda Dârülhadisin kurulmuş olmasının dönemin siyasî, dinî ve içtimaî hâdiselerle irtibatlı birtakım sebep ve sonuçları bulunmaktadır. Dinî ve siyasî bir sebep olarak Selçukluların Şii - Bâtınî hareketlere karşı Nizâmiye medreseleri ağı ile Ehl-i sünnet itikadını hâkim kılmaya çalıştıkları ve Bâtınî fikirlerle mücadele ettikleri gibi Osmanlı da dârülhadisler yoluyla buralarda tefsîr ve hadis dersleri okutularak Geleneğe dayalı bir İslâm anlayışını egemen kılmayı hedeflemiş görünmektedir. Zira XVI ve XVII. yüzyılda toplumda görülen şer'î şerife aykırı davranışların, tefessüh ve bid'atların çoğalması gibi ictimai ve dinî problemlerin temel sebepleri arasında şeriatın terkedilmesi gösterilmiş, buna karşılık Asr-ı sadet'te yaşanan İslâm'a dönülmesi çare olarak gösterilmiştir. O dönemdeki zihniyete göre bu, tefsir ve hadis ilimlerinin öğrenilmesi ve Kur'ân ve Sünnet'e göre yaşanılması ile mümkün olacaktır. Bu medreselerin çoğalmasının arka planında İslâm'ın benimsetilmesi, İslâm kültürünün yaygınlaştırılması; devlet, aydın ve halk arasında uzlaşmanın sağlanması ve yönetime sadâkatin devam ettirilmesi gibi hedeflere hizmet etmesi de bulunmaktadır.

Siyasî ve içtimaî buhranın sebeplere gelince bunlar; ateşli silahların çıkmasıyla savaşların uzaması, yeni deniz yollarının keşfedilmesi sonucu Avrupa'ya kıymetli madenlerin nakledilmesi, Osmanlı para sisteminin bozulması ve enflasyon, Osmanlının savaştığı devletlerin dirençlerinin artması, uzayan savaşlar yüzünden tımarlı sipahilerin uzun süre topraklarından uzak kalması gibi sebeplerle tımar sisteminin bozulması, bunların sonucu olarak tımarlı sipahiler yerine kapıkulu askerlerinin sayısının giderek çoğalması olarak özetlenebilir. Bunlara ilave olarak nüfustaki hızlı artış sonucu işsizlik baş göstermiştir. Devlet nüfusunun % 80-90 gibi bir oranı köylerde yaşadığından artan nüfusla birlikte tarım arazileri yetersiz hâle gelmiş, bunun sonucu olarak şehirlere göçler başladığı gibi çok sayıda genç medreselere rağbet etmiştir. Bu durum hem medreselerin kalitesini bozmuş hem de mezunların istihdam sorunu "suhte isyanlarına" sebep olmuştur.<sup>135</sup> Daha önemlisi medreselerde "mülâzemet sistemi"ne<sup>136</sup> riayet edilmemesi, liyakat ve eğitimi olmayan kişilerin müderrislik ve kadılıklara getirilmeleri,<sup>137</sup> medrese sistemini bozan sebepler arasındadır.

135 Geniş bilgi için bk. Ünal, "Kâtip Çelebi ve Kadızâdeliler Zihniyeti," 58.

136 Medreseden mezun olanların adlarını "matlab" (rûznâmçe) denilen deftere yazdırıp sıra beklemeleri.

137 Geniş bilgi için bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 47.

İbn Teymiyye'nin ve Birgivi'nin fikirlerinden<sup>138</sup> etkilendikleri anlaşılan ve medrese sistemi içinde yer almadıkları hâlde padişah ve önde gelen devlet adamlarını etkileyip onların siyasî gücünü yanlarına alarak rakiplerine karşı durumu lehlerine çevirmeyi ve devlette kadro elde etmeyi hedefleyen Kadızâdelilerin kelam, felsefe gibi ilimleri tadrîs etmeyi küfür saymalarının, şeriata aykırı uygulamaları ve bid'atlerin çoğalmasını cehalete bağlamalarının ve bunlarla şiddetli bir şekilde mücadele edilmesini savunmalarının tefsir ve hadis öğretimi yapan dârülhadis medreslerinin çoğalmasında rolü bulunmaktadır.

Bunların sonucu olarak diğer umumi medreselerden ümit kesen, Sultan, Vâlide Sultan, Sadrazam ve üst düzey paşaların artan problemlere karşı dârülhadislerle bel bağladıkları söylenebilir.<sup>139</sup> Daha açık bir ifade ile dünyevîleşme, sefahat, gevşeme, dinden uzaklaşma gibi dinî ve sosyal problemlere karşı kadîm dönemin sâfiyetine dönme düşüncesi ve Kur'ân ve Sünnet ilimlerini ihya edeceği düşünülen dârülhadisler çözüm olarak düşünülmüştür.

Ayrıca benzer problemlere çözüm arayan Çorlulu Ali Paşa'nın (ö. 1123/1711), genel medrese yerine dârülhadis yaptırması dikkat çekicidir.<sup>140</sup> Keza gevşemenin ve sefahatin daha öne çıktığı Lale devrinde (1718-1730) Sadrazam Nevşehirli Damad İbrahim Paşa (1718- 1730 arası), şehrin merkezi olarak kabul edilen Şehzadebaşı'nda dârülhadis kurdurmuştur.<sup>141</sup> Bütün bunlar, devletin kriz ve çözülme dönemlerinde, Geleneğe dönmeyi çözümlerden biri olarak gördüğünü, toplumdaki dinî ve ahlâkî tefessühün ancak böyle önüne geçilebileceğinin düşünüldüğünü göstermektedir.

138 Birgivi'nin İbn Teymiyye'den etkilendiği görüşü fikirleri arasındaki farklılıklardan dolayı tartışılmıştır. Öyle ki İbn Teymiyye'nin aksine Birgivi şefaati, kabir ziyaretini ve tevessülü caiz görür. Ayrıca kendisine ait olmadığı tesbit edilen (bk. Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivi'ye Nisbet Edilen Bazı Eserler," 1. *Ulusal İslam Elyazmaları Sempozyumu* (13-14 Nisan 2007) Bildiriler Kitabı ed. İbrahim Gümüş, (İstanbul: 2009), 180-181) *Risâle fi ziyâretü'l-kubûr* risalesi hariç Birgivi'nin eserlerinde İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'ye atıfta bulunulmaz. Birgivi'nin her bida'tı dalâlet saydığı, Kur'ân ve Sünnet dışında her türlü İslâmî geleneği reddeden ilk tasfiyeci olduğu (Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi," 210) şeklinde çok yaygın olan iddialar, onun *Tarika*'daki görüşleriyle uyuşmamaktadır. Geniş bir değerlendirme için bk. Cengiz, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları," 150; ayrıca bk. İbrahim Kutluay, "Birgivi'nin et-Tarikatü'l-Muhammediyye'sinde Delil Olarak Kullandığı Hadislerin Kaynak Değeri Üzerine Bir Tahlil," *Balikesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2019), 2: 461-489.

139 Yardım, "Osmanlı Devrinde Dârülhadisler," 172-173; Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 35.

140 Çiftçi, *Süleymâniye Dârülhadisi*, 36.

141 Yardım, "Dârülhadis," 8: 532.

## Sonuç

Bu çalışmadan çıkarılabilecek sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Adları he ne kadar dârülhadis olsa da bu medreselerde, ihtisas medreselerinden umulan ölçüde hadise dair ilimlerin ve eserlerin yoğun bir şekilde okutulmadığı, daha sonra bu adın genelleştiği söylenebilir. Fâtih ve Kanûnî dönemlerinde Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde vakfiyelerde konulan şartlar gereği, daha seçkin müderrisler görev yaparken müteakip dönemde diğer mezkûr medreselerin bir kısmında “bazı müderrisler”in hadis ilmine yeterince vâkif olmadıklarına dair kaynaklarda bilgiler yer almaktadır. Süleymaniye Dârülhadisi her ne kadar en üst medrese olsa da hadis ilmine aynı nisbette önem verilmediği, âlimlerinin dil ve fıkıh gibi alanlarda öne çıktıkları söylenebilir.

Sahn-ı Semân medreselerinde ve dârülhadislerde vazife deruhte eden müderrislerin hadis alanında telif ya da şerh türü eserlerinin sayı ve çeşit bakımından mahdut olduğu; hadis ilmi özelinde ifade edersek Osmanlı ulemâsının orijinal eser telif etmekten daha çok, himmetlerini hadis alanında zirve olmuş eserlere şerh, hâşiye, ta'lik ve ihtisar nev'inden çalışmalar yapmaya sarf ettikleri ve bunlarla yetindikleri belirtilmelidir. Bunun Osmanlı medrese sisteminin yapısı gereği âlet ilimlerine öncelik verilmesi, hadis ve tefsir ilimlerinin tahsilin son yıllarına denk gelmesi, müderrislerin sık sık görev yerlerinin değişmesi, ulemânın kadılığa rağbet etmesi, müderrislerin medreselerde yoğun bir şekilde kitap ve ders takriri ile meşgûl olmaları, ayrıca bürakratik vazifelerinin bulunması, tek bir alanda uzmanlaşmaktan ziyade allâme tipi müderris olarak pek çok ilimde behre sahibi olmanın tercih edilmesi gibi sebepleri vardır. Bu durum, müderrislerin tek bir hadisin şerhine tahsis ettikleri eserlerinde bile dil ve tasavvufun ağırlığının hâkim olması şeklinde tezahür etmiştir.

Müfredat açısından değerlendirildiğinde Osmanlı medreselerinin ilk basamaklarında okunan usûl-i hadîsten sonra, ihtisas medreselerinden olan dârülhadislerin müfredatında rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîsle ilgili eserlerin yer aldığı, müfredatta sened bilgisi, râvi biyografileri, cerh ve ta'dil gibi konulara yer verildiği ve hadislerin senedleriyle birlikte ezberletildiği anlaşılmaktadır. Her dârülhadis “ihtisas medresesi” olmadığından dârülhadisin vakfiyesinde hadis okutulması şart koşulmuşsa hadis ilmine öncelik ve ağırlık verildiği, kitap seçiminin ise müderrislere bırakıldığı görülmektedir. Ayrıca medreselerde bir eserin mutlaka tamamının okunmasının zorunlu olmadığı ve kitabın kalan kısmının ileriki safhalarda

tamamlanabildiği anlaşılmaktadır. Öğretimde tedricî bir metodun takip edildiği, okunacak kitapların kolaydan zora doğru belirlendiği ve metnin yanında şerhinin de okunduğu dikkat çeken diğer hususlardandır.

Her türlü yeniliğe karşı olan Kadıızâdeliler hareketinin mümessillerinin; sosyal ve siyasî buhranların arttığı XVI. özellikle XVII. yüzyılda dönemin siyasî, iktisadî ve askerî şartlarından doğan ve devletin ve toplumun içinde bulunduğu buhranı ve gerilemeyi dinden uzaklaşmaya, şeriate muhalefet etmeye, bid'at ve hurafelerin çoğalmasına bağladıkları, bunun temel sebebinin ise cehalet ve bu ortamdan istifade eden tarikatlar ve tarikat şeyhleri olduğunu iddia ettikleri görülmektedir. Daha önemlisi XVI. yüzyıla kadar korunabilen medrese-tekke uyumu ve dengesinin Kadıızâdelilerin aşırı ve katı anlayışları ile bozulduğu ve toplumda gerginliğe yol açtığı müşahede edilmektedir. Ne var ki Kadıızâdeliler hareketinin önde gelenlerinin yukarıda zikrettiğimiz görüşlerinin arkasına sığındıkları, şeriatı ikâme etme ve toplumu ıslah etme maksadıyla ortaya çıksalar da asıl gayelerinin hareket mensupları için iktidardan birtakım makamlar devşirmek olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Ayrıca dönemin sadrazamı Sokullu Mehmet Paşa'yı (ö. 987/1579) yanlışları sebebiyle sert bir dille ikaz eden ve gördüğü yanlışları açıkça ifade edip yetkilileri ve görevlerini yapmadıkları gerekçesiyle devlet hizmetindeki ulemâyı uyararak Birgivi (ö. 981/1573) gibi âlimlerin yanı sıra, o dönemde sultana ve döneminin önde gelen idarecilerine yakın olmayı hedefleyen bazı medrese âlimlerinin iktidarın uygulamalarını meşrulaştırmak gibi bir rol üstlendikleri de göze çarpmaktadır.

Dârülhadislerin halka, Sünnet'i ve hadis ilimlerini en doğru şekilde öğretmek ve cehaletle mücadele etmek maksadıyla kurulması, mevcut sıkıntılardan böyle çıkılabileceğinin düşünülmesi, devlet erkânının samimi olarak ve söz konusu hareket mensuplarının ise zâhirde de olsa bu amaç etrafında birleştiklerini söylememizi mümkün kılmaktadır. Mezkûr yüzyıllarda dârülhadislerin çoğalmasında, Osmanlının o dönemde hemen her alanda görülen bunalımın ancak Hz. Peygamber ve ashâbın yaşayıp öğrettikleri İslâm'a dönülmesi ile aşılabileceği fikrini savunan bu hareketin etkisi büyüktür. Dârühadislerle ve orada okutulacak derslerle ilgili uygulamalar, söz konusu dönemde devletin kriz, çözülme ve bunalım zamanlarında çözüm yollarından biri olarak Asr-ı saâdetin saflığına ve Geleneğe dönmeyi bir kurtuluş yolu şeklinde gördüğünü, bu türden uygulamaları toplumdaki dinî ve ahlâkî çözülme ve bozulmaya bir çare kabilinden değerlendirdiğini düşündürmektedir. Ayrıca tarih boyunca dârülhadis adı altında ihtisas medrese-

leri kurulmasına ve bu medreselerde, Süleymaniye medreselerinde olduğu gibi, ağırlıklı olarak fıkıh okutulmasına rağmen, Osmanlı döneminde dârü'l-fıkh adını taşıyan müesseselerin görülmemesi dikkat çekicidir.

Siyasî bir gerekçe olarak iktidarın o dönemde artan Şii tehlike ve tehdidine karşı tefsir ve hadis ilimlerini okutarak mücadele edilebileceği değerlendirmesinde bulunduğu dikkat çekmektedir. Süleymaniye Medresesi bünyesinde yer alan ve yoğun olarak hadis, tefsir ve fıkıh ilimlerinin okutulduğu Dârülhadis'in en üst medrese sayılması, Osmanlı'nın Şam ve Mısır ulemâsını İstanbul'a ve Osmanlı topraklarına çekmeye ve onlarla ilmî kanaldan rekabet etme düşüncesine dayandırılabilir. Müfredatında naklî ilimler kadar aklî ilimlere de yer veren Sahn-ı Semân medreseleri modeli ve uygulaması bir yana bırakılarak sistem içinde aklî ilimlerin okutulduğu fakülteler mevcutsa da bu ilimlerin ihmal edilip Kur'ân'ın ve hadis ilminin öncelendiği dârulhadislerin çoğalmasının söz konusu cehaleti ortadan kaldırmada çözüm olarak düşünülmesi ve bu yöntemlerin veya çözüm arayışlarının dönemin siyasî, iktisadî ve dinî sorunlarına ne ölçüde çare olduğu ayrı bir araştırma konusudur.

## Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. Dersââdet: Matbaa-i Osmaniye, 1309.
- Ahmed Çelebi. *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*. Trc. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi 1983.
- Akgündüz, Hasan. *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi, Amaç, Yapı, İşleyiş*. İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.
- Altuntaş, Mustafa Celil. "Osmanlı Döneminde Hadis İlimi." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Arslan, Ahmet Turan. "İmam Birgivi'ye Nisbet Edilen Bazı Eserler." 1. *Ulusal İslâm Elyazmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. İbrahim Gümüş. İstanbul: 2009: 180-181.
- Atâi, Atâullah b. Yahyâ Nev'izâde. *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâik*. İstanbul: 1268.
- Atay, Hüseyin. "Fâtih Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnâmeler." *Vakıflar Dergisi* 13 (1981): 171-236.
- Baltacı, Cahit. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2005.
- Baltacı, Cahit. *XV ve XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Bozkurt, Nebi. "Dârülhadis." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 527- 529. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. M. A. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

- Cengiz, Osman. "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde- Ebusu'üd-Birgivi." Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2018.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadızâdeliler." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24: 100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "The Qadizade Movement, An Attempt of Şeriat-Minded Reform in the Ottoman Empire." Doktora Tezi, Princeton University, 1990.
- Çiftçi, Mehdi. *Süleymaniye Dârülhadisi*. İstanbul: Kitabevi, 2013.
- Doğmuş, Lokman. "Türkiye'de XVII. Yüzyılda Dinî Çatışmalara Sosyolojik Bir Bakış: Kadızâdeliler ve Sivâsiler." Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002.
- Erdem, Elif. "Anadolu'daki Dârülhadislerin Mahiyeti." *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârül-Hadisler Sempozyumu*. 179-196. Samsun, 2011.
- Ergin, Refik. "İslâm Düşüncesinde Zâhir-Bâtın Ayrımı Açısından Kadızâdeliler Örneği." Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2007.
- Furat, Ayşe Z., "Fâtih ve Süleymaniye Medreselerinde Verilen Din Eğitimi." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.
- Gül, Ahmet. "Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Darülhadislerin Yeri." Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1989.
- Gündoğdu, Cengiz. "XVII. Asır Osmanlısında Siyasî Otoritesinin Ulemâ - Süfi Yaklaşımına Dair Bir Örnek: IV. Murad- Kadızâde-Sivâsi." *Dini Araştırmalar* 5 (1999): 203-223.
- Hess, Andrew C. "The Ottoman Conquest of Egypt (1517) and the Beginning of the Sixteenth Century World War." *Middle East Studies* 4 (1973): 55-76.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008): 25-46.
- İbn Attâr, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim b. Dâvûd. *el-İ'tikâdü'l-hâlis mine-ş-şekki ve'l-intikâd*. Thk. Sad b. Hilâl. Katar: Vizâretül-evkâf ve şu'ni'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Meni' ez-Zührî. *es-Sîretü'n-nebeviyye mine't-Tabakâti'l-kübrâ li İbn Sa'd*. Kahire: ez-Zehrâ li'l-İlâmi'l-Arabî, 1989.
- İnalçık, Halil. "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire: 1600-1700." *Studies in Ottoman Social and Economic History*. London: Variorum Reprints, 1985.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i âliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II*. İstanbul: 2014.
- İpşirli, Mehmet. "Medrese." *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28: 327-333. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Sahn-ı Thaman." *Encyclopedia of Islam* El<sup>2</sup>. 8: 842-843. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Karacabey, Salih. "Hadis Öğretiminde Medrese ve Dârül-hadislerin Yeri." *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârül-Hadisler Sempozyumu*. 217-243. Samsun: 2011.
- Karacabey, Salih. "XV ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1992): 227-235.
- Karadaş, Çağfer. "Sivâsiler-Kadızâdeliler Olayı İnanç Boyutu." *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsiler Ulusal Sempozyumu Tebliğleri*. 107-124. Sivas: 2010.

- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ahak*. Hazırlayan Orhan Şaik Gökyay. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.
- Kazıcı, Ziya. *Anahatları İle İslâm Eğitim Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Kutluay, İbrahim. "Birgivi'nin et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'sinde Delil Olarak Kullandığı Hadislerin Kaynak Değeri Üzerine Bir Tahlil." *Balikesirli Bir İslâm Âlimi: İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Bayyigit vd. 2: 461-489. Balikesir: Balikesir Büyükşehir Belediyesi, 2019.
- Kutluay, İbrahim. "Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Usûlî'l-hadis li'l-Birgivi Adlı Eserinin Kaynakları, Metodu ve Sünnetle İlgili Görüşleri." *Dâvûd-i Karsî Sempozyumu*. 204-224. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Makdisî, "Madrasa", *Encyclopedia of Islam El<sup>2</sup>*. 5: 1126. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- Makdisî, G. *The Rise of Colleges*. Edinburgh: 1981.
- Memiş, İbrahim. "Anadolu Hadis Geleneğinde Edirne Dârü'l-hadis'inin Yeri." *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârü'l-Hadisler Sempozyumu*. 119-134. Samsun: 2011.
- Muallim Cevdet. *Mektep ve Medrese*. Hazırlayan Erdoğan Eruz. İstanbul: Çınar Yayınları, 1978.
- Naîmâ, Mustafa. *Naîmâ Târîhi: Ravzatü'l-Hüseyn fi hulâsati ahbârî'l-hafıkayn*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281-1283.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Pürütanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi." *Türk Kültürü Araştırmaları* 19/1-2 (1984): 208-225.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı." *Türkler* 11 (2002).
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Yeniçağ Anadolusunda İslâm'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- Okuyan, Mustafa. "Muhammed İbn Himmât ed-Dimeşki'nin Netîcetü'n-Nazar fi İlmi'l-Eser Adlı Eserinin Tahkiki." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Ory, S. "Dar al Hadith." *Encyclopedia of Islam El<sup>2</sup>* (Ing.). Suppl., Leiden: E. J. Brill (1980): 195 -197.
- Öngören, Reşat. "İshâk Hocası." *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22: 534. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Özervanlı, M. Sait. "Selefiyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 36: 402. İstanbul: TDV. Yayınları, 2009.
- Öztürk, Necati. "Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadi-Zade Movement." Doktora Tezi, Edinburgh University, 1981.
- Sezgin, Fuat. "Dar al-Hadith." *Encyclopedia of Islam El<sup>2</sup>* 2: 125. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- Şanal, Mustafa. "Osmanlı Devleti'nde Medreselerde Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2003), 1: 14.
- Taşkın, Ünal. "Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/3 (2008): 353-354.
- Taşköprizâde, *Hadâiku's-şekâik (Şekâik-ı Nu'maniye Tercümesi)*. Çev. Mecdi Mehmed Edirneli. Y.y.: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1269.



- Terziođlu, Derin. "Sunna - Minded Sufi Preachers in Service of the Ottoman State: The Nasihatnâme of Hasan addressed To Murad IV." *Archivum Ottomanicum*. ed. György Hazai. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2010: 241-263.
- Unan, Fahri. "Sahn-ı semân." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35: 532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2008,
- Unat, F. Reşit. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Çandarlı Vezir Ailesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Ünal, Mehmet Ali - Cengiz, Osman. "Osmanlı Selefliđi İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik." *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. 461-501. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Ünal, Mehmet Ali. "Kâtip Çelebi ve Kadızâdeliler Zihniyeti." *Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu*. Ed. Turan Gökçe vd. 51-74, İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Ürkmez, Ahmet. "Kadızâdeliler-Sivâsiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi ve İdrâku'l-Hakika Örneği." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- Ürkmez, Ahmet. *Fikri İhtilâflar ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Yakupoğlu, Kenan. "Osmanlı Medrese Sistemi ve Felsefesi." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997.
- Yardım, Ali. "Dârülhadis." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8: 529- 532. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yardım, Ali. "Osmanlı Devrinde Dârü'l-hadisler." *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Yardım, Ali. *Hadis I*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1997.
- Yıldırım, Selahattin. *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârülhadisi*. İstanbul: Dârülhadis, 2001.
- Yılmaz, Yasin. *Kanûni Vakfıyesi Süleymaniye Külliyesi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- Yücel, Ekrem. "Osmanlı Devri Dârü'l-Hadisleri ve Hadis Eğitimi." Doktora Tezi Ankara Üniversitesi, 2012.
- Yücel, Ekrem. "Dârü'l-hadislerin Müfredatı ve Eğitimi." *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârü'l-Hadisler Sempozyumu*. 273-292. Samsun, 2011.
- Zengin, Salih Zeki. "Osmanlı Medreselerinde Gerileme Sebep ve Sonuçları Üzerine bir Değerlendirme." *Vakıflar Dergisi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1997.



# Osmanlı İmparatorluğunda Ordu, İhtilal ve Din

**Öz:** Bu araştırma, Türk tarihinde ordu, ihtilal ve din etkileşimini din sosyolojisi ve yapı-kültür ilişkisi bağlamında konu edinmektedir. Askeri ihtilallerin yapısal ve kültürel sürekliliği problemi analiz edilmektedir. Araştırma, askeri darbeleri güdüleyen dini, toplumsal ve kültürel yapıların değişimini veya süreklilik kazanan kalıpları anlamayı ve açıklamayı amaç edinmektedir. Bu amaç doğrultusunda araştırma, Osmanlı toplumunda gerçekleşen askeri darbelerin nispeten standartlaşmış, süreklilik kazanmış kültürel yapılaşmaları, değişimleri ve farklılaşmaları betimlemeye ve zaman zaman da bunların nedenlerini açıklama denemesi olarak nitelenebilir. Araştırma, Türkiye'deki ordu, ihtilal ve din ilişkilerinde bir takım yapısal süreklilikler, değişim ve dönüşümler olduğu temel varsayımından hareket etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Yapı, Kültür, İhtilal, Süreklilik, Değişme.

Hakki  
KARASAHİN 

## Army, Revolution and Religion in the Ottoman Empire

**Abstract:** This research focuses on the interaction of army, revolution and religion in Ottoman history in the context of sociology of religion and the relationship between structure and culture. The structural and cultural continuity problem of military revolutions are analyzed. The research aims to understand and explain the change or continuance of the religious, social and cultural structures which motivated military coups. For this purpose, the research can be described as an attempt to describe the relatively standardized, sustained cultural structures, changes and differentiations of the military coups in Ottoman society, and as an effort to explain the reasons of these coups from time to time to explain their reasons. The research is based on the basic assumption that there are some structural continuities, changes and transformations in the military, revolution and religious relations in the Ottoman Empire.

**Keywords:** Sociology of Religion, Structure, Culture, Revolution, Continuity, Change.

\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı. E-Posta: hakki.karasahin@ikcu.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6521-4726>.

## Problem

Sosyoloji, toplumun yapısı ve kültürü arasında sistematik bir ayrıma gitmiş, daha çok yapıya önem vermiş, kültürü ihmal etmiştir. Ancak toplumsal gerçeğin tam ve detaylı bir biçimde kavranmasında ortaya çıkan güçlükler zamanla yapı ve kültür incelemelerini öne çıkarmıştır. Bu çerçevede toplum kadar kültür de sosyolojinin en çok kullandığı kavramlardan biri haline gelmiştir. 1980'lerden itibaren sosyal gerçeğin değerlendirilmesinde kültürün özgün rolü kanıtlanmaya çalışılmıştır.<sup>1</sup> Kültür dikkate alınmadan yapının tek başına incelenmesinin yetersiz kalacağı düşüncesi, sosyologlar arasında daha fazla ilgi çekmeye başlamıştır. Toplumsal alt ve üst tabaka, alt ve üst sınıf gibi farklı yapılara ait fikirler veya zihniyetler arasında müşterek temas noktaları temin eden kültür, toplumsal bütünleşmeyi ve birliği sağlar. Bir gruba ait olarak bilinen bir düşünce, inanç veya uygulama esasen daha başka grup, tabaka veya sınıfları içine alacak şekilde kapsayıcı olabilir. Kültür, çeşitli tabaka, sınıf ve zümrelere dağılan yapısal farklılıklara müşterek bir zihniyet ve çerçeve sunarak bütün toplumsal hayatı kuşatıp içine alır.<sup>2</sup> Mukherjee'nin dediği gibi, hafızamız ve dünya görüşlerimizin temelinde kültür yatar. Bu anlamda kültür, tarihtir ve kendi başına değişmez. Çözümlemelere kültür değişkeni katıldığında, kültürü günümüze taşımış ve günümüz toplumunu anlamak için sosyoloji yapmış oluruz.<sup>3</sup>

Türkiye'de ordu-ihtilal ilişkileri konusunda yapılan sosyolojik çalışmaların da çoğunlukla sosyolojinin yapıyı önceleyen bakış açısından kendini kurtaramadığı, kültürü ihmal ettiği dikkati çekmektedir. Hatta bu çalışmalar, ağırlıklı olarak, asker-sivil ilişkisi sorunsalı ile sınırlı kalmakta; ordu-ihtilal ilişkileri araştırılırken toplumsal yapı-kültür-din ilişkileri sorunsallaştırılmamaktadır.

Yapı ve kültür ilişkileri bağlamından kopuk sosyolojik yaklaşım, askerî darbelerin temelinde yatan zihniyeti, dinî ve kültürel sürekliliği kavramada yetersiz kalabilir. İşte bu araştırma, Osmanlıdaki askerî ihtilal sorununu toplumsal yapı-kültür-din ilişkileri perspektifinden anlamayı denemesiyle söz konusu eksikliği gidermeye yönelik bir girişim olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle araştırma, Osmanlıda askerî darbe ve ihtilallerin yapı-kültür ilişkileri problemini çözümlemektedir.

- 1 Aytül Kasapoğlu, "Türkiye'de Yapı Kültür İlişkileri: Kimlik İncelemelerinde Battalgazi Örneği," *Doğu Ve Güneydoğu Anadolu'nun Toplumsal Tarihi Sempozyumu* Kitabı içinde. Bu bildiri Van'da Doğu Ve Güneydoğu Anadolu'nun Toplumsal Tarihi Sempozyumu'nda sunulmuştur.(Van, 1999), 1.
- 2 Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul: Der Yayınları, 1999), 36-37
- 3 Ramkrishna Mukherjee, "Social Reality And Culture," *Current Sociology* 46 (1998): 41-47.

Böylece araştırma, Osmanlı toplumunda gerçekleşen askeri darbelerin nispeten standartlaşmış kalıplaşmış, düzenli ve süreklilik kazanmış kültürel yapı elemanları ile yapısal ve kültürel değişimleri keşfetmeye çabalamaktadır.

## Osmanlı İmparatorluğunda Ordu, ihtilal ve Din

Ordu kavramına en eski Türk yazıtları olan Orhun yazıtlarında rastlanmaktadır. Bu yazıtlara göre o dönemde ordu hakanın daimî karargâhını ifade eden bir kavramdır. Aynı şekilde Kaşgarlı Mahmud'un meşhur eseri *Divan-ı Lûgat-it Türk'te* ordu, "hakanın oturduğu şehir" şeklinde tanımlanmaktadır. XV. Asırda tespit edildiği tahmin edilen Dede Korkut hikâyelerinde ordu aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>4</sup> Bununla birlikte eski Türklerde asker sınıfına veya savaş güçlerine "sü" veya "çeri" adı verilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte bütün asker topluluğuna ordu denilmeye başlanmıştır.<sup>5</sup>

İslam öncesi Türk devletlerinde hükümdarlara bağlı özel orduların olduğu bilinmektedir. Nitekim Hunların hükümdarı Mete'nin emrinde bir tümen (on bin) askerden oluşan bir ordusu vardır. Daha o dönemlerde ordu, on, yüz, bin kişilik kısımlara ayrılmış ve başlarına onbaşı, yüzbaşı, binbaşı unvanı/rütbesi ile birlik komutanları tayin edilmiştir. Daha milattan önce III. yüzyıl başlarında ortaya çıkan bu ordu teşkilatı sonraları bütün Türk ordularında kullanılmıştır.

Türk toplum yapısı bu tür bir askerî sisteme göre örgütlenmiş ve sosyal yapı aynı zamanda askerî düzen haline getirilmiştir. Aile, oba, boy gibi sosyal kurumlar, onluk, yüzlük, binlik, on binlik gibi geleneksel askerî sisteme göre örgütlenmiş ve bir tehdit veya saldırı karşısında toplumsal düzeni bozmadan bir ordu disiplini içerisinde harekete geçme gücü kazanmıştır. Aynı zamanda gündelik toplumsal yaşam da bir ordu disiplini ve düzeni içinde süreklilik kazanmıştır.<sup>6</sup> Selçuklu İmparatorluğunun yıkılmasından sora Anadolu'da kurulan Osmanlı Beyliği zaten askerî sisteme göre kurulmuş bir boy olduğundan, boy içerisindeki bütün farklılıklar ordu disiplini içerisinde eritilerek ordu gibi harekete geçebilecek yapısal ve kültürel bir zihniyet üretmiştir. Osmanlı Beyliğinin bütün toplumsal parçalarını birbirine bağlayan, tek bir toplumsal sistem içerisinde bütünleşmesini sağlayan

4 Abdülkadir İnan, "Eski Kaynaklarda Türk Ordusu," *Türk Kültürü* II, 22 (1964): 125.

5 Ahmet Temir, "Eski Türklerde Sosyal Teşkilat Ve Askerlikle İlgili Sözler," *Türk Kültürü* II, 22, (1964): 36

6 Bahattin Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1993), 62; Temir, "Eski Türklerde Sosyal Teşkilat Ve Askerlikle İlgili Sözler," 33.

ve aynı fütüvvet ideolojisi ekseninde eriten askerî sistemi ve disiplini destekleyen kültürel ve dinî yapı, İslam'ın gaza kültürüyle örülü değerler sistemi ile güçlendirilmiştir. Bu gaza ideolojisi ve fütüvvet ahlâkı hem bir zenginlik ve disiplin kaynağı haline gelmiş hem de manevi mertebe (şehitlik ve gazilik) edinme çabasına dönüşmüştür. Bu tür bir dinî ve kültürel yapı aynı zamanda savaştan kaçmayı hainlik, onursuzluk sayan bir değerler sistemi oluşturmuş ve beylikten imparatorluğa geçişte etkin bir rol oynamıştır.

İslam'ın gaza kültürü, eşitlik, adalet ve istişare gibi değerler sistemi toplumsal dayanışma, düşmana karşı birlikte harekete geçme, saldırılardan korunma, servet, mülk kazanma ve belki de en önemlisi İslam'ı yeni topraklara yayarak İlayı Kelimetullah'ı yani İslam kültürünü bütün toplumlara ulaştırma ülküsü, Beyliğin bütün mensuplarını sıkı bir askerî sistem içerisinde bütünleştirmiştir. İslam'ın ürettiği bu fütüvvet ahlakî zihniyeti Anadolu'dan din yolunda savaşmak ve yerleşecek yeni yurtlar açmak için akıp gelen gönüllüleri, alperenleri ve gazi akıncıları cezbetmiştir. Böylece İslam fütüvvet anlayışının beslediği ahlakî zihniyetin şekillendirdiği Osmanlı Beyliği, çevreyi yavaş yavaş hegemonya altına alarak diğer beylikleri de kendi otoritesi altına almaya başlamıştır.

Osmanlı Beyliğinin siyasal, ekonomik ve askerî olarak elde ettiği gücü koruma, yayma ve süreklilik kazandırma bakımından, cihat kültürünün güdülediği gönüllülerden oluşan ordunun yetmediğini gören Orhan Bey, ilk defa köylü ve çiftçilerden oluşan düzenli bir askerî sınıf kurmuştur. Bunlar barış zamanı kendilerine verilen çiftliklerde ziraatla uğraşmışlar, savaş zamanı orduya katılmışlardır. Osmanlıların Balkanlarda hızlı bir şekilde yayılması, karşı saldırılara yol açınca I. Murat, akıncılardan ve yayalardan oluşan kuvvetlerin yanında düzenli bir kuvvete ihtiyaç duymuş ve yeniçeri ocağını kurmuştur. Bu birlik, Selçuklular tarafından da kullanılan devşirme sistemine göre oluşturulmuştur. Yeniçeri ocağının kurulmasında Selçukluların yabancı devşirmelerden oluşturulmuş hassa ordusu geleneği model alınmıştır. Yeniçeri ocağı, zamanla ordu içinde gittikçe güçlenen rakipsiz bir güce ve nüfuzla ulaşmıştır. Fatih devrine gelindiğinde iyice güçlenen İmparatorluk ordusu, Kanuni zamanında dünyanın en kuvvetli ordusu haline gelmiştir.<sup>7</sup>

7 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İçtimaî ve İktisadî Tarihi*, I, (Ankara: Barış, 1999), 327-330; Halil İnalçık, "Osmanlı Devrinde Türk Ordusu," *Türk Kültürü* II, 22 (1964): 50-55; Akdağ, *Türkiye'nin İçtimaî ve İktisadî Tarihi*, I, 327-330; İnalçık, "Osmanlı Devrinde Türk Ordusu," *Türk Kültürü*, 50-55.

Osmanlı imparatorluğunun batılılaşma hareketinin başladığı döneme kadar inancı yaymaya amaçlayan fetih zihniyeti hakimiyetini sürdürmüştür. Weber'e göre toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde askerî örgütlenmenin rolü çok önemlidir. Ona göre, İslâm'ın kapitalizme elverişli bu dünyaya dönük çileci dinsel mesajının içeriği, savaşçı bir tabakanın gündelik ihtiyaçlarıyla uyumlu olan bir değerler dizisi haline getirilmiştir. Sonuçta İslâm'ın, kapitalizme elverişli kuruluşal ögesi cihatçı zümreler tarafından kapitalizme, gelişmeye, ilerlemeye motif olabilecek değerler dizisini sistemleştiren bir sosyal ve ekonomik dönüştürme dini olmaktan çok, cihatçı zümrenin kutsal toprak fethini destekleyen toplumsal değişime uyum sağlama dinine dönüştürülmüştür. İslâm'ın tektanrıci mesajının kapitalizme neden olabilecek ekonomik ahlakî zihniyetinin asli hüviyeti, kitlelerin duygusal ve sefahatle ilgili ihtiyaçlarını karşılamayı üstlenen tasavvuf tarafından bozulmuştur. Neticede savaşçı tabaka, İslâm'ı askerî bir ahlaka doğru sürüklerken, sufilere ise özellikle halk İslâm'ını mistik bir kaçış dinine yönlendirmişlerdir.<sup>8</sup>

İslâm'ın bu dünyadan kaçan, kurtuluşu öbür dünyaya dönük bir dinî çileciliği öğütleyen fetih zihniyetinin toplumsal değişime uyum sağlama sürecinde "askerî ikmal ve maliye" anahtar bir rol oynamıştır. Osmanlı askerî sistemi, tarımsal üretimle ilişkili olan tımarlı sipahilere ve kalıcı askerî bir temelde örgütlenmiş olan ve devşirme sistemine dayanıyordu. Bu askerî örgütlenme yöntemi detaylarına burada yer veremeyeceğimiz çeşitli yerel, bölgesel ve küresel değişimlerin tesiriyle git gide, siyasî ve malî sorunlara yol açtı. Askerlere ödenek teşkil eden fonların yetersiz kaldığı yerlerde yönetimin, toprak bağışlarına ve tımara yönelmesi ve gaza ve cihat anlayışının paraya ve kişisel sadakate indirgenmesi bu sorunların başlıcalarıdır.<sup>9</sup>

Batı ile Osmanlı arasındaki askerî dengenin Osmanlı aleyhine değişmesi ve Osmanlıların yetişen askerî sınıfların finansmanını sağlayamaması neticesinde paralı askerlerin siyasî bağılılıklarının zayıflaması XVI. ve XVII. yüzyıllara tekabül etmiştir. İslahat çabalarının askerî alandaki reformları öncelemesi bu yüzden pek şaşırtıcı değildir.

8 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, I-II, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 758-761; Sabri F. Ülgener, *İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı* (İstanbul: Der Yayınları, 1981): 52-54; Bryan Turner, *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, (Konya: Vadi Yayınları, 1997), 293; Emel Öztürk Karagöz, *Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu* (İstanbul: Derin Yayınları, 2003), 234-235.

9 Turner, *Max Weber ve İslam*, 215-217.

Mali kaynak temini için iltizam sisteminin uygulamaya konulması, askeri teknoloji alanında geri kalmışlık gibi sorunlara Batı'nın sömürgecilik ve coğrafi keşifler ile kazandığı sosyal ve ekonomik avantajlar da eklenince Osmanlı'nın geleneksel sistemi sarsılmıştır. Batı'nın daha gelişmiş silahlar ve teçhizatla gittikçe güçlenen askerî üstünlüğü karşısında hafif ateşli silahlarla donatılan Osmanlı ordusu rekabet gücünü yitirmeye başlamıştır. Özellikle coğrafi keşifler ile dünya ticaretinin kontrolünü kaybeden Osmanlı bu yolla kazandığı önemli bir gelirden yoksun kalmış; Amerikan altın ve gümüşünün Batı'ya akmasıyla birlikte, toprak kaybı, para basma ve ekonomik spekülasyonlar ve suistimaller Osmanlı'nın tedavüldeki parasının değerinin düşmesine ve devalüasyona neden olmuştur. Daha önce böyle bir ekonomik krizle karşılaşmayan Osmanlı Devleti, Yeniçerilerin maaşlarını ödeme ve maaş artışları yapabilme kapasitesini kaybetmiştir. Bu nedenle Osmanlı toplumunda rüşvet yayılmış, mültezimler güçlenmiş, köylüler tamahkâr mültezimlerin insafına kalmıştır. Osmanlı'nın siyasal, ekonomik ve askerî başarısızlığı, toplumsal düzen, istikrar ve dengeyi sağlayan adalet mekanizmasının da bozulmasıyla sonuçlanmıştır. Saltanatın otoritesinin, ekonominin, adaletin zayıflamasıyla tımar, rüşvet, siyasal nüfuz ve ulufe yaygınlık kazanmış; askerî verimsizlik, bürokrasi ve toplumsal sistemde bozulma artmış ve bu süreç merkezî kurumların isyankâr yeniçerilerin kontrolü altına girmesiyle sonuçlanmıştır.

Bununla birlikte yeniçerilerin baskısından ve isyanlarından korunmak için Osmanlı saltanatının kendisine bağlı ve itaatkar ordu kurma girişimleri bizatihi orduyu çökerten ve bozan yenilik ve inkılap hareketlerine dönüşmüştür. Nitekim III. Murat (1574-95) yeniçeri ocağını ortadan kaldırmak amacıyla eğitilmemiş acemilerden oluşan yeni bir askerî birlik kurmuş ve bu yenilik yalnızca orduyu zayıflatmakla kalmamış askerî sınıfın sayısını da ikiye katlamıştır. Bu girişim askerî harcamaları artırmış, artan askerî maliyetleri karşılamak için hazine, tedavüldeki paranın değerini düşürerek devalüasyona gitmiştir. Bu durum askerî sınıfın ayaklanmasına neden olmuştur.<sup>10</sup> III. Murat döneminde kapıkulu askerleri ve yeniçeriler, maaşlarının ayarı düşük paradan ödenmesini bahane ederek isyan etmişler ve defterdarın öldürülmesini istemişlerdir. İstekleri kabul edilen yeniçerilerin isyanı sona ermiştir (1592).

1622'de Padişah Osman'ın öldürülmesiyle yeniçeriler, saltanat üzerinde etkin bir otorite kurmaya başlamışlardır. Osmanlı'da Sultan'a ve merkezî otoriteye daha

10 Mustafa Akdağ, "Yeniçeri Ocağı Nizamının Bozulması," *A.Ü. DTCFD* 5 (1947), 297-298; Turner, *Max Weber ve İslam*, 225-226.



güçlü itaat ve bağlılık gösteren ordu, çözümlenin başladığı bu yıllardan itibaren sivil ve merkezi otorite üzerine egemenlik kurmuş, gittikçe bu konumunu güçlendirmiştir. Çözüm evresi öncesi fetih kültürünün şekillendirdiği askerlik mesleği ile ilgili iş ahlakı değişerek, askerî kültür dünyevileşmeye başlamıştır. Artık askerler, cihad etme, devleti, sultanı ve toprakları koruma ve savunma görevi yanında siyaset, ekonomi, ticaret, maaş artışı ve ulufeler gibi dünyevi çıkar ve kârlarla daha fazla ilgilenmeye başlamışlardır. Özellikle Osmanlının son döneminde ordu savunma ve koruma görevi yerine daha çok siyasetle uğraşmıştır.<sup>11</sup> Bu değişim, askerî verimsizliğe ve maliyetlerin artmasına neden olmuştur.

Askerî maliyetleri sürekli düşürme arayışı içerisinde olan Osmanlı Devletinin bu soruna çare olarak geliştirdiği bir başka yenilik de devşirme sistemine bağlı asker toplama geleneğini kaldırmak olmuştur.<sup>12</sup> Böylece Osmanlı ordusu artık kışlalarda yaşamayan Müslümanlardan toplanan bir ordu haline gelmiştir. Aynı zamanda XVI. ve XVII. yüzyıllardan itibaren paranın değer kaybetmesi nedeniyle aldıkları maaşın alım gücü düşen askerlerin, öncelikle askerî iş disiplini ve meslek ahlakı bozulmuştur. Daha sonra buldukları statü ve nüfuzu kullanarak tüccarlığa, esnaflığa, zanaatkarlığa ve sanata yönelmişler aldıkları ulufeleri ve karları faizcilik yoluyla daha da artırma arayışı içine girmişlerdir.<sup>13</sup> Ticaret ve iş hayatına sonradan katılan ordu mensupları, esnaf ve zanaatkarların iş yerlerine ortak olmuşlar, loncalara katılmışlardır. Esnaf ve eşrafla kurdukları ticarî ortaklıklar ve yakın ekonomik ilişkiler yoluyla toplumsal tabanlarını genişletmişlerdir. Yeniçerilerin, şehir alt ve orta sınıfları ve eşrafla kurdukları yakın ticarî ve toplumsal ilişkileri onları bir bakıma, ekonomik kriz altında ezilen sınıfların devlete karşı sözcüsü ve temsilcisi konumuna taşımıştır.<sup>14</sup>

Yeniçerinin üretim ve ticaret hayatında kazandıkları bu imtiyazlar aynı zamanda askerî zorbalığı çarşı-pazara getirmiştir.<sup>15</sup> Askerî sınıfın, iş ve meslekî tabakalaşmaya organik olarak uyum sağlayamaması ve üretici kesimlerin sayısının had-

11 Ahmad, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007), 50-51.

12 Turner, *Max Weber ve İslam*, 226.

13 Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İktisadi Tarihi*, I, 659; Mehmet Doğan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Esnaf Yeniçeriler," *Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2014): 137-152.

14 Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996), 162-163; Ahmet Elibol, "Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü," *Gazi Akademik Bakış Dergisi* 3, 5 (2009): 32.

15 Kemal Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*, çev. Akile Zorlu Durukan, (Ankara: İmge Kitabevi, 2008), 61.

dinden fazla artması, ekonomik yapının, üretim ilişkilerinin ve meslekî yapının dengesini bozmuştur. Dolayısıyla ham madde, üretim ve tüketim aynı kalmasına veya daha da daralmasına rağmen tüccar, esnaf ve zanaatkar kadrolarının alabil-diğince artması, bunlar arasında ekonomik çıkar çatışmasına çarşı-pazarda dü-zen ve dirliğin bozulmasına yol açmıştır.<sup>16</sup> Buna karşılık Yeniçerilerin ekonomik taleplerinin karşılanamayacağını ve ihtilalci ruhlarının tatmin olmayacağını gö-ren Osmanlı idaresi, onlara yeni çıkarlar temin etmiş ve kendilerine sağladıkları ekonomik, toplumsal rantlara göz yummuştur. Hatta devlet yeniçerileri mali dar boğazdan kurtarmak üzere ek gelir kapısı yaratmaya başlamış, onlara askerlik haricinde ek işler ve görevler vermiştir.<sup>17</sup> Böylece yeniçerilere, ticaret ve üretim sektörlerinin önemli aktörleri olma yolu ve esnafla içli-dışlı bol kazançlı işler çevir rebilecekleri yeni iş alanları açılmıştır.<sup>18</sup>

Osmanlı hazinesinin aldığı finansal tedbirlerden bir diğeri de, tımarlı sipahilere dayanan eski toprak sisteminin özelleştirilmesi olmuştur. Böylelikle eski ataerkil sipahi kurumunun yerini, toprağın ticarileşmesi almıştır. Yeni sistemle birlikte tı-marların kalıcı özel mülklere dönüşmesi, askerî hizmetlerin aksamasına ve tımar-lara bağlı olarak geçimlerini sağlayan köylülerin fakirleşmesine neden olmuş-tur. Bütün bu askerî alanda gerçekleştirilen değişim ve dönüşüm hareketleri ile ekonomik, siyasal ve kültürel bozulma sonucunda ordu artık, hem imparatorluk sınırları içindeki milliyetçi ayaklanmalara karşı koyma hem de dış saldırılara kar-şı Osmanlı ülkesini savunabilme gücünü kaybetmiştir. Hal böyleyken ordu, sivil ulemayla ittifak kurarak Osmanlı Devletinin bütün reform çabalarına "din elden gidiyor" sloganıyla karşı çıkmıştır.<sup>19</sup>

Batılılaşma hareketleri, ekonomik krizler, siyasal başarısızlıklar, askerî gerilemeler ve toplumsal karışıklıklar orta sınıfları da etkilemiştir. Özellikle ticaret ve sanayi-nin Hristiyan ve Yahudi gay-i müslim tebaya terkedilmesi, Müslüman köylü ve orta sınıfların memurluk, çiftçilik, askerlik, el işçiliğine dayalı esnaflık ve zanaat-karlık gibi mesleklere yöneltilmesi, Osmanlı toplumunda Müslüman kitlelerin gittikçe fakirleşmesine, sosyal ve ekonomik krizlerin olumsuz etkisini daha fazla hissetmelerine neden olmuştur. Osmanlı toplumsal yapısında orta sınıfların, as-kerî ve reaya sınıfları arasında aracı bir rolü olmaması veya bu sınıflardan farklı bir toplumsal konumlarının bulunmaması onları, siyasal, ekonomik ve toplumsal

16 Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 153-154.

17 Miyase Koyuncu Kaya, "Esnaf Loncalarında Yeniçeriler," *History Studies* 5, 4 (2013): 193.

18 Halil İnalçık, *Turkey and Europe in History* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2006), 67.

19 Turner, *Max Weber ve İslam*, 226-228.

kriz ve karışıkların olumsuz etkilerine maruz bırakmıştır. Çünkü Osmanlı idaresi altındaki toplumsal yapı, başlıca iki sınıftan oluşmuştur: "Askeriyye (ordu, sivil hizmet, ulema)" ve "reaya (müslüman ve gayri müslim)". Askeriye ve reaya arasında aracı kurumlar yoktur. Osmanlı toplumu sivil toplumu olmayan bir toplumdur.<sup>20</sup>

Osmanlı İmparatorluğu Batı kültürü ile her zaman etkileşim içerisinde olmuştur. Osmanlılar, kuruluş, gelişme ve yükselme evrelerinde inşa ettikleri Türk İslam medeniyetinin Batı'dan üstün olduğuna inandıklarından, Batı'nın bazı kültür ve medeniyet unsurlarının bir model olarak alınmasını kendi toplumsal yapılarına bir tehdit olarak algılamamışlardır. İmparatorluğun Batı karşısında askerî, ekonomik ve siyasal olarak geri çekilmeye başlamasıyla, Batının askerî ve ekonomik üstünlüğünün farkına varılmıştır. Geri kalmışlık sorunu, Osmanlı aydınınının temel sorunu haline gelmiştir. Bu soruna üretilen çözüm modelini, kamu bürokrasisi, askerlik ve hukuk alanlarında Batılılaşma çabaları şeklinde özetlemek mümkündür. Bu çabalar arasında askerî alanda yapılan ıslahatlar hep ön planda olmuş ve yeni ordu kurma denemelerinden Yeniçeri ocağının lağvına kadar sürüp gitmiştir. Böylece, XVIII. yüzyıldan itibaren Batı'nın askerî kurumlarının, silah gücünün, siyasal ve hukukî sisteminin imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorunu olmuştur.

III. Selim, Yeniçeriler içindeki sipahileri, atlı birlikleri, topçuları daha donanımlı ve yeterli kılmak üzere bir askerî reform programı başlatmıştır. Buna göre askerî işler ile subayların yaptığı idarî görevler birbirinden ayrılmış, daha önce savaşlarda görevlerini ihmal etmiş askerlerin büyük çoğunluğu ordudan atılmış, geri kalan askerlere de maaşlarını düzenli ödeme karşılığında sıkı bir askerî disiplin ve düzene zorlanmıştır. Fakat padişahın bu reform girişimi Yeniçeri Ocağının muhalefeti ile neredeyse tamamen boşa çıkarılmıştır. Bunu fark eden III. Selim, daha köklü bir reform arayışına yönelerek, Yeniçeri Ocağı dışında Nizam-ı Cedid adında 1807 yılında 30 bin askerden oluşan yeni bir ordu kurmuştur. Bu köklü askerî değişim sonucu artan askerî harcamalar, zaten bozuk olan Osmanlı maliyesinin bütçe dengesizliğini daha da kötüleştirmiştir. Bunun üzerine Osmanlı ekonomik krizden çıkış yolu olarak vergileri artırma ve paranın değerini düşürme tedbirlerine başvurmuştur. III. Selim, 1806 yılında Edirne'de Nizam-ı Cedid kolordusu kurması üzerine Balkanlardaki ayanların, bu kolordu İstanbul'a geri çekilmezse Edirne'ye saldıracakları tehdidine boyun eğmek zorunda kalmıştır. Bu olayın hemen ardından 1807 yılında ihtilal girişiminde bulunan yeniçerilerin, Nizam-ı Cedid ordusu-

20 Turner, *Max Weber ve İslam*, 229.

nun kaldırılması ve ıslahatçıların azledilmesi taleplerini kabul etmiştir. Bu ihtilal hareketi, aynı gün Şeyhülislam'ın da reformların Şeriatı aykırı olduğu yönündeki fetvasıyla birlikte III. Selim'in tahttaki konumunu kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>21</sup>

III. Selim'den sonra tahta çıkan II. Mahmut Asakir-i Mansureyi Muhammediyye adında yeni bir ordu kurmuştur. Bu ordu reformuna karşı yeniçeriler konularının zayıfladığına inanarak isyan etmişlerdir. II. Mahmut, askerî yeniliklere karşı sürekli isyan ve ihtilal hareketine yönelen yeniçerileri topa tutmuş ve onları ortadan kaldırmıştır (Vaka-i Hayriye). Bu olayla birlikte geleneksel ordu düzeni terk edilmiştir. Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla dinî inançlardan daha çok, toplumsal statü ve itibarlarının sarsılması korkusu nedeniyle Osmanlı ihtilal ve isyan hareketlerine güçlü tepki gösteren yeniçeri-ulema koalisyonun da sonu hazırlanmıştır.<sup>22</sup> Yeni çeri desteğinden yoksun kalan ulema güç ve statü kaybına uğramıştır.<sup>23</sup>

Modernleşme deneyiminde Batı kültürünün bireysel refah ve konforu ile ilgili unsurları Osmanlı üst zümrelerine sızmıştır. Bu kesimlerin alafranga yaşayış tarzını onlara verilen bir ayrıcalık gören ve geleneksel kültürün yozlaştırılmaya veya bozulmaya çalışıldığını düşünen İstanbul'un alt ve orta sınıfları, yeniçerilerle ve sadrazamın düşmanlarıyla birleşerek ayaklanmışlardır (Patrona Halil isyanı). Batılılaşmayı toplumun dinine, sosyal, ekonomik ve kültürel yapısına tehdit olarak algılayan alt, orta toplumsal kesimlerin gösterdiği bu reaksiyon, Cumhuriyet devrine kadar sürecek olan Batılılaşma girişimlerine karşı meydan okuyan bir etki-tepki hareketinin, askerî ve sivil toplumsal kesimlerin müttefikliğinde kurulan mekanizmanın ilk örneğini teşkil eder. Bu mekanizmanın işlediği diğer örnekler, Kabakçı İsyanı (1807), kısmen bir Nakşibendî şeyhinin teşvikiyle şekillenen Kuleli vakası (1859) ve 31 Mart hareketidir.<sup>24</sup>

Batı'nın sadece askerî örgütlenme ve teknolojisindeki gelişmişliği nedeniyle Osmanlı karşısında üstünlük kazanmadığı III. Selim zamanından itibaren fark edil-

21 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 40-43.

22 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 80-81; Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası "MSP Örnek Olayı"* (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985), 62-63.

23 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 63-64; Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası "MSP Örnek Olayı"*, 58.

24 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 9-12; William Hale, *Türkiye'de Ordu ve Siyaset*, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Hil Yayınları, 1996), 33; Begüm Burak, "Osmanlıdan Günümüze Ordu Siyaset İlişkileri," *History Studies* 3/1 (2011): 47-48.

miştir. Batının üstünlüğünde, ekonomik, mali, siyasi, hukukî, dinî ve toplumsal faktörlerin rol oynadığı inancı yaygınlaşmıştır. Böylelikle Osmanlı neden geri kaldı sorusuna cevap olarak askerî bozulmaya ilave olarak, geleneksel İslam inançlarının, değerlerinin ve bu dünyaya karşı olumsuz tavır takınan tasavvuf kültürünün sızdığı sosyal, kültürel ve ekonomik yapının gelişmeye engel olduğu varsayımı verilmiştir. “Gerçek İslam” bizi geri bırakmaz ancak İslam içerisine sızmış eski kültürlerimizden getirdiğimiz inançlar, gelenekler ve tasavvuf kültürü bizi geri bıraktı, eğer bunları rafine edersek Osmanlı kurtulur” değerlendirmesi yaygın bir kabul görmüştür. Bu kabulün hem Avrupaî yaşam tarzının eleştirilmesinde hem de toplumsal reaksiyonların gelişmesinde önemli bir payı olduğu görülmektedir.<sup>25</sup>

Tarikatların ve geleneksel dinî inançların motive ettiği toplumsal kesimlerin Türk tarihindeki ihtilaller ve isyanlar üzerinde önemli rol oynadığı görülmektedir. Nitekim Osmanlı’da merkeze karşı çıkan isyanlarda geniş halk kitlelerinin temsil ettiği geleneksel İslam’ın, sivil bürokrasiye ve elit tabakalara karşı savunulması ve korunması amaçlanmıştır. Geleneksel İslam kültürünün seçkinlere karşı savunulması ve korunması güdüsünün modern zamanlara kadar ulaşmasını sağlayan bir süreklilik söz konusudur. Bu nedenle Batılılaşma taraftarı üst sınıflara ve üst düzey idarecilere karşı sivil ve askerî müttefiklik ilişkisini kuran bağ geleneksel İslam inançlarıdır. Bu inançlar da alt ve orta sınıflardan oluşan halk tarafından savunulduğundan seçkinlere karşı gerçekleştirilen darbe hareketlerine halk desteğinin alınması kolay olmuştur. Bu özellikleri Patrona Halil İsyanında (1730) ve III. Selim’in reformlarına karşı başlayan Kabakçı İsyanında (1807) görmek mümkündür. Patrona isyanının bir diğer nedeni de, Osmanlı imparatorluğundaki ekonomik bozulmadır. Fakat iktisadî bozulma, toplumun zihniyet dünyasını motive eden geleneksel İslamî değerler sayesinde etkin bir faktör haline gelmiştir. Bunun göstergesi, Patrona isyanında Batı değerlerinin Osmanlı toplum bünyesine ithal edilmesine ve Avrupaî hayat tarzına karşı gösterilen tepkidir. İslam inançlarının bozulmaya, değiştirilmeye ve yok edilmeye çalışıldığı, dinin elden gideceği gibi inançlar, Batılılaşmaya karşı sivil ve askerî darbe girişimlerine söylemsel zemin teşkil etmiştir.<sup>26</sup> Örneğin, Batılılaşmaya karşı olan bir yazarın, “...ehl-i ırz diyecek her mahallede beş hatun kalmadı... halkın nizamında olan ezvacını ve libasını baştan çıkardı...” şeklindeki ifadesi, geleneksel inanç ve değerlerin, toplumun normatif düzeninin bozulduğuna, ahlakî çöküntü yaşandığına dair alt, orta ve

25 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 13.

26 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 54.

askerî sınıf arasında yaygın olan bir kanaatin yansımasıdır. Patrona Halil isyanının ideolojisi, ekonomik ve siyasî faktörlerin yanı sıra daha çok ahlâkî ve dinî kavramlar üzerine şekillenmiştir. Bu açıdan, ahlâkî ve dinî yapıdaki çözülme, Batılılaşma girişimlerine ve uygulamalarına bağlayan ideolojik eğilim halk arasında yaygın kabul görmüştür. Osmanlı imparatorluğunda XIX. ve XX. yüzyılın başlarındaki Batılılaşma çabalarına karşı ihtilal ve isyan hareketlerinin hepsinde bu ideolojiyi görmek mümkündür.<sup>27</sup>

Nitekim 31 Mart olayı, II. Abdülhamid'in ve İttihat ve Terakki'nin Batılılaşma hareketlerine karşı siyasal İslamcı tepki hareketi olarak, bir tarikat şeyhi olan Derviş Vahdeti liderliğinde, tarikat, ulema, öğrenci, basın, siyasetçi ve asker işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Osmanlıda bozulduğuna inandıkları dinî düzeni, yeniden kurmayı amaçlamıştır. Bu amaçla camilerden “din elden gidiyor” şeklindeki vazalarıyla halkı kıskırtmaya çalışmışlardır.<sup>28</sup> Önceleri Vahdeti'nin kurduğu Volkan gazetesi ve İttihat-ı Muhamedî Fırkası çevresinde Batıcılık karşıtı olarak örgütlenen 31 Martçılar, İttihat Terakki'yi diktatörlük kurmakla, Meşrutiyet rejimini dinî şeri anayasal düzeni çiğnemekle, toplumu açlık, sefalet ve yoksulluk içinde bırakmakla, toplumsal ahlâkî yozlaştırmakla, Batının ahlâkî değerler sistemini alarak ülkeyi batırmakla, Meşrutiyet idarecilerini zulüm yapmakla ve “Şeytanlar devri” kurmakla, kamuda rüşvete, hırsızlığa göz yummakla, maaşların düşüklüğüyle ve alaylı subayları kayırmakla suçlamışlardır. Meşrutiyet rejiminin “Şeriatın muhafızı” olması gerektiğini, Hıristiyan yaşam tarzını ve kültürünü benimsemiş ileri gelen ittihatçıların bu görevi yapabilmemesinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Parlamento ve kanunların kaynağının Batı değil, şeriat olması gerektiğini savunmuşlardır. Şeriata uygun olmayan kanunların kanun sayılamayacağı tezini kabul etmişlerdir. 31 Martçılara göre her türlü ıslahat İslam'a dayanmalıdır.<sup>29</sup>

İttihatçıların ve Meşrutiyetin İslam dışı Batı değerlerini benimseyerek dinden uzaklaşması nedeniyle İstanbul'un üzerinde karabulutlar dolaştığı, Allah'ın İstanbul'u cezalandırdığı inancını toplum arasında yaymaya çalışmışlardır. Bu minvalde o dönemde İstanbul'da yangınların çoğalması, bu inancın kanıtı olarak sunulmuştur.<sup>30</sup>

31 Martçılar, dinî, ekonomik, ahlâkî krizlere, toplumsal karışıklıklara, Meşrutiyet idaresinin neden olduğu tezini benimsemişlerdir. Devletin Batılılaşma politikala-

27 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 68-69.

28 Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat Terakki* (Ankara: İmge Kitabevi, 1998), 129-130.

29 Tanık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Akımı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 107-109; Ahmet Turan Alkan, *II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001), 51.

30 Ecvet Güresin, *31 Mart İsyanı* (İstanbul: Habora Kitabevi, 1969), 19.

rı vasıtasıyla çökertildiği, Şeriat kanunlarının uygulanmadığı suçlamalarını, cami, gazete ve parti aracılığıyla toplumsal tabana yaymaya, meşrutiyet iktidarına karşı kamuoyu oluşturmaya kalkışmışlardır. Bununla birlikte iç toplumsal bunalım ve karışıklıklara, Batı'nın dış kuşatması ve saldırısı altında sıkışıp kalmış İttihat ve Terakki çareyi, alaylı subay ve askerleri tasfiye politikasını uygulayarak orduyu güçlendirmekte bulmuşlardır. Buna paralel olarak kamu bürokrasisinden de memur tasfiyesine başlamışlardır.<sup>31</sup>

Batılılaşma yönünde gerçekleştirilen bütün reformların “şeriata aykırı” olduğunu ileri süren 31 Martçılar, Batılı ve yeni olan her şeyi reddetmişlerdir. Toplumunu Hristiyanlara benzeterek veya Avrupalılaştırarak İslam'dan uzaklaştırmanın din dışı sembolleri olarak kabul edilen, “kravatlar koparılmış, açık giyindiği iddiasıyla kadınlar tehdit edilmiş, sokağa çıkmaları yasaklanmış, kadın dernekleri basılmıştır”. Bütün bunları “çok şükür şeriatı kurtardık!” şeklinde nitelemişlerdir.<sup>32</sup> Ordu içinde yaşanan “mektepli,” “alaylı” çatışmasının<sup>33</sup> yanı sıra, ordu iç hizmetinde geçerli olmak üzere çıkarılan “askere din gerekmez, askerlerin namaz kılmak bahanesiyle askerî eğitimi terk edemeyecekleri, hocalarla görüşmeyecekleri” şeklindeki günlük emirler, medrese öğrencileri ve ulemanın askere alınması ile ilgili yasa teklifi, İttihat ve Terakkinin dine karşı lakayt tutumu, ulema sınıfını, öğrencileri, alaylı askerleri ve toplumsal çevreyi kızdırmıştır.<sup>34</sup> Bunlar, alaylı askerler ve din uleması tarafından, “kafirler idaresinin ordudan namazı kaldıracığı ve artık erlerin namaz kılamayacakları” şeklinde propaganda malzemesi olarak kullanılmıştır.<sup>35</sup>

İttihat ve Terakki idarecilerinin masonluğu, Bulgaristan, Bosna Hersek ve Girit'in “Gavura satıldığı” dedikodularının yayılması da 31 Mart hareketine halk desteğini artırmıştır.<sup>36</sup> Bütün bu toplumsal, dinî ve siyasal koşulların motive ettiği Derviş Vahdeti önderliğindeki topluluk, 31 Mart 1909 günü “Şeriat isteriz” sloganı ile ayaklanmıştı. 31 Martçılar, “kabinenin toptan çekilmesi,” “dört, beş herif-i nâşerifin (Ahmet Rıza, Hüseyin Cahit, Talat Bey, Rahmi Bey, Bahaaddin Şakir Bey) sınır dışı edilmesi,” “ordudan atılan alaylı subayların geri alınması,” “ahkam-ı şer'iyyenin

- 31 Mustafa Baydar, *31 Mart Vak'ası* (İstanbul: Anıl Matbaası, 1955), 6-10; İsmail Hami Danişmend, *31 Mart Vak'ası* (İstanbul: İstanbul Kitapevi, 1961), 21-22.
- 32 Necdet Aysal, “Örgütlenmeden Eyleme Geçiş: 31 Mart Olayı,” *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 37-38, (Mayıs-Kasım 2006), 33.
- 33 Aysal, “Örgütlenmeden Eyleme Geçiş: 31 Mart Olayı,” 20.
- 34 Baydar, *31 Mart Vak'ası*, 6-10; Danişmend, *31 Mart Vak'ası*, 21-22.
- 35 Güresin, *31 Mart İsyanı*, 25.
- 36 Danişmend, *31 Mart Vak'ası*, 22.

uygulanması” ve “harekete katılanların affedilmesi”<sup>37</sup> şeklinde iktidara bir muhtıra vererek hem kendilerini güvenceye almak hem de devleti ve toplumu dinî normatif düzene göre dizayn etmek ve hedef alınan aktörleri iktidardan uzaklaştırmak istemişlerdir. 10 gün süren 31 Mart olayı, Hareket ordusunun İstanbul’a girişiyle bastırılabilmiştir.<sup>38</sup> Bu ihtilal hareketi, Abdülhamid’in Şeyhül İslam’ın fetvasıyla Meclis-i Mebusan tarafından tahttan indirilmesine sebep olmuştur.<sup>39</sup> Aynı zamanda İslamcı ideoloji, tarikatlar ve din uleması güç ve itibar kaybetmiş; bundan sonra hem orduda hem de devlet bürokrasisinde seküler laik bir eğilim güçlenmeye başlamıştır. Yine bu hareket din uleması, ordu ittifak kültürünün de değişmesine neden olmuştur. Bu kültür, pozitivist, laik ve Batılılaşma taraftarı ulemanın ve askerlerin temsil ettiği bir forma dönüşmüştür.

Osmanlılar, İslamî inanç ve değerlerin oldukça etkin olduğu sosyal, kültürel, ekonomik, siyasal, hukukî yapı ve İslam dinini yayma ve onun temsilcisi oldukları inancına dayanan askerî kahramanlık ve gaza kültürü üzerine kurulmuş, son derece düzenli ve istikrarlı bir toplum inşa etmeyi başarmışlardır. Osmanlı toplumunun İslam kültürüne dayanan toplumsal yapı ve örgütlenmesinin Batılılaşma hareketleriyle değişmesi, alt ve orta sınıflar ile ulema ve askerî sınıflardan gelen kuvvetli protestolarla karşılaşmıştır. Osmanlı’nın Batılılaşma serüveninde Batı tipi her türlü değişim ve yenilik hareketi dinî toplumsal ve kültürel sistemi bozan, yıkan ve çözen yabancı bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Osmanlı toplumsal yapısını güçlü kılan, düzen ve istikrar içinde dengede tutan İslamî temellere dayanan devlet, aile ve toplumsal sistemin, İslamî kültür ve değerlerden uzaklaştığı için bozulduğunu, bunun Batı karşısında geri kalmamıza yol açtığını savunan ideolojik zihniyet hem ulema hem askerler hem de halk arasında oldukça itibar görmüştür. Osmanlı idareci ve elitleri ise geleneksel inanç ve uygulamaları Osmanlı’nın Batı karşısında yenilgisinin tek suçlusu ilan etmişlerdir. Bu nedenle başta din olmak üzere geleneksel düzende gerçekleştirilecek yenilik hareketleriyle Osmanlı devlet sistemini, askerî sınıfı, toplumsal yapıyı Batılı değerler temelinde düzenlemeye dönük sosyal mühendislik uygulamalarına girişilmiştir. Bütün bu sosyal mühendislik çabaları nispeten istikrarlı Osmanlı toplumsal yapısını düzeltmek bir yana daha da istikrarsızlaştırmıştır. Aslında paradoksal olarak

37 Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, 117.

38 Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, çev. Fatmagül Berktaş, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985), 21- 22; Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, 59.

39 Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, 124-126.



Batılılaşma taraftarı Osmanlı elitleri ve idarecileri Osmanlı toplumunu içinde bulunduğu durumdan kurtarmaya çalışırken onu daha fazla toplumsal, ekonomik, siyasal, dinî ve askerî krizlere ve karışıklara sürüklemiştir. Çünkü Osmanlı toplumunu kurtarmaya aday her türlü Batılılaşma girişimi, alt, orta, ulema ve askerî sınıfların tepkisiyle karşılanmış ya askerî darbeler ve isyanlar ya da sosyal karışıklarla sonuçlanmış ve bu girişimlerin çoğu sekteye/akamete uğratılmıştır. Bütün bunlar Osmanlının kurulusal ögesi olan devletle toplumsal iş birliği, dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayan toplumsal sözleşmenin bozulmasıyla sonuçlanmıştır. Artık devlet de halka yabancı ve onun dinini, dirliğini, düzenini bozan idareci ve onları destekleyen üst sınıfların ele geçirdiği kültüre yabancı bir yapı olarak görülmüştür. Böylece devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılan her türlü Batılılaşma hareketi geniş halk kitlelerinin tepkisini çekmiş ve devlete isyan ve darbeler, dinî olarak meşrulaştırılmıştır.

Osmanlı'da isyanlarının değişmez bir örüntüsü vardır. Darbe ve isyan girişimlerinin ilk evresinde sultan ve bürokrasinin geleneksel İslamî değerlere aykırı düşünce ve eylemlerinin kulaktan kulağa fısıldandığı dedikodu kültürü işlemeye başlamıştır. İkinci evrede, söz konusu dedikodu kültürüne dayanan kampanya, camilerde verilen vaazlarda dinî ve sosyal çöküntünün değişik boyutları işlemelemler, imalar veya bazen doğrudan hedef alma yoluyla köpürtülmüştür. Üçüncü evreyi, ulema ve alt, orta sınıflar arasında üst sınıf idarecilere karşı kurulan muhalefet ve protesto gruplarına askerî sınıfın katılımı teşkil etmiştir.<sup>40</sup> Bu noktada, askerî sınıf ile halk arasında kurulan zımnî ittifakın taraftarlarını çoğaltmanın alışagelmış bir yolu, çarşı pazarı kışkırtmaktır. Esnaf ve zanaatkâr tabakalarını kışkırtma yeniçeriler, ulema ya da her ikisi tarafından kolayca yapılabilmektedir. Çoğu zaman bu sınıflara öğrenciler de katılmıştır. Yeniçerilerin savaş zamanı dışındaki dönemlerde aynı zamanda ticaret ve esnaflık yapmaları bir parçası oldukları çarşı ahalisini işe karıştırmalarını sağlamanın yanında darbelerin daha kolay örgütlenmesini ve kitleleşmesini mümkün kılmıştır.

Toplumun farklı kesimlerinin reformlara karşı harekete geçmelerine neden olan, İslamî inanç ve değerlerden uzaklaşıldığına yönelik yaygın bir söylemdir. Diğer bir iddia ise geleneksel İslamî inanç ve değerlerden uzaklaşan devlette bu değerleri yeniden hakim kılarak, eski dönemlerde sosyal bütünleşmeyi sağlayan, düzen, denge ve istikrarı koruyan dinî değerleri geri çağırarak toplumsal sözleş-

40 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 114-115.

meyi yeniden kurmaktır.<sup>41</sup> Bu nedenle darbe hareketlerinin birinci hedefi, dini, devleti ve toplumu bozduklarına inanılan yönetici sınıfı devlet yönetiminden uzaklaştırmak, ikinci hedefi ise bozulan dinî toplumsal ve kültürel yapıyı eski istikrarlı ve düzenli dönemlerdeki haline döndürerek yeniden toplumsal bütünleşmeyi sağlamaktır. Nitekim zaman zaman bu hedefleri aşan darbe girişimlerinin neden olduğu toplumsal karışıklık ve kaos durumlarında ulemanın, esnaf ve zanaatkarların askerî sınıfla ittifaklarını bozarak toplumsal sistemi dengede tutmak amacıyla askerler ve sivil kesim içindeki taşkınlıklara müdahale ettiklerine ve onlara karşı harekete geçtiklerine şahit olunmuştur. Bu nedenle Osmanlıda darbelerin, biri askerî diğeri toplumsal iki boyutu vardır.<sup>42</sup>

Şu halde, Osmanlı darbe geleneğine son derece standartlaşmış ve yapılaşmış tek bir düzen hakimdir. Bu yapılaşmada, sivillerin din elden gidiyor şeklinde şikayet ettiği, din adamlarının onların bu şikayetlerini haklılaştırdığı ve dini hizmetler ve cemaatle temas yoluyla yaygınlaştırdığı ve askerlerin de rejimi devirmek için gerekli gücü temin ettiği bir sistem işlemektedir. Böylelikle tüccarlar, esnaf, zanaatkarlar, ulema ve askeriye'nin ittifakıyla isyanlar şekillenmiştir.<sup>43</sup> Osmanlı toplumsal düzeni ve geleneğin korunmasını savunan sosyal sınıflar arasındaki ittifaklar zamanla köklü bir şekilde değiştiği halde bunun yürütülmesinde askeriye'nin konumu aynı kalmıştır.<sup>44</sup>

## Sonuç

Yapı-kültür ilişkileri bağlamında Osmanlıda ordu-ihtilal ve din ilişkilerini ele alan bu araştırmada Türk toplum yapısının, askerî sisteme göre örgütlendiği ve askerî düzen içinde sistemleştiği, toplumsal düzeni bozmadan bir ordu disiplini içerisinde harekete geçme kabiliyeti kazandığı vurgulanmıştır. Ordu ve toplum iç içe geçmiş, kültürel ve toplumsal yapısal farklılaşmalar veya düzensizlikler, din bağı ile düzenli, dengeli ve istikrarlı bir yapı hüviyeti kazanmıştır. Bu nedenle Osmanlıda ihtilaller köklü bir geleneksel dinî ve kültürel yapı formuna bürünmüştür. Bu ihtilal kültüründe din de değişmeden varlığını koruyan etkin bir faktör olmuştur.

41 Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 234.

42 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 114-115.

43 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 116-118.

44 Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 108.

Toplumsal ve askerî sistemin birisinde meydana gelen değişme öbürünün de aksamasına ve bozulmasına neden olmuştur. İhtilaller, toplumsal yapının devlet, ekonomi, siyaset ile dinî sistem arasındaki kopan, zayıflayan bağlantıyı yeniden kurma, dinden uzaklaştığı değerlendirilen idarecileri iktidardan uzaklaştırma veya ihtilalcilere boyun eğdirme, toplumsal yapıda dinî normatif düzeni hakim kılma, bozulan dinî kültürel yapıyı yeniden düzeltme işlevi görmüştür. Buna karşılık Osmanlı idarecileri, ordunun toplumsal ve dinî görevlerini yerine getiremediği, İslam fetih kültüründen koptuğu, toplumsal sistemin sağlıklı çalışmasına, gelişme ve kalkınmasına engel olduğu ve Batı karşısında geri kalmışlığa askerî sistemdeki bozukluğun neden olduğu inancıyla öncelikle orduyu düzeltmeyi amaçlayan reformları gerçekleştirme işlevini üstlenmiştir.

Ordunun toplumsal yapıda din bağını koruma, kollama ve her zaman toplumsal sisteme dini hakim kılma işlevinin süreklilik arz ettiği sonucu ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devlet idarecilerinin toplumsal düzen ve istikrarı sağlamak üzere dini, toplumsal yapının bütün unsurlarında etkin bir biçimde uygulama işlevindeki bozukluklar ve onların bu işlevi etkin bir biçimde yerine getiremediği inancının ihtilallere neden olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı dönemi ihtilallerinde siyasal aktörleri hedef alma, hedef alınan aktörleri tahttan indirme, başka bir saltan üyesini göreve getirme, idarecilerin Şeriatı çiğnedikleri ve dinden uzaklaştıkları, devleti, toplumsal istikrarı ve düzeni bozdukları suçlaması vb gibi kalıp setleri, sivil siyaseti dizayn etmede onun üzerinde güç ve nüfuz kurmada kullanılmıştır. Bu nedenle bütün ihtilaller, idareciler tarafından bozulduğu iddia edilen dinî, toplumsal ve kültürel yapıyı tekrar eski istikrarlı haline döndürerek toplumsal dirliği sağlamayı amaçlamışlardır. Bunun için ihtilaller, dinî düzeni koruma ve savunma görevine soyunmuşlardır. Buna göre ihtilal kültüründe, sivil otoritenin kontrolü ve denetlemesi kalıp bir eğilim halini almıştır. Bununla birlikte Osmanlı ihtilallerinde iktidarı ele geçirmeden siyasal iktidarı devirme, onun yerine ordu tarafından kabul edilebilir bir başka yönetimi iktidara getirme, iktidarın kararlarını, uygulamalarını ve politikalarını veto etme, onlara dayattıkları kararları kabule zorlama, statükoyu koruma gibi standartlaşmış eğilimler hakimdir. Bu yapıda ihtilalcilerin isteklerini kabul eden idarecileri iktidardan uzaklaştırmama şeklinde de bir farklılaşma meydana gelmiştir.

Ordu, sivil iktidar arasındaki ihtilal süreçlerinde ordunun devleti ve yönetimi dizayn etme, iktidarları değiştirme veya iktidar sahiplerini güdümlerine alma, istediklerini zorbalıkla dayatma ve iktidarın buna boyun eğmesini sağlama gibi

düzenlilik ve istikrar kazanmış standartlaşmalar söz konusudur. Bunun tam aksine ihtilal geleneği, sivil otoriteyi, ordunun kültürel yapısal özelliklerini değiştirme yönünde politikalar ve düzenlemeler yapmaya, bunlar vesilesiyle ihtilal alışkanlıklarını değiştirmeye itmiştir. Ordu-sivil iktidar mücadelesi hem siyasal iktidarın, devletin ve toplumun yeniden düzenlenmesi hem de ordunun yapısal ve kültürel olarak reforma tabi tutulması bakımından gerilim ve çatışma süreçlerini beraberinde getirmiştir. Ordu, iktidar mücadelesi sadece siyasal iktidarların sonunu hazırlamamış aynı zamanda Yeniçeri Ocağının ve geleneksel Osmanlı askerî sisteminin de Batı tarzı ordu sistemine doğru köklü olarak değişiminde etkili olmuştur. Fakat ordu sistemindeki yapısal, kültürel değişime rağmen ihtilal kültürü bu yeni tip ordu düzenine de taşınmıştır.

Osmanlı dönemi ihtilalleri, devlet ve orduya yönelik Batılılaştırma yönündeki reform çabalarına karşıt hareketler olarak tezahür etmişlerdir. Osmanlı idaresinin her Batılılaşma adımı ordunun şiddetli tepkisiyle karşılanmış ve çoğu da engellenmiştir. Bu anlamda ihtilal kültüründeki Batılılaşma karşıtlığı da kalıp bir yapısal unsurdur. İhtilalcileri, Batılılaşma karşıtlığı, dinî siyasal sistemin savunuculuğu yanında ordunun gücünün, toplumsal statüsünün ve itibarının zayıflatıldığı imajı güdülemiştir.

Osmanlı toplumunda ekonomik ve mali dengesizlikler, sadece ihtilallere değil aynı zamanda askerlerin ekonomik ve ticari hayatta bazı imtiyazlar ve avantajlar kazanmasına neden olmuştur. Bu durum sosyal ve ekonomik yapının dengesini bozmuş, toplumsal ve sınıfsal çıkar çatışmalarını üretmiştir.

Osmanlı döneminde geleneksel anlamda Batılılaşmaya karşı ulema, eşraf, esnaf, tarikat erbabı ile Yeniçerilerin kurdukları ittifak kültürü ihtilallere neden olmuştur. Farklı toplumsal kesimleri ihtilal ittifak kültüründe buluşturan din bağı sayesinde ihtilallerin hem toplumsal zemini hem de meşruiyeti sağlanmıştır. Osmanlı ihtilalleri dinin, Şeriatın hakim olduğu bir devlet ve toplum modeli hedeflemiştir. Bu bağlamda ihtilaller, Osmanlının din temelli toplumsal ve kültürel yapısının iç dinamikleri tarafından hazırlanan toplumsal şartların ürünü ve bu yapının temsilcisi olan sınıfların organize girişimleri şeklinde gerçekleşmiştir. Camiler, medreseler ve çarşı-pazar vb. gibi kurumsal kamusal yapılar, ihtilallerin dinî ve politik propagandasının yapılmasında, geniş halk kitlelerine bu propagandanın ulaştırılmasında ve toplumsal desteğin alınmasında aracılık işlevi görmüştür. Bu yapıların işlevini daha sonra, basın yerine getirmeye başlamış, böylelikle din ulemasının ve camilerin ihtilallerdeki rolü değişmiştir.

## Kaynakça

- Ahmad, Feroz. *İttihatçılıktan Kemalizme*. Çev. Fatmagül Berktaş. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985.
- Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.
- Akdağ, Mustafa. "Yeniçeri Ocak Nizamının Bozuluşu." *A.Ü. DTCFD* 5 (1947): 291-309.
- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İçtimaî ve İktisadî Tarihi* I. Ankara: Barış, 1999.
- Akşin, Sina. *Jön Türkler ve İttihat Terakki*. Ankara: İmge Kitabevi, 1998.
- Alkan, Ahmet Turan. *II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001.
- Aysal, Necdet. "Örgütlenmeden Eyleme Geçiş: 31 Mart Olayı." *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 37-38, (Mayıs-Kasım 2006): 15-53.
- Baydar, Mustafa. *31 Mart Vak'ası*. İstanbul: Anıl Matbaası, 1955.
- Burak, Begüm. "Osmanlıdan Günümüze Ordu Siyaset İlişkileri." *History Studies* 3/1 (2011): 45-67.
- Danişmend, İsmail Hami. *31 Mart Vak'ası*. İstanbul: İstanbul Kitapevi, 1961.
- Doğan, Mehmet. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Esnaf Yeniçeriler." *Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2014): 137-152.
- Elibol, Ahmet. "Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü." *Gazi Akademik Bakış Dergisi* 3/5 (2009): 21-40.
- Güresin, Ecvet. *31 Mart İsyanı*. İstanbul: Habora Kitabevi, 1969.
- Hale, William. *Türkiye'de Ordu ve Siyaset*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayınları, 1996.
- İnalcık, Halil. "Osmanlı Devrinde Türk Ordusu." *Türk Kültürü* II, 22, (1964): 49-56.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996.
- İnalcık, Halil. *Turkey and Europe in History*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2006.
- İnan, Abdülkadir. "Eski Kaynaklarda Türk Ordusu." *Türk Kültürü* 22, (1964): 125-128.
- Karagöz, Emel Öztürk. *Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*. İstanbul: Derin Yayınları, 2003.
- Karpat, Kemal. *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*. Çev. Akile Zorlu Durukan. Ankara: İmge Kitabevi, 2008.
- Kasapoğlu, Aytül. "Türkiye'de Yapı Kültür İlişkileri: Kimlik İncelemelerinde Battalgazi Örneği." *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Toplumsal Tarihi Sempozyumu* Kitabı içinde. Bu bildiri *Van'da Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Toplumsal Tarihi Sempozyumu*'nda sunulmuştur. Van: 1999: 1-28
- Kaya, Miyase Koyuncu. "Esnaf Loncalarında Yeniçeriler." *History Studies* 5/4 (2013): 189-205.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Çev. Metin Kırıatlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Mukherjee, Ramkrishna. "Social Reality And Culture." *Current Sociology* 46 (1998): 39-50.
- Ögel, Bahattin. *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1993.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası "MSP Örnek Olayı"*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Temir, Ahmet. "Eski Türklerde Sosyal Teşkilat Ve Askerlikle İlgili Sözler." *Türk Kültürü* II, 22 (1964): 33-37.

- Tunaya, Tarık Zafer. *İslâmcılık Akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Turner, Bryan. *Max Weber ve İslam*. Çev. Yasin Aktay. Konya: Vadi Yayınları, 1997.
- Ülgener, Sabri F. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Der Yayınları, 1999.
- Ülgener, Sabri F. *İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. Çev. Latif Boyacı. I-II. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. Çev. Yasemin Saner Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

# Olağanüstü Koşullarda Fıkıh Usulüne Dair Farklı Yaklaşımların Ortaya Çıkışı

**Öz:** Bu makale, hukuk sosyolojisi bağlamında bir inceleme olarak değerlendirilebilir. Asırları kapsayan bir hukuk sisteminin doğru anlaşılması için onun tarihi, coğrafik, sosyolojik arka plandan bağımsız incelenemeyeceği tabiidir. En azından bu unsurları dikkate alan çalışmaların daha aydınlatıcı olacağı söylenebilir. Bu çalışmada, sosyal koşulların önemli oranda değişiklik arz ettiği dönemlerde fıkıh usulünde farklı görüşlerin ortaya çıktığı tezi savunulmaktadır. Makalede iki farklı dönem incelenecektir. Bunlardan birincisi, Moğol istilası ve Endülüs'ün işgalinin yaşandığı zaman dilimidir. Diğeri ise, modern çağlardır. Bu iki farklı zaman diliminde İslam coğrafyasının olağanüstü koşullar yaşadığı ve bunun neticesinde usulde farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Olağanüstü Koşullar, Fıkıh Usulü, Farklı Yaklaşımlar.

Ahmet  
AYDIN 

## Appearance of Different Perspectives in Islamic Jurisprudence in Unusual Conditions

**Abstract:** This article can be evaluated in the field of sociology of law. It can't be analysed an legal system that have become dominant for centuries without considering its historical, geographical and sociological background. At least, it can be said that the studies considering these elements will be more enlightening. In this article we support the idea that different opinions come out in Islamic jurisprudence in the unusual periods. Two periods will be studied in this article. Firstly, I investigate the time that the fall of Andalus and Mongol invasion occurred. And secondly the modern time. I claim that in that periods extraordinary conditions occurred in Islamic geography and different legal opinions said by Islamic scholars in Islamic Jurisprudence.

**Keywords:** Unusual Conditions, Islamic Jurisprudence, Different Perspectives.

\* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: ahmetay81@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7164-6149>

## Giriş

İlahi kaynaklı İslam hukukunda nasları anlama vasıtası olarak akıl unsuruna olan ihtiyaç, onun beşeri yönünü ortaya koymaktadır. Ayrıca bir de sosyolojik unsurdan bahsedilebilir. Sosyolojik unsur, özellikle örf kavramı çerçevesinde İslam hukukunda yerini almıştır. Fürû fıkıh eserlerinde örfün bazı hükümlerde itibara alındığı bilinmektedir. Usulde örfün kaynaklık değerine ancak orta dönemlerde temas edildiği ve genelde fıkıh usulünde ön plana çıkmadığı söylenebilir. Ancak bizler, sosyolojik unsurun fıkıh usulünün muhtevasının değişiminde, usulde farklı görüşlerin ortaya çıkışında etkili olduğu kanaatindeyiz. Yani sosyal koşulların değişimiyle temel ilkelere yaklaşımda bazı görüş farklılıkları literatürde yerini almıştır, diyebiliriz.

Makale başlığında yer alan olağanüstü koşullardan kastedilen, hayatın olağan akışı dışında oluşan şartlardır. Bunlar, yeni koşullardır. Yeni koşullar, yeni ihtiyaçlar doğurmakta ve farklı çözüm yolları gerektirmektedir.

İhtiyaçları doğuran koşullardır. Bu koşulların olağan olması halinde, genelde yeni bir ihtiyaç ortaya çıkmaz. Zira hayatın olağan akışı içinde ihtiyaçları karşılayan önlemler alınmış olmaktadır. Olağanüstü koşullar ortaya çıktığında, yani hayatın akışı normal seyrinin dışına taşındığında ise yeni bir ihtiyaç gündeme gelmekte ve ihtiyacın karşılanması, probleme çözüm bulunması gerekmektedir.

Olağan dışı koşulların yeni ihtiyaçlar doğurduğu ve bunların karşılanması için yeni çözümlerin üretilmesi gerektiğine dair psikolojik ve sosyolojik gerçek, hukuk alanında da kendini göstermektedir. Nitekim hukuk kuralları ihtiyaçların sonucunda ortaya çıkmaktadır. İhtiyacın olmadığı zamanlarda insanların hukuk nizamını tesis etmek için gayret göstermesi genelde beklenmez.

Genel olarak hukuk sisteminin tesisinde ihtiyaçlar belirleyici olduğu gibi, tek tek kuralların kanunlara dâhil edilmesinde de ihtiyaçlar, yeni koşullar etkili olmaktadır. Örneğin, teknolojinin gelişimine paralel olarak internetin yaygınlaşması sonucunda sanal ortamda bazı hukuka aykırı eylemlerin ortaya çıkışı bilişim suçlarının düzenlenmesini zorunlu kılmıştır. Suçların cezalarında artışa veya indirime gidilmesinde aynı şekilde yeni koşullar belirleyici olmaktadır. Örneğin, belli suçların artış göstermesi neticesinde 2014 yılında Türk Ceza Kanunu'nda bu suçların cezaları önemli oranlarda artırılmıştır.

Bu makalede, olağanüstü koşulların İslam hukukunun nazariyesi konumunda olan fıkıh usulünde farklı görüşlerin ortaya çıkışında etkili olduğu tezi savunulmaktadır.



Bu tez, makalede iki farklı dönem açısından incelenecektir. Bunlar fıkıh usulü açısından orta ve modern dönem olarak belirlenmiştir. Makalede ilk önce orta dönem diyebileceğimiz miladî 13-14. asırlar ele alınacaktır. İkinci olarak, fıkıh usulünde önemli derecede farklı görüşlerin ortaya çıktığı modern dönem ele alınacaktır.

Makalede üzerinde durulan husus, olağanüstü koşullarda fıkıh usulünde farklı yaklaşımların ortaya çıkışını tespit etmektir. Bu nedenle, ilgili yaklaşımların özet olarak sunulmasıyla yetinilecek, belirtilen konularda analizlere ve ayrıntılara girilmeyecektir. Zira bu bağlamda örneğin, olağanüstü dönemlerde yaşamış İslam hukukçuları tarafından genelde incelenen maslahat, örf gibi konularda literatürde kâfi derecede araştırma mevcuttur. Birçok kez incelenmiş olan bu tür konuların yeni baştan ele alınmasına ihtiyaç bulunmadığı gibi, bu husus makalenin amacı da değildir.

Makalede olağan dışı dönemlerde İslam hukukçularının farklı yaklaşımlarına özet olarak yer verilirken, ilgili koşulları yaşayan hukukçuların yoğunlaştığı konular arasındaki (şayet varsa) benzerlikler tespit edilip bir açıdan hukuk-sosyoloji ilişkisi ortaya konacaktır. Belirtmek gerekir ki, bu araştırmada üzerinde durulan husus, usul-sosyoloji ilişkisidir. Furu fıkıh-sosyoloji irtibatı literatürde incelenirken; usul-sosyoloji ilişkisine dair çalışmalar, tarafımızdan tespit edilememiştir. Bu açıdan çalışmanın bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz.

## 1. Orta Dönemde Fıkıh Usulüyle İlgili Farklı Yaklaşımların Ortaya Çıkışı

Modern çağlar başlı başına olağanüstü koşulları getirirken, fıkıh usulünün orta dönemi kabul ettiğimiz zaman diliminde iki önemli olay, İslam tarihi açısından olağanüstü kabul edilebilir. Bunlar, Moğol istilası ve Endülüs'ün işgalidir. Bu ikisine ayrıca Haçlı seferlerini ekleyebiliriz. Haçlı seferlerini, Moğol istilası kadar ani, Endülüs'ün düşüşü kadar uzun bir süreç olarak değerlendirmiyoruz (Endülüs'ün kaybının uzun bir sürece yayıldığına dair bir örnek: 1492 yılında İspanya'daki son Müslüman devleti Benî Ahmer Emirligi yıkılmadan 4 asır önce 1085 yılında İspanya'daki ikinci büyük şehir Tuleytula'nın Hristiyanlar tarafından alınmasıdır).<sup>1</sup> Haçlı seferleri, yaklaşık iki asır devam etmiş ve İslam coğrafyasının bir kısmında hissedilmiştir. Bizler, çalışmamızda daha ziyade Moğol istilası ve Endülüs'ün işgali ekseninde konuyu işleyeceğiz ve bu iki hadisenin gerçekleştiği dönemlerde

1 Mehmet Özdemir, "Endülüs," *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), XI, 211-225.

yaşamış hukukçuları ve bunların usulle ilgili farklı yaklaşımlarını ele alacağız. Bununla birlikte, zaman zaman Haçlı seferlerine de temas edeceğiz. Bu hadiselerden Moğol istilası İslam coğrafyasının Doğu kısmında, Endülüs'ün işgali ise Batı kısmında gerçekleşmiştir. Bu nedenle makalede her iki bölgeden örnek hukukçuların incelenmesi uygun görülmüştür.

### **1.1. Moğol İstilasası Döneminde Yaşamış Bilginler (Karâfi, Tûfi, İbn Kayyim)**

Moğollar'ın Cengiz Han ve onun soyundan gelenlerin önderliğinde İslam ülkelerine yönelik işgal harekâtı Müslüman coğrafyada çok acı ve korkunç tecrübelere sebebiyet vermiş, İslam medeniyeti büyük oranda tahribata uğramıştır. Moğol istilasını İslam coğrafyasının bütünü düşünüldüğünde 13. Asırda aniden gerçekleşip biten bir olay değil; bir süreç olarak görmek mümkündür. Nitekim Moğollar 1218 yılında Buhara, Semerkant gibi İslam medeniyetinin önemli şehirlerini işgal ettikten 40 yıl sonra 1258 yılında Bağdat'ı istila etmişlerdir. Devlet bundan sonra belli bir müddet Cengiz Han yasalarıyla idare edilmiştir. Bu durum İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın (saltanat dönemi: 1295-1304) Müslüman oluşuna kadar devam etmiştir. Gazan Han'ın Müslüman oluşundan sonra da Cengiz yasalarının tatbikinin devam ettiği nakledilmektedir.<sup>2</sup> Ayrıca Gazan Han'dan sonra İlhanlı tahtına geçen Olcaytu Han'ın (saltanat dönemi: 1304-1316) sarayında Hanefî ve Şâfiî âlimler arasında uzun süre devam eden bir tartışma münasebetiyle Moğol ileri gelenlerden Kutluk Şah Noyan'ın Moğol yasalarına dönmeyi savunması, Moğol gelenekleriyle şeriat arasında devam eden bir gerilimin olduğu şeklinde değerlendirilmektedir.<sup>3</sup>

Yukarıdaki bilgiler ışığında Moğol istilasının etkilerinin 14. asırda devam ettiği söylenebilir. Bu bağlamda, makalede 13-14. asırda yaşamış, fıkıh usulüyle ilgili farklı yaklaşımlarıyla ön plana çıkmış üç isme yer vermek istiyoruz. Bunlar, Şehâbeddîn Karâfi (626/1229-684/1285), Necmeddîn Tûfi (670/1271-716/1316) ve İbn Kayyim'dir (691/1292-751/1350).

Belirtmek gerekir ki, bu dönemde fıkıh usulünde farklı yaklaşımlar ortaya koyan sadece zikir geçen hukukçular değildir. Ayrıca bu üç hukukçuyu görüşlerinden etkilendikleri hocalarından bağımsız olarak düşünmek isabetli olmaz. Örneğin,

2 Ahmet Sağlam, "İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın Suriye İşgali Sürecinde İbn Teymiyye'nin Siyasi ve Dini Mücadelesi," *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/5 (2016), 49.

3 Fethi Gedikli, "Yasa," *DİA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), XXXIII, 336-340.

İzz b. Abdisselam'ın Karâfi; İbn Teymiyye'nin İbn Kayyim üzerindeki etkisi kabul edilen bir durumdur. Bununla birlikte orta dönem olarak kabul ettiğimiz bu zamanla ilgili üç hukukçu üzerinden fıkıh usulündeki farklı yaklaşımların incelenmesini, makalenin sınırları açısından yeterli bulmaktayız.

Bu dönemde yaşamış hukukçular arasında ilk olarak göreceğimiz şahıs, Karâfi'dir. Moğol istilası döneminde yaşamış olan ve Mısır'da doğan müellif kendi döneminde Haçlı saldırılarına da tanık olmuştur. Nitekim 1249 yılında Haçlılar, Mısır şehirlerinden Dimyat'ı ele geçirmişlerdir.<sup>4</sup>

Karâfi, fıkha ait genel kuralları bir araya toplamak maksadıyla furûk adlı eseri yazdığını belirtmektedir. O, fıkıh usulünde genel olarak temas edilmekle birlikte umumi kurallara yer verilmediğini ileri sürmektedir. O, fûrû fıkıh hükümlerinin genel kurallar yerine; cüzî meselelere göre çıkarılması halinde ulaşılan hükümlerde tezat ve ihtilafın oluşacağını, fakihin sonsuz cüzî meseleleri bilmek zorunda kalacağını, ömrünü tüketmesine rağmen maksadına ulaşamayacağını belirtmektedir.<sup>5</sup> Karâfi, bu yaklaşımıyla kendisinden sonraki hukukçuların da temas edeceği genel kural eksensiz düşünce biçimine vurgu yapmaktadır.

Karâfi, örfü fıkıh usulünde itibara alınan deliller arasında zikretmektedir.<sup>6</sup> Usul eserinde örfün hükümlerde dikkate alınan bir delil olarak kabulü önemlidir. Ayrıca o, örf'e tabi olan hükmün örfün değişmesiyle değişeceğini kabul etmektedir.<sup>7</sup> Bunun yanında kapalı kinaye lafızlarla boşamayla ilgili örf değiştiğinden sonra dahi, fıkıh kitaplarında bulunan eski hükümlere göre fetvalar verilmesini önemli bir metot hatası olarak değerlendirmekte ve müftülerin buldukları beldenin örfünü bilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>8</sup>

Karâfi, mezhep taassubundan uzak durmuş, yeri geldiğinde kendi mezhebinin görüşünü eleştirmiş<sup>9</sup>, bazen de başka ekollerin hükümlerinin doğru olduğunu ileri sürmüştür.<sup>10</sup>

4 Işın Demirkent, "Haçlılar," DİA, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), XIV, 525-546.

5 Ahmed b. İdris Karâfi, *Furûk*, (Kuvety: Dâru'n-Nevâdir, 2010), I, 3.

6 Ahmed b. İdris Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 350.

7 Ahmed b. İdris Karâfi, *el-İhkâm fî temyizi'l-fetava ani'l-ahkâm ve tasarrufatü'l-kadi ve'l-imam*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, t.y.), 218.

8 Karâfi, *Furûk*, III, 162; Ahmet Aydın, *İslam Boşanma Hukukunda Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurların Sübjektif Nazariye Açısından Analizi*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2016), 93.

9 Karâfi, *Furûk*, I, 77; Yunus Apaydın, "Karâfi," DİA, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), XXIV, 394-401.

10 Karâfi, *Furûk*, I, 193; Apaydın, "Karâfi," XXIV, 394-401.

Karâfi, makalede yer verdiğimiz Moğol istilası döneminde yaşamış diğer hukukçular gibi maslahata da değinmiştir. Bununla birlikte, ilgili konuya fazla bir şey katmadığı ileri sürülmektedir.<sup>11</sup>

Moğollar'ın Bağdat'a hâkim oldukları yıllarda Bağdat'ta dünyaya gelen Tûfi, özellikle maslahat hususundaki uç görüşleriyle önemli eleştiriye maruz kalmıştır. O, "lâ darara velâ dırâra" hadisini şerh ettiği risalesinde ittifak edilen delillerin nas, icma ve maslahat olduğunu ileri sürmüş ve ilk ikisinin maslahata muhalif olması halinde, maslahatın öne alınacağını savunmuştur. Tûfi bunun nassı ortadan kaldırma şeklinde olmadığını, sünnetin Kuran-ı Kerim'i beyan sadedinde ona takdim edilmesi gibi nassı tahsis ve beyan kabilinden olduğunu savunmuştur.<sup>12</sup>

Tûfi bu eksenindeki görüşünü ortaya koyarken aynı zamanda istisna olan hususlara da yer vermiştir. Ona göre, şayet nas bir zarar içeriyor ve bu zarar had cezalarında olduğu gibi nassın işaret ettiği anlamın tamamını oluşturuyorsa, bu nas maslahat ilkesini ifade eden "lâ darara" hadisinden istisna kabul edilir. Diğer taraftan zarar, nassın işaret ettiği anlamın bir kısmını oluşturuyor ve bunu özel bir delil gerektiriyorsa ona uyulur. Delil yoksa, "lâ darara" hadisi bu nassı tahsis etmiş olur.<sup>13</sup> Tûfi'nin bu konuda örnek vermemiş olması bir belirsizlik ihtiva etmektedir.<sup>14</sup>

Tûfi'nin ifadeleri çok açık olmasa da, maslahatın nas ve icmaya takdim edileceğini,<sup>15</sup> ibadet ve benzeri hususlarda değil, muamelat ve benzeri konularda maslahatın muteber olduğunu<sup>16</sup> savunması, tespit edebildiğimiz kadarıyla, ondan önce fıkıh usulünde söylenmemiş şeylerdir. Aynı şekilde maslahatın diğer ikisinden önce gelişini açıklarken, icmayı inkâr edenlerin maslahata itibar ettiğini, bu bakımdan maslahatın ittifak edilen bir delil olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca nasların çelişkili ve ihtilaf konusu olduğunu maslahat hususunda ise ihtilaf olmadığını savunmuştur.<sup>17</sup> Bunlar da, tespit edebildiğimiz kadarıyla, fıkıh usulünde önceden söylenmemiş hususlardır. Ayrıca o, Karâfi gibi değişimi çağrıştıran örfü de deliller arasında zikretmiştir.<sup>18</sup>

11 Rahmi Yaran, "Karâfi'den Şâtıbî'ye Makâsıd/Maslahat Söylemi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (2013), 6.

12 Necmeddin Tûfi, *Ta'yîn fi Şerhi'l-erbâin*, thk. Ahmed Hac Muhammed Osman, (Beyrut: b.y., 1998), 238.

13 Tûfi, *Şerh*, 238.

14 İbrahim Kafi Dönmez, "Maslahat," *DİA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), XXVIII, 79-94.

15 Tûfi, *Şerh*, 239.

16 Tûfi, *Şerh*, 241; 274-277.

17 Tûfi, *Şerh*, 259.

18 Tûfi, *Şerh*, 237.

Tûfî'nin mezhep taassubunu çok şiddetli tenkidi önem arz etmektedir. O, mezhep müntesiplerinin birbirlerine asla tahammül edemediğini, diğerlerinin yoğun olarak gittikleri mescitlere dahi saygı duymadıklarını, imamlarını övmek maksadıyla hadis uydurduklarını ileri sürmekte bunun sebebinin ise, metinlerin zahirine takılıp zahiri, maslahata riayet ilkesine üstün kılarak mezhep taassubuna dalmaları olarak görmektedir.<sup>19</sup>

Bu dönemde üçüncü inceleyeceğimiz hukukçu İbn Kayyim, Moğollar'ın hâkimiyeti döneminde Dimaşk'ta dünyaya gelmiştir. Hocası İbn Teymiye'den önemli oranda etkilendiği anlaşılan İbn Kayyim'in belki de en dikkat çeken yönü kıyas konusunda takındığı tavidir. Açıkça kıyasa karşı çıkmayan, sahih kıyasın sahih nasla çelişki arz etmeyeceğini belirten İbn Kayyim,<sup>20</sup> bununla birlikte kıyası reddedenlerin argümanlarıyla kıyası önemli oranda eleştirmiştir. Hatta kıyasın aklı delillerinden olan "nasların sınırlı olayların sınırsız olduğu" gerekçesine şiddetle karşı çıkmıştır. O, mezhep mensuplarının dahi birçok hükmü genel kurallar bağlamında ele alırken; Allah Teala'nın ve cevâmiu'l-kelim sıfatına sahip Hz. Peygamberin bunu yapmaya evveliyetle muktedir olduğunu ileri sürmüştür. Kıyas yapanların birçok yanlısına temas eden İbn Kayyim, nasların hükümleri kuşatıcı olduğunu, rey ve içtihadı ihtiyaç bırakmadığını açıkça belirtmiş<sup>21</sup> ve buna dair şu örnekleri zikretmiştir: "Her sarhoş edici şey haramdır,"<sup>22</sup> "her Müslümanın kanı, malı ve namusu diğerine haramdır,"<sup>23</sup> "her maruf, sadakadır."<sup>24</sup> Ayrıca ona göre "yaralamalarda kısâs vardır" ayeti<sup>25</sup> kısas yapılabilecek bütün yaralamaları ihtiva etmektedir.<sup>26</sup>

Onun bu yaklaşımı genel kural eksenli düşünceyi savunan Karâfi ile paralellik arz etmektedir.

19 Tûfî, *Şerh*, 260-266.

20 Şemseddin Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), I, 306.

21 İbn Kayyim, *İlâm*, I, 328; Hacı Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye," *DİA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), XX, 109-123.

22 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kâhire: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1374-1375), Eşribe, 70.

23 Süleymân b. Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme, (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998), Edeb, 40.

24 Ebû Dâvûd, *Sünen*, Edeb, 60.

25 Mâide, 5/45.

26 İbn Kayyim, *İlâm*, I, 306-310.

İbn Kayyim, koşulların, zaman, mekân ve örflerin değişimiyle fetvaların da değişeceğini ileri sürmekte ve bu bağlamda hukukun kulların dünyevî ve uhrevî maslahatını gerçekleştirme esasına dayandığını belirtmektedir.<sup>27</sup>

Diğer iki hukukçuya benzer şekilde İbn Kayyim da belli bir mezhebe, imama körü körüne taklidi eleştirmektedir. İmamların görüşleri yerine naslara öncelik verilmesi gerektiğini vurgulayan müellif, âlimlerin görüşlerinin naslara arz edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>28</sup> Bu görüş, modern dönemlerde Dihlevî tarafından gündeme getirilecektir.

## 1.2. Endülüs Düşerken Şâtîbî

Şâtîbî (720-1320/790-1388), Hristiyanlar tarafından işgali uzun bir sürece yayılan Endülüs'ün son dönemlerinde yaşamıştır. Nitekim İspanya'daki son Müslüman devleti Benî Ahmer Emirliği'nin 1492 yılında ortadan kaldırılmasından 4 asır önce 1085 yılında İspanya'da ikinci büyük şehir olan Tuleytula Hristiyanlar tarafından ele geçirilmiş ve bundan sonra Müslümanlar İspanya'daki geleceklerinden ciddi şekilde endişe etmeye başlamışlardır.

Şâtîbî'nin yaşadığı kriz ortamına değinen Erdoğan, Şâtîbî'nin *Muvâfakât*'ının İslam dünyasında meşhur olmayışını, Endülüs'teki ortamın diğer beldelerde yaşanmayışına bağlamıştır. Bu nedenle, Batı medeniyeti karşısında yaşanan yenilgi kriziyle eserin yıldızının parlamasının tesadüf olamayacağını belirtmiştir.<sup>29</sup> Böylece Erdoğan, farklı dönemlerde kriz ortamlarında yaşayan hukukçuların benzer yaklaşımlara sahip olabileceğine işaret etmiştir.

Şâtîbî, *el-Muvâfakât* adlı fıkıh usulü eserinin ikinci cildini makâsîd konusuna ayırmış ve bu konuyu klasik fıkıh usulü ilmiyle mezmetmiştir. Makâsîd bahsini ele almadaki temel hedefinin şerî hükümlerde kesinliği sağlayan bir delile ulaşma gayreti olduğunu belirtmiştir. O aradığı kesinliği tümevarım (istikrâ) metodunda bulmuştur.<sup>30</sup> Makâsîd bahsi, modern dönemde İbn Âşur tarafından müstakil olarak ele alınmadan önce Şâtîbî tarafından önemli bir seviyeye ulaşmıştır.

27 İbn Kayyim, *İlâm*, III, 5-6.

28 İbn Kayyim, *İlâm*, II, 238.

29 Mehmet Erdoğan, "Şâtîbî'nin Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama," *Dini ve Felsefî Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), II, 547-558.

30 Ebû İshak eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, thk. İbrahim Ramadan, (Beirut: Dâru'l-Marife, 1997), I, 29-30; Ertuğrul Boynukalın, *Makâsîdü's-şerîa, DİA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), XXVII, 423-427; Erdoğan, *Şâtîbî*, II, 550.

Şâtıbî, tümevarım yoluyla cüzî delillerden temel kurallara ulaşıldıktan sonra, genel kurallar ekseninde cüzî hükümlerin yeniden değerlendirileceğini söylemiştir. Cüzî bir konuda genel kuralı dikkate almaksızın nassa bağlanan kişinin hata edeceğini ileri sürmüştür.<sup>31</sup> Bu yaklaşımın benzerini daha sonra Fazlurrahman'da görmekteyiz. Ayrıca onun genel kural eksenli düşünmede Karâfî'yi takip ettiği söylenebilir.

Şâtıbî'nin ibadetlerde asıl olanın taabbüd, âdetlerde ise manalar olduğunu belirtmesi<sup>32</sup> ibadetlerde değil; muamelatta muteber olanın maslahat olduğunu ileri süren Tûfî'nin yaklaşımına benzerlik göstermektedir. Ayrıca âdetlerin değişmesiyle hükümlerin değişeceğini savunması,<sup>33</sup> makalede incelediğimiz orta dönem hukukçularının örfle ilgili görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

### 1.3. Değerlendirme

Bu dönemde yaşamış hukukçularda maslahatı ön plana çıkarma, örfle itibar etme ve mezhep taassubundan uzak durma gibi görüş benzerlikleri dikkat çekmektedir.

Ayrıca tekil meseleler yerine, genel ilkeler kapsamında düşünme ve değerlendirme üzerinde durulduğu söylenebilir. Tekilden tekile geçişi ifade eden kıyasın üstü kapalı da olsa tenkidi, genel ve soyut düşünceye kapı açan maslahatın ön plana çıkması bununla paralellik arz etmektedir.

Ayrıca Maslahat, örf gibi kavramların ön plana çıkarılması daha ziyade hukuki alanda değişimi çağrıştıran yaklaşımlar olarak değerlendirilebilir. Mezhep taassubunun tenkidi de bu bağlamda düşünülebilir. Zira mezhep taassubu statik bir durumu ifade etmekte, bu konudaki esneklik ve tolerans ise değişimi tetiklemektedir.

Değişimi hissettiren kavramların ve ilkelerin ön plana çıkması, mevcut koşulların yerine farklı yaklaşımlara ihtiyaç bulunduğunu ima eder niteliktedir. Bu da, yaşanan şartların önceki dönemlerden farklılığıyla uyum arz etmektedir.

## 2. Son Asırlarda Fıkıh Usulüyle İlgili Farklı Yaklaşımların Ortaya Çıkışı

Sanayi devrimi insanlık tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Nitekim modern çağlara kadar insanların yaşayış biçimleri uzun asırlar çok önemli farklılıklar göstermemiştir. Tarım ve hayvancılığa bağlı hayat tarzını yaşa-

31 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 7-10.

32 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 585.

33 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 573.

yan insanlar, fabrikaların kurulması, şehirlerin gelişimi ve teknolojinin yaygınlaşmasıyla birlikte farklı bir safhaya girmiştir.

Sanayi devriminin İslam toplumuna etkisinin diğerlerine kıyasla daha ağır olduğu söylenebilir. Zira bu dönemde Batı'nın özellikle teknolojide aldığı mesafe kapatılmamış, İslam dünyası geri kalmış ve bunun gerekçeleri hususunda kültürel sorgulamalar gündeme gelmiştir. Bu sorgulamalardan İslam hukuku da nasibini almış, fıkıh ve usulüyle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Modern dönem, fıkıh alanında o ana kadar söylenmeyen pek çok şeyin dile getirildiği zaman dilimi olmuştur. Farklı görüşler sadece İslam hukukunu Müslümanların gerilemesine sebep olarak gören ve ona karşı çıkanlar değil; İslam hukukunu savunanlar tarafından da dile getirilmiştir. Burada bazı hukukçuların fıkıh usulü hakkında ortaya koyduğu farklı yaklaşımlara özetle temas edilecek, böylece modern çağların getirdiği olağanüstü koşulların değişik fikirlerin çıkışına etkisi ortaya konmuş olacaktır.

### **2.1. Modern Çağlarda Yaşamış Bazı Âlimlerin Fıkıh Usulü Alanındaki Görüşleri**

Modern çağlarda fıkıh usulüne dair görüşlerde değişimi, farklı coğrafya ve âlimler ekseninde değerlendirmek mümkündür.

Hindistan'da 18. Asırda Moğollar'ın çözülmesi ve İngiliz sömürge hâkimiyetinin belirginleşmeye başlamasıyla içtihat konularında farklı yaklaşımların ortaya çıktığını görmekteyiz. Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) bu konunun öncülerinden kabul edilebilir. O, çeşitli eserlerde içtihat, taklit ve makasid konularını incelemiştir.<sup>34</sup> İchtihat konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Mezheplerin dayandıkları temellerin sahih hadis kitaplarına arz edilmesi üzerinde durmuştur. Bunun neticesinde, o, sahih rivayetlere dayanan görüşlerin kabulü, diğerlerinin terk edilmesinden yanadır. Bu eksende kendi bölgesinde güçlü durumda olan Hanefî ve Şâfiî mezhebini tek mezhep haline getirmeye çalışmıştır. Yani mensubu olduğu Hanefî mezhebinin yanında diğer ekollerin birikimini de itibara alan bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.<sup>35</sup>

34 Ahmet Aydın, "Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Hukuk," *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İsrakili(leşmesi)ği*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), VII, 1227.

35 Aydın, *Şah Veliyyullah*, 1231. Diğer mezheplerin görüşlerinden yararlanma, sonraki dönemlerde kanunlaştırma faaliyetlerinde de etkili olmuştur (örneğin, 1917 Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararname).



Dihlevî *Huccetullâhi'l-Bâliga* adlı eserinde İslamî hükümlerin dayandığı maslahat ve hikmetlere yer vermiştir. Fıkıh usulünün orta döneminde olağanüstü koşulları yaşamış İslam hukukçuları tarafından ortaya konan maslahatin onun tarafından da itibara alındığı, bu açıdan yaşadıkları dönemlerin olağanüstü koşulları ihtiva etmesi açısından diğer hukukçularla müşterek bir özellik arz ettiği söylenebilir.

Dihlevî'den sonra ve İngiliz hâkimiyetinin Hindistan'da tam olarak yerleştiği dönemde yaşayan Muhammed İkbâl (ö. 1938) de fukahanın çözümlerinin günümüz dünyasının sorunlarını çözmeye yetersiz kaldığını belirterek içtihad ihtiyaç duyulduğunu belirtmiş, ancak ferdi içtihat yerine toplumsal içtihad vurgu yapmıştır.<sup>36</sup> Bunun bir şeklinin meclis olabileceğini belirten İkbâl, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin hilafetle ilgili uygulamasını, hilafetin veya imametinin bir grup insana veya seçilmiş meclise tevdi edilmesi şeklinde Türkiye'nin içtihadı olarak değerlendirmiş ve muteber kabul etmiştir. Bunu İslam'ın ruhuna uygun ve yeni şartlar göz önüne alındığında bir zorunluluk olarak nitelendirmiştir.<sup>37</sup>

İkbâl'in bu farklı yaklaşımında, hilafetin kaldırılması gibi olağanüstü bir hadisenin belirleyici olduğu görülmektedir.

Hindistan coğrafyasında son olarak inceleyeceğimiz fıkıh ve usul konusunda tarihselci anlayışı savunan 20. Asırda yaşamış Fazlurrahman'dır (1988). Fazlurrahman, Kuran'ın tarihi bir metin olduğunu, onu anlamak için indiği ortamın bilinmesi gerektiğini ileri sürmüştü, tek tek ayetlerden genel ilkelere ulaşılması, daha sonra bu kapsamlı kuralların somut olaylara uygulanması gerektiğini savunmaktadır.<sup>38</sup> Bu bağlamda Fazlurrahman'ın lafzı değil; manayı esas alan bir içtihat metodunu benimsediği ileri sürülmektedir.<sup>39</sup> Fazlurrahman'ın içtihat görüşünün Müslümanların 1400 yıllık fıkıh usulü ve bu usuldeki içtihat görüşünden tamamen farklı olduğu belirtilmektedir.<sup>40</sup> Diğer taraftan onun *tek tek ayetlerden genel ilkelere ulaşılması, daha sonra bu kapsamlı kuralların somut olaylara uygulanması* şeklindeki yaklaşımının Şâtıbî'nin *tümevarım yoluyla cüzî delillerden temel kural-lara ulaşıldıktan sonra, genel kurallar ekseninde cüzî hükümlerin yeniden değerlendiril-*

36 Durmuş Bulgur, "Muhammed İkbâl'in İctihad Üzerine Görüşleri," *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi = A Journal of Oriental Studies*, 7/1 (2011), 149.

37 Muhammed İqbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (United Kingdom: Dodo Press, 2009), 184; Bulgur, *Muhammed İkbâl*, 164.

38 Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, (Chicago: The University of Chicago, 1982), 20-23.

39 Şevket Kotan, "Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi," *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2008), 87-101.

40 Kotan, *Fazlur Rahman*, 98.

*dirilmesi gerektiği*<sup>41</sup> görüşüyle benzerlik arz ettiği söylenebilir. Nitekim o, tek tek deliller yerine Kuran'ın bütününden hareketle neticeye gidilmesi hususundaki görüşünü Şâtıbî'den bazı alıntılarla desteklemeye çalışmıştır.<sup>42</sup>

Modern dönemde fıkıh usulüyle ilgili Osmanlı coğrafyasında ön plana çıkan ve genel fıkıh usulü anlayışından farklı şekilde ele alınan önemli bir konu örfdür ve bu konuda ön plana çıkan isim Ziya Gökalp'tir (ö.1924). Bununla birlikte örf konusunda Hanefi mezhebinde kabul edilen görüşten farklı bir yaklaşımı ondan yaklaşık bir asır önce yaşamış İbn Abidin'de (ö.1836) görmekteyiz.

İbn Âbidîn, mezhep içinde istisna kabul edilen görüşlere temas ederek örf nazariyesinin gelişimine katkı sunmuştur. İbn Abidîn, zâhiru'r-rivâye'ye muhalif olsa dahi, özel örfün özel kural; genel örfün genel kural olarak kabul edileceğini belirtmiştir. Yani özel örfle varılan hüküm, sadece ilgili olduğu bölgede geçerlidir. Genel örfle varılan hüküm ise, başka yerlerde de geçerli olur. Hanefi mezhebinde özel örfle itibar edilmeyeceği genel olarak kabul edilmekle birlikte, o, özel örf bir belde yerleşmişse ona göre hareket edilebileceğini ileri sürmüştür.<sup>43</sup> Hallaq, İbn Abidin'in örfü hukuki bir kaynak konumuna yükseltme hususunda önemli çaba gösterdiğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Abidin mezhep içindeki farklı görüşlerden hareket ederek, yani mezhep içinde kalarak örf teorisini geliştirmeye çalışmıştır.<sup>44</sup>

İbn Abidin'den sonra gelen Ziya Gökalp (ö.1924), örf nazariyesini klasik fıkıh usulünden farklı şekilde inşa etme yönünde hareket etmiştir. O, fıkıhın iki kaynağından birinin nass, diğersinin örf olduğunu açıkça ileri sürmüştür. Maliki mezhebinde Medine ameli, Hanefi mezhebinde istihsan, vb. hususlara dikkat çeken Gökalp, mezhepler tarafından toplum ihtiyaçlarının dikkate alındığını ileri sürmekte, buna hiç itibar etmeyen tek mezhebin Zâhirîlik olduğunu ve onun ise toplum tarafından benimsenmediğini belirtmektedir.<sup>45</sup>

41 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 7-10.

42 Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, 20-23; Kotan, *Fazlur Rahman*, 91.

43 Ayhan Hira, "İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı (Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmî'l-İmûftî Ve Neşru'l-Arf Fi Binâi Ba'di'l-Ahkâmî Ale'l-Urf Adlı Risaleleri Bağlamında)," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 373.

44 Wael B. Hallaq, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukuki Değişim Üzerine İbn Âbidîn," çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 3 (2005), 186-188.

45 Ziya Gökalp, "İçtimâî Usûl-i Fıkıh," *İslam Mecmuası* 1/3, 84-87.

Gökalp, her toplumun canlı hukukunun ilgili cemiyetin hayatının bileşkesini oluşturan örfü olduğunu ileri sürmekte, kitaplarda yazılı olan kuralları yorumlayıp hayata tatbik eden şeyin vicdanlarda yaşayan kurallar olduğunu kabul etmektedir.<sup>46</sup>

İslam hukukunun kıyamete kadar yaşayacağını ileri sürenlerin bunun daima canlı kalması gerektiğini kabul etmek zorunda olduğunu belirten Gökalp, yaşayamayan ve yaşatamayan kanunun hayatı düzenleyemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda fıkıhın nassa dayalı usulü yanında topluma dayalı bir usulünün de olması gerektiğini belirterek buna içtimai usul-i fıkıh demektedir.<sup>47</sup>

İçtimaiyat ilminin son dönemlerde gelişme gösterdiğini, bu nedenle geçmişte bu konuda çalışma yapılmamış olmasının doğal olduğunu belirten Gökalp, içtimai usul-i fıkıhın hem fakihler hem de toplumbilimcilerinin birbirleriyle yardımlaşması sonucu tesis edileceğini ileri sürmektedir.<sup>48</sup>

20. asırda yaşamış bilginlerden Tunuslu Tahir b. Âşur, maslahat kavramını klasik fıkıh usulü anlayışından farklı bir bakışla ele almıştır. O, fıkıh usulünü lafızlara yoğunlaştığı ve temel gayeleri, maksatları göz ardı ettiği için eleştirmiştir.<sup>49</sup> Fukahanın kıyas metodunu da, sadece tekil meselelerin tekil meselelere kıyas edilmesinden ibaret olduğu ve temel maksatların araştırılmasına yer vermediği için tenkit etmiştir.<sup>50</sup> Onun görüşlerinin Karâfi, İbn Kayyim gibi hukukçuların fikirleriyle önemli oranda benzerlik gösterdiği görülmektedir. İslam hukukunun doğru anlaşılmasında temel gayelerin, hikmetlerin (makâsîdüş-şerîa) tespitinin önemini kitabında sürekli vurgulayan yazar, makâsîd konusunu müstakil olarak ele alan ilk müellif olarak kabul edilebilir.

## 2.2. Değerlendirme

Modern çağlarda örf, tarihselcilik, kolektif içtihat gibi fıkıh usulüyle ilişkili çok farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu farklı yaklaşımların en azından bir kısmına makalenin başlarında incelediğimiz dönemde de rastlamaktayız. Ancak modern çağlarda daha uç görüşlerin ön plana çıktığı görülmektedir.

46 Gökalp, *İçtimâi Usûl-i Fıkıh*, 84-87.

47 Gökalp, *İçtimâi Usûl-i Fıkıh*, 84-87.

48 Gökalp, *İçtimâi Usûl-i Fıkıh*, 84-87.

49 Muhammed el-Fâzil İbn Âşur, *Makâsîdüş-şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 2011), 5-6.

50 İbn Âşur, *Makâsîdüş-şerîati'l-İslâmiyye*, 75-76.

Örneğin, Karâfi ve Tûfi örfü de deliller arasında yer vermektedir. Diğer taraftan, Gökalp örfü nasla birlikte İslam hukukunun iki kaynağından biri olarak nitelendirirken ve fikhin nassa dayalı usulü yanında topluma dayalı bir usulünün de olması gerektiğini belirtirken örfü klasik fıkıh usulü birikiminden önemli oranda farklı bir bakışla ele almaktadır.

Modern dönemde fıkıh usulündeki değişimin Moğol istilası dönemlerine kıyasla daha köklü olduğu görülmektedir. Ayrıca modern dönem kendi içinde ele alındığında da, zaman ilerledikçe, yani Batı medeniyetinin etkisi arttıkça değişimin aşırı uçlara kaydığı söylenebilir. Nitekim İbn Abidin ve Dihlevî'nin görüşleri klasik fıkıh usulüne yakın; Gökalp, Fazlurrahman, İkbâl gibi düşünürlerin görüşleri ise daha farklı kabul edilebilir.

## Sonuç

Bu araştırmada, naslara dayanan İslam hukukunda sosyolojik unsurun etkisi gösterilmeye gayret edilmiş, usul-sosyoloji ilişkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. İslam hukukunun nazariyatını yansıtan fıkıh usulünün toplumun ihtiyaçları karşısında yenilendiği, yeni görüşlerin oluşumunda olağandışı koşulların etkili olduğu gösterilmiştir.

İslam coğrafyası, Moğol istilası ve Endülüs'ün kaybı gibi iki büyük hadiseden asırlar sonra modern çağlarda dış unsurların baskısına yeniden maruz kalmıştır. Bu iki uzun aralıklı zaman diliminden ikincisinin etkileri çok daha büyük olmuştur. Zira ikincisinde, yani son asırlarda bütün Müslüman coğrafyası baskıyı derin şekilde hissetmiştir. Diğer taraftan Haçlı seferleri Horasan, Maveraünnehir, Hindistan ve genelde Kuzey Afrika'ya ulaşmamıştır. Endülüs'ün geri alınması sadece İber yarımadasında gerçekleşmiş bir hadise olmuştur. Moğol istilası bunlara kıyasla daha tahripkâr ve kapsamlıdır. Ancak Mısır ve Kuzey Afrika hiçbir şekilde Moğol istilasına uğramamıştır. Buna Orta Afrika'daki Müslümanları da dâhil edebiliriz. Oysa modern çağların etkisi, özellikle teknolojinin ve haberleşme imkânlarının gelişimiyle istisnasız bütün İslam coğrafyasını kuşatmıştır.

Bu iki olağanüstü dönemin ortak özelliği Müslümanların dış güçler karşısında mağlubiyet hissi yaşamalarıdır. Modern çağlarda bu çok daha belirgindir. Zira burada dış baskı daha kapsamlıdır, kuşatıcıdır. Yenilgi krizinin bir sorgulamayı doğurduğu anlaşılmaktadır. Aslında bu durum, kanaatimizce, Batı medeniyeti için de geçerlidir. Nitekim Haçlı seferleriyle kalıcı bir netice alamayan Avrupa

devletlerinin Osmanlı karşısında sürekli yenilmeleri ve bunun 1700 yılına kadar devam etmesi düşünüldüğünde ilgili hususun Hristiyanlığın sorgulanmasında etkili olduğu kanaatindeyiz. Zira papanın kıskırtmasıyla sürekli Osmanlı'ya karşı düzenlenen Haçlı ordularının bu savaşların hemen tümünde yenilmesi, papanın sözlerine, Hristiyanlığın üstün din olduğuna dair kanaatin sorgulanmasının sebebi olarak görülmelidir. Burada reform hareketlerinde, coğrafi keşifler ve Rönesans'tan daha etkili sebebin ilgili husus olduğu söylenebilir.

Müslümanlar açısından bakıldığında, modern çağların bir inanç krizi yaşattığı söylenebilir. Makalede incelenen orta dönemin aynı etkiyi yaratmadığı, en azından bunun eserlere yansiyacak derecede olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan fıkıh usulüyle ilgili yaklaşımlarda modern dönemlerde önemli farklılıklar gündeme gelirken, Moğol istilası döneminde yaşamış hukukçuların eserlerinde de sözü dilen farklı yaklaşımların çekirdeklerini bulmak mümkündür. Nitekim maslahat, örf, mezhep taassubunun tenkidi gibi konularda her iki döneme ait müşterek yaklaşımlar göze çarpmaktadır.

Her ne kadar içtimai usul-i fıkıh gibi uç görüşlere fıkıh usulünün orta döneminde rastlanmasa da, Karâfi ve Tûfi gibi hukukçuların eserlerinde örfün kaynaklar arasında yer almaya başladığını görmekteyiz. Fazlurrahman'ın tarihselci görüşlerine ondan asırlar öncesinde temas eden hukukçular bulunmamakla birlikte, önce tekilerden genel ilkelere ulaşma sonra genel ilkelere tekrar tekil hükümlere varma ekseninde mezkûr yazarla Şâtıbî'nin görüşleri örtüşmektedir. Tekil hükümlerle uğraşma yerine genel kurallara varmanın önemi konusunda Karâfi, İbn Kayyim gibi hukukçuların vurgusu da bu noktada paralellik arz etmektedir.

Maslahat, örf, mezhep taassubunun tenkidi gibi kavramların ortak noktası değişimin ön plana çıkarılmasıdır. Yani yeni şartlar yeni ihtiyaçlar doğurmuş ve bu ihtiyaçların karşılanması bağlamında farklı yaklaşımlar belirlemiştir. İlgili kavramların ön plana çıkması, içtimai nasrlara dayalı kıyasla sınırlayan İmam Şâfiî'nin temellerini attığı fıkıh usulü yaklaşımını aşma gayretleri olarak değerlendirilebilir.

## Kaynakça

Apaydın, Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye." *DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999: XX, 109-123.

Apaydın, Yunus. "Karâfi." *DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001: XXIV, 394-401.

Aydın, Ahmet. "Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Hukuk." *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İşrakili(leşmesi)ği*, ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015: VII, 1225-1247.

- Aydın, Ahmet. *İslam Boşanma Hukukunda Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurların Sübjektif Nazariye Açısından Analizi*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2016.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdü'ş-şerîa." *DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003: XXVII, 423-427.
- Bulgur, Durmuş. "Muhammed İkbâl'in İctihad Üzerine Görüşleri." *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi (A Journal of Oriental Studies)* 7/1 (2011): 141-166.
- Demirkent, Işın, "Haçlılar", *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, XIV, 525-546.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Maslahat." *DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003: XXVIII, 79-94.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk. *Kitâbü's-Sünen*. Thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. "Şâtîbî'nin Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama." *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012.
- Fazlurrahman. *Islam and Modernity*. Chicago: The University of Chicago, 1982: 20-23.
- Gedikli, Fethi. "Yasa." *DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013: XXXIII, 336-340.
- Gökalp, Ziya. "İçtimâî Usûl-i Fıkh." *İslam Mecmuası* 1/3, 84-87.
- Hallaq, Wael B. "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn." Çev. Ömer Faruk Ocakoğlu. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 3 (2005): 159-189.
- Hira, Ayhan. "İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı (Şerhu Manzûmeti Ukûdi Resmî'l-müftî ve Neşru'l-Arf Fi Binâi Ba'di'l-Ahkâmi Ale'l-Urf Adlı Risaleleri Bağlamında)." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011): 351-375.
- Iqbal, Muhammed. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. United Kingdom: Dodo Press, 2009.
- İbn Âşur, Muhammed el-Fâzıl. *Makâsîdü'ş-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 2011.
- İbn Kayyim, Şemseddin Muhammed el-Cevziyye. *İlâmü'l-muvakkûin an rabbi'l-âlemin*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Karâfi, Ahmed b. İdris. *el-lhkâm fi temyizil-fetava ani'l-ahkâm ve tasarrufatü'l-kadi ve'l-imam*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebül-Matbûati'l-İslâmiyye, t.y.
- Karâfi, Ahmed b. İdris. *Furûk*, Kuvety: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- Karâfi, Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Kotan, Şevket. "Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi." *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2008): 87-101.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1374-1375.
- Özdemir, Mehmet. "Endülü's." *DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995: XI, 211-225.
- Sağlam, Ahmet. "İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın Suriye İşgali Sürecinde İbn Teymiyye'nin Siyasi ve Dini Mücadelesi." *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/5 (2016): 35-55.
- Şâtîbî, Ebü İshak. *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*. Thk. İbrahim Ramadan. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Tûfi, Necmeddin. *Ta'yin fi Şerhi'l-erbaîn*. Thk. Ahmed Hac Muhammed Osman. Beyrut: b.y., 1998.
- Yaran, Rahmi. "Karâfi'den Şâtîbî'ye Makâsîd/Maslahat Söylemi." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013): 5-30.

# Son Dönem Osmanlı Ulemâsından Kayserili Muhammed Sâbit Efendi (Ö. 1311/1893) ve Fatıha Tefsiri Özelinde Tefsirciliği

**Öz:** Osmanlı döneminin, zamansal olarak tefsir yazma faaliyetlerinin en önemli safhalarından birini oluşturduğu muhakkaktır. Fakat ne yazık ki çok kıymetli müfessirlerin yetiştiği ve eserlerin meydana getirildiği bu dönem yeterince tanınmamaktadır. Bu makalede, bu yolda küçük de olsa bir adım atılması gerektiği düşüncesiyle, Osmanlı'nın son dönem ilim adamlarından tamamen unutulmuş bir müfessir olan Muhammed Sâbit Efendi, tefsir ilmindeki yeri ve eseri ele alıp incelemiştir. Müfessirin, tefsire dair elimizde sadece müstakil olarak kaleme almış olduğu Fatıha tefsirinden başka bir eseri yoktur. Dolayısıyla çalışma onun bu tefsiri üzerinden yapılmış bulunmaktadır. Diğer taraftan bu çalışma ile Osmanlı'nın yıkılma ve dağılma döneminde yaşayan bir müfessirin hem tefsir ilmindeki yeri, hem de genel hatlarıyla o dönemin tefsir ilmindeki yerini anlamamıza yarayacak bir veri ortaya konulmak da hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Muhammed Sâbit el-Kayseri, Fatıha, Osmanlı, *Mirâtü'l-hâdimin*.

## Muhammad Thâbit Efendi of Caesarea's Style of Tafseer in the Tafseer of al-Fâtıha

**Abstract:** It is certain that Ottoman period represents one of the most important eras in the history of tafseer writings. Unfortunately, this period, with its prominent *mufasssireen* and exceptional works of *tafseer*, has not been thoroughly explored. In this paper, with the pressing urge of making the first steps towards this goal, I intend to study the work and the place of Muhammad Thâbit Efendi in the scientific tradition of *tafseer*, almost forgotten figure of this science at the end of Ottoman period. Only surviving work of this *mufasssir* concerning the science of *tafseer* is his commentary of *al-Fâtıha*. Thereby this research is confined to this work only. At the same time, I aim to expose his place in the science of *tafseer* in the times of Ottoman collapse and to try to provide sufficient data in order to establish the place of this period in the science of *tafseer*.

**Keywords:** *Tafseer*, Muhammad Thâbit of Caesarea, *al-Fâtıha*, Ottoman, *Mirât al-Hâdimin*.

## Giriş

İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân, inzalinden bugüne kadar Müslümanların indinde daima önemini muhafaza etmiş ve anlaşılması için oldukça yoğun bir çaba sarf edilmiştir. Bu çerçevede ilk dönemlerden itibaren müstakil tefsir kitapları kaleme alınmış ve bu eserler vasıtasıyla Kur'ân'ın anlamı ile muhatabı arasındaki bağlar sürekli oluşturulmaya ve aynı zamanda canlı tutulmaya çalışılmıştır. Tarihimizi oluşturan ve mensubu olduğumuz Osmanlı kültür ve medeniyeti de söz konusu bağları güçlü şekilde oluşturmuş ve böylece oldukça zengin bir tefsir mirası bırakmıştır.

Osmanlı döneminin, zamansal olarak tefsir yazma faaliyetlerinin önemli safhalarından birini oluşturduğu muhakkaktır. Fakat ne yazık ki çok kıymetli müfessirlerin yetiştiği ve eserlerin meydana getirildiği bu dönem, tefsir akademisyenlerince yeterince tanınmamaktadır. Günümüz ilim çevrelerinin söz konusu tefsir mirasına hak ettiği ilgiyi gösterememesinin önemli nedenlerinden biri, tefsir tarihi kaynaklarının epeyce bir kısmında Osmanlı tefsir birikimine yer verilmemesi gerçeğidir. Bir diğer sebep ise, Osmanlı tefsir kültüründe tefsirin orijinalliğinin olmadığı ve şerh ve hâşiyeciliğin hâkim olduğu yönündeki kabuldür.<sup>1</sup> Bu durumu tarihimize karşı bir vefasızlık olarak değerlendirilse de en azından bunun büyük bir ihmalkârlık ve noksanlık olduğu konusunda hiç şüphe yoktur.

Geç de olsa bu yolda küçük bir adım atmamız gerektiği düşüncesiyle, Osmanlı'nın son dönem ilim adamlarından tamamen unutulmuş bir müfessir olan Muhammed Sâbit Efendi'yi, tefsir ilmindeki yerini ve eserini ele alıp incelemek istiyoruz. Müfessirin, tefsire dair elimizde sadece müstakil olarak kaleme almış olduğu Fatıha tefsirinden başka bir eseri yoktur. Dolayısıyla çalışmamızı onun bu tefsiri üzerinden yapmayı düşünüyoruz. Diğer taraftan yapacağımız bu çalışma ile Osmanlı'nın yıkılma ve dağılma döneminde yaşayan bir müfessirin hem tefsir ilmindeki yerini, hem de genel hatlarıyla o dönemin tefsir ilmindeki yerini anlamamıza yarayacak bir veri ortaya koymayı düşünüyoruz.

## 1. Hayatı

Kaynaklar, Muhammed Sâbit Efendi'nin hayatına dair oldukça sınırlı bilgiler aktarmaktadırlar. Kayıtlara göre tam adı Muhammed Sâbit b. Bekir b. Abdullah

1 Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış," *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I* (Ankara: İlim Yayma Vakfı, 2011), 91, 96.



el-Kayserî er-Rûmî olan müfessirin, doğum tarihine dair herhangi bir malumata sahip değiliz fakat künyesinden, onun Kayserili olduğunu anlıyoruz.

Muhammed Sâbit Efendi'nin hangi medreselerde tedris gördüğü, hangi hocalardan ders aldığı ve hangi görevleri icra ettiği ile ilgili hususlarda yine kaynaklar herhangi bir bilgi vermemektedir. Bir usûl olarak müderrisler genellikle görev yaptıkları medreselerin müştemilatına defnedilmişlerdir. Kayseri Kurşunlu medresesi müştemilatında bulunan caminin hazresine defnedilmiş olmasından,<sup>2</sup> müellifin Kurşunlu medresesinde müderris olduğunu tahmin edebiliriz.

Diğer taraftan müfessirleri tanıttığı *Mu'cemu'l-müfessirîn* isimli eserinde Adil Nüveyhaz, Sâbit Efendi'yi müfessirler arasında zikretmekte ve Hanefî fakihî, müfessir ve bazı ilimlere vâkif bir âlim olarak tanıtmaktadır. Nüveyhaz ayrıca, ona ait sadece bir eserden bahsetmektedir ki o da "*Mirâtü'l-hâdimîn fi keşfi esrâri'l-muhakkikîn ve'l-müdekkikîn*" isimli Fatiha suresinin tefsirini ihtiva eden seksen sekiz sayfalık kitaptır.<sup>3</sup>

İsmail Paşa, müfessiri Hanefî mezhebine mensup bir müderris olarak tanıtmakta ve yukarıda ismini verdiğimiz eserinin yanında Hz. Peygamberin şemâiline dair "*Aynu'r-rahme ve'n-nûr fi şemâilî'n-nebiyyi'l-mebrûr*" ve Üsâmeddin el-İsferâyîni'nin (ö. 418/1027) Arapça'nın çeşitli meselelerini ele aldığı "*Şerhu'l-ferîd*" adlı eserinin tercüme ve şerhi olduğu anlaşılan "*Muînu'l-müsteîn fi tercimetî şerhi'l-ferîdi'l-usâm*" adında iki eserden daha bahsetmektedir.<sup>4</sup> Ne yazık ki müellifin ismi geçen son iki kitabının ne yazmalarına ne de matbu hallerine bugüne kadar rastlanmamıştır. Kaynakların ittifakla bildirdiğine göre Muhammed Sâbit Efendi, h. 1311/m.1893 tarihinde Kayseri'de vefat etmiş<sup>5</sup> ve cenazesi Kurşunlu medresesinin müştemilâtında yer alan Kurşunlu Camii haziresine defnedilmiştir.<sup>6</sup>

Sabit Efendi'nin "*Mirâtü'l-hâdimîn*" adlı Fatiha suresinin tefsirini ihtiva eden eserine 1301/1883 tarihinde bir takriz yazan dönemin ulemâsından Edirne müftüsü ve Kayseri nâibi Muhammed Fevzî Efendi, "dostumuz" şeklinde andığı müfessirin

2 Mustafa Işık, "Mehmed Sâbit Efendi," *Kayseri Ansiklopedisi* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 2015), 4: 358.

3 Adil Nüveyhaz, *Mu'cemu'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhaz es-Sekafî, 1409), 2: 507.

4 İsmail b. Muhammed Emîn Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hidâyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifîn ve asâru'l-musannifîn* (Beyrut: Daru lhyai Turasi'l-Arabi, 1951), 2: 393.

5 İsmail Paşa, *Hidâye*, 2: 393; Nüveyhaz, *Mu'cem*, 2: 507; Ömer b. Rıza b. Muhammed el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ts.), 9: 143; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbuâyı âmire, 1342), 1: 436.

6 Işık, "Mehmed Sâbit Efendi," 4: 358.

kişiliği hakkında “Yaşadığım çağda ondan daha faziletli bir kimse tanımadım” şeklinde bir ifade kullanmıştır<sup>7</sup> ki bu, onun çevresinde ahlaken kendisine saygı duyulan ve sevilen bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Öte yandan Sâbit Efendi'nin ismine, yukarıda ismini zikrettiğimiz Muhammed Fevzî Efendi'nin, Adudüddin el-Îcî'nin *el-Akâidü'l-adudiyye'sine* Celâleddin ed-Devvânî'nin yazdığı *Celâl* adlı şerhin *el-Cemâlü'd-deyyânî ale'l-Celâli'd-devvânî* isimli hâşiyesinin basımını üstlenilmesi için dönemin padişahı II. Abdulhamit'e yazılan bir *teşekkürname*'de<sup>8</sup> rastlamaktayız.<sup>9</sup> Kayseri'de görev yapan otuz sekiz müderris tarafından yazılıp imzalanan bu vesikada müellif, “es-Seyyid Muhammed Sâbit el-ârif Ebubekir Efendizâde el-müderris bi'd-dersi'l-âm fi Kayseriyye” şeklinde zikredilmektedir. Buradan Sâbit Efendi'nin Kayseri'de müderris ve ders-i âmm olduğunu anlıyoruz. Ayrıca künyede geçen arîf ifadesi de onun aynı zamanda tasavvuf ehlinde olduğunu işaret etmektedir.

### 1.1. *Mirâtü'l-hâdimîn fi keşfi esrâri'l-muhakkikîn ve'l-müdekkikîn*'in Özellikleri

Fatiha suresi, hakkında varit olan Kur'ân'ın en kapsamlı sûresi ve onun hülasası olduğu, geçmişteki kutsal kitaplarda bir benzerinin bulunmadığı, “nûr” olarak isimlendirildiği ve geçmişte hiçbir nebiye veya resule bir benzerinin verilmemesi ve şifa olduğu şeklindeki rivayetler<sup>10</sup> sebebiyle ilim erbabının daima ilgi odağı olmuş ve böylece söz konusu sûreyi tefsir etme geleneği oluşmuştur. Zamanla meyvelerini vermeye başlayan bu gelenek, tefsir mirasımıza çok büyük eserler kazandırmıştır. Müfessir Sâbit Efendi'nin kaleme aldığı Fatiha sûresi tefsiri de işte bu geleneğin halkalarından birini oluşturmaktadır.

Eser, başından sonuna kadar Fatiha suresinin tefsirini ihtiva etmektedir. Müellifin ölümünden yaklaşık iki yıl önce Dersâdet yayınevini İbrahim Efendi matbaasında h.1309/m. 1891'de 88 sayfa olarak basılan kitabın sonunda Edirne müftüsü ve Kayseri nâibi Muhammed Fevzî Efendi'nin yazmış olduğu bir takriz bulunmaktadır. Fevzi Efendi, söz konusu takrizinde tefsiri övmekte ve kitaptan istifade

7 Muhammed Sâbit b. Bekir b. Abdullah el-Kayserî, *Mirâtü'l-hâdimîn fi keşfi esrâri'l-muhakkikîn ve'l-müdekkikîn* (b.y: Dersîâdet, 1309), 88.

8 İstanbul Üniversitesi Merkez Kitaplığı Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. NECTY04275.

9 Muhittin Eliaçık, “Sultan II. Abdulhamit'e Sunulan Teşekkürname,” *Düşünen Şehir* 5 (Mart 2018), 156-163.

10 Dârimî, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân,” 12; Buhârî, “Tefsîr,” 1, 15, “Fezâ'ilü'l-Kur'ân,” 9, “Tıb,” 34; Müslim, “Selâm,” 66; Ebû Dâvud, “Tıb,” 19; Nesâî, “İftitâh” 26.

etmenin oldukça kolay olduğunu, kitabın adeta semâya yükselmek için bir merdiven niteliğine haiz, iman ve yakîn ehli için de selamete erme sebebi olduğunu beyan etmektedir.<sup>11</sup>

Sâbit Efendi, mevzu bahis tefsirini Arapça kaleme almıştır. Bundan, müellifin eserini halk için değil de daha ziyade ilim erbabının istifadesini gözeterek yazdığını anlıyoruz. Nitekim tefsirinde kullandığı ilmî üslup ve oldukça seviyeli bilgi arzı bu kanaatimizi desteklemektedir.

Müellif, eserine usûlen hamdele ve salvele ile başladıktan sonra Fatiha suresinde yer alan ayetleri olduğu gibi aktarmaktadır. Daha sonra besmelenin tefsirini yapmakta ve hemen akabinde “ba’du” ifadesinin altında Fatiha suresini tefsir etme nedenini ve esere neden böyle bir isim verdiğini şöyle dile getirmektedir: “Allah bana Fatiha’nın kapılarından bir kapı açtı da böylece ben onun hazinelerinden bir hazineye nazar ettim ve eşsiz cevherlerinden alıp faziletli kimseler onu görsünler, yarışmak isteyenler/mütenafisîn onu elde etmek için yarışsınlar diye dizdim. Bu sebeple tefsiri “*Mirâtü’l-hâdimîn li keşfi esrârî’l-muhakkikîn ve’l-müdekkikîn*” şeklinde isimlendirdim.” Bu eserden istifade edecek olan faziletli kimseler ve mütenâfisîn, bütün nebilerin, resullerin, onların ailelerinin, velîlerin, âriflerin, müctehit imâmınların, ilmiyle amel eden âlimlerin, meşâyihın, ehli sülûkun, adil sultanların ve fâzıl, kâmil, müdekkik Bânihânzâde olarak tanınan üstadın öğrencilerinden bu fakîr, hakîr olan Kayserili Muhammed Sâbit b. Bekir’in ruhlarına Fatiha okusunlar.”<sup>12</sup>

Müfessir, bu girişten sonra sûrenin nerede indiğine ve neden Fatiha olarak isimlendirildiğine dair birtakım açıklamalar yaptıktan sonra âyetleri kelime kelime ele alıp tefsir etme yoluna gitmiştir. Tefsir edeceği kelimeleri “kavluhû teâlâ” dedikten sonra parantez içerisine almış ve açıklamaları parantezden sonraya bırakmıştır. Bunun yanında tefsir için kullandığı diğer âyetleri ve Hz. Peygamberin hadislerini de yine parantez içerisinde göstermiştir. Ayrıca maddeler halinde gösterilmesi gereken hususların numaralarını, nakil yapılan eser isimlerini ve kendi görüşünü bildireceği zaman kullandığı “bil ki” şeklindeki hitabını da yine parantez içerisinde takdim etmiştir.

Oldukça zengin bir muhtevaya sahip olan eserde Sâbit Efendi, yazar ve eser olarak istifade ettiği kaynakların hemen tamamının ismini zikretmiştir. Genel hat-

11 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 88.

12 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 3-4.

larıyla söz konusu kaynaklar Hadis, Tefsir, Kelam, Tasavvuf ve Tarih ilmiyle sınırlı kalmıştır. Fakat bu ilimlere dair onlarca eser ve yazar ismi de eserde mevcuttur.

"*Mirâtü'l-hâdimin*"de müellif Fatiha suresini rivayet, dirâyet ve işârât yönleriyle dengeli bir şekilde tefsir etmiş, böylece hem âyetlerin çok boyutlu olarak okunmasını sağlamış hem de bilginin bütünsel olarak kavranmasının kapısını aralamıştır. Bu yönüyle müfessir oldukça ideal bir tefsir örneğini okuyucularına takdim etmiştir.

## 2. Muhammed Sâbit Efendi'nin Tefsirciliği

Sâbit Efendi'nin elimizde tefsire dair yukarıda kısaca tanıttığımız sadece "*Mirâtü'l-hâdimin*" adlı Fatiha suresini tefsir ettiği eseri mevcuttur. Dolayısıyla müellifin tefsir ilmindeki yerini söz konusu eser üzerinden tespit etmek durumundayız.

### 2.1. Rivayete Vukûfiyeti

Kur'an'ın; Kur'an, sünnet, sahabe ve tabiin sözü ile tefsir edilmesi şekline rivayet tefsiri denilmektedir.<sup>13</sup> Müfessir, Fatiha suresinin tefsirinde rivayet metodunu başarılı bir şekilde uygulamış ve bu alanda hem ciddi bir birikiminin olduğunu hem de alana vukûfiyetinin olduğunu göstermiştir.

#### 2.1.1. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri

Kur'an-ı Kerim, kendi iç bütünlüğü içerisinde kendisini tefsir etmektedir. Bir yerde kapalı olan bir lafız veya hüküm, bir başka âyette sarıh bir şekilde yer alabilmektedir. Dolayısıyla bu durum, müfessirlerin Kur'an-ı Kerim'i tefsir ederken sıklıkla kullandıkları bir metottur.

Bu gerçeğin farkında olan Sâbit Efendi de Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme yoluna gitmiştir. Bu minvalde müellifin tefsir sadedinde kendisine en çok başvurduğu kaynağın hiç kuşkusuz âyetler olduğunu görüyoruz. Bir meselenin izahında çoğu defa bir âyetle iktifa etmemiş, birden çok âyetle söz konusu meseleyi uzun uzadıya değerlendirmiştir. Âyetleri, hangi surede geçtiklerine temas etmeksizin doğrudan "kavluhû teâlâ" şeklindeki bir ifadeyle nakletmektedir.

13 ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: 1988), 1: 13.

Mesela “hamd/حمد” kelimesini izah ederken hamdin şükreden kullara ait bir söz olduğunu zikretmiş ve gemiye binip kurtulduktan sonra Hz. Nuh’un ve kendisine iman edenlerin,<sup>14</sup> Hz. İsmail kendisine verildiğinde Hz. İbrahim’in,<sup>15</sup> nübüvvet ve hilafet kendilerine verildiğinde Hz. Davud’un ve Hz. Süleyman’ın<sup>16</sup> şükür mahiyetinde söyledikleri “elhamdülillah/الْحَمْدُ لِلَّهِ” şeklindeki sözlerini buna delil getirmiştir.<sup>17</sup>

Yine, Ahirete vurgu yapan “din gününün mâliki”<sup>18</sup> ayetini ceza ve ba’s gününde Allah’ın, emrin mâliki olduğu, iyi ve kötü kim varsa herkesin mutlaka karşılığını göreceği şeklinde tefsir ettikten sonra buna “Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah’ındır. (Bunları yaratmıştır) ki kötülük edenleri, yaptıklarıyla cezalandırsın, güzel davrananları da güzellikle mükâfatlandırın.”<sup>19</sup>, “Yoksa biz iman edip Salih amel işleyenlere yeryüzünde fesat çıkaranlara yaptığımız gibi mi veya müttakilere fâcirlere yaptığımız gibi mi muamele ederiz”<sup>20</sup> ve “Çünkü saat muhakkak gelecek, ben, hemen hemen onu gizliyorum ki her nefis sa’yiyle cezalansın,”<sup>21</sup> âyetlerini şahit getirmiştir.<sup>22</sup>

## 2.1.2. Kur’ân’ı Hadisle Tefsiri

Müellif, ayetleri tefsir ederken hadislerden oldukça fazla istifade etmiş ve pek çok hadisi eserine almıştır. Bazen bir konunun daha iyi anlaşılması için birden çok hadisi referans gösterdiği de olmuştur. Kimi zaman hadislerin sıhhatine de temas eden Sâbit Efendi, tefsirinde hadislerin kaynaklarını zikretmeyi ihmal etmemektedir. Bu tespitlerimiz, onun hadis sahasında hatırı sayılır bir birikime sahip olduğunu ve hadislere vakıf olduğunu göstermektedir.

14 “فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ” Mü’minün 23/28.

15 “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ” İbrahim 14/39.

16 “وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ” Neml 27/15.

17 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 14-15.

18 “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” Fatiha 1/4.

19 “وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى” Necm 53/31.

20 “أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ” Sâd 38/28.

21 “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ” Tâhâ 20/15.

22 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 29.

Âyette geçen “sadece sana ibadet ederiz” (Fatiha 1/5)<sup>23</sup> ifadesinde yer alan “ibadet ederiz” kavramını tefsir ederken onun, hangi hususların ibadet olduğuna dair hadislerden epeyce istifade etmiş olduğunu görüyoruz. Bu meyanda Hz. Peygamberin: “kim bir müslümanın ihtiyacını giderirse Allah da onun ihtiyacını giderir”<sup>24</sup>, “gidersin veya gidermesin kim bir Müslüman kardeşinin ihtiyacını gidermek için gayret ederse Allah onun bütün günahlarını bağışlar ve ona ateşten ve nifaktan kurtuluş için bir berat yazar”<sup>25</sup> ve “kim bir Müslüman kardeşinin ihtiyacını gidermek için adım atarsa Allah da onun her bir adımına yetmiş iyilik yazar ve yetmiş günahını bağışlar. Şayet bu ihtiyaç onun eli ile giderilirse o vakit o kimse bütün günahlarından arınıp anasından doğduğu gibi olur. Şayet bu esnada ölürse o zaman da hesap sorulmaksızın cennete girer”<sup>26</sup> şeklindeki hadislerini nakletmektedir.<sup>27</sup>

Yine müfessir, hamd konusunda teferruatlı açıklamalarda bulunurken pek çok hadise atıfta bulunmaktadır. Bunlardan birini naklederken hasen olduğunu söylediği ve Ahmed bin Hanbel’in ve başkalarının Ebû Saîd el-Hudrî’den rivayet ettiği şu hadis aktarmaktadır: “Akıl baliğ olan kimsenin cennete girmeye çağırılması için gizlide de açıkta da ihlas ve sıdk ile Allah’a hamdetmesi gerekir.”<sup>28</sup>

### 2.1.3. Kur’ân’ı Sahabe Kavliyle Tefsiri

Sâbit Efendi, âyetleri tefsir sadedinde rivayet tefsirinin unsurlarından biri olan sahabe kavillerine kimi zaman yer vermekte onlardan istifade etmektedir. Tefsirde Hz. Ali, Hz. Ebubekir, İbn Mesud, Ubey b. Ka’b, Ebû Hureyre, Enes b. Malik ve İbn Abbas gibi sahabiler kendilerinden en fazla söz nakledilen kimselerdir.

“الْحَمْدُ لِلَّهِ” kavramını izah ederken müfessir mümkün olduğunca söz konusu kavramın kullanıldığı bağlamları da nakletmekte ve bunların mesnedlerini rivayetlerle desteklemektedir. İbn Abbas, “الْحَمْدُ لِلَّهِ” in şükreden kulların sözü olduğunu, bunu ilk defa Hz. Adem’in telaffuz ettiğini, Allah, babamız Hz. Adem’i yaratıp

23 “إِيَّاكَ نَعْبُدُ...” Fatiha 1/5.

24 Buhârî, Mezâlim 3; Müslim, Birr 58.

25 Hâris b. Ebî Usâme, *Müsned* (Medine: y.y., 1992), I, 317.

26 Bu ve benzeri hadisler için bakınız: Buhârî, “Mezâlim” 3; Müslim, “Birr” 58; Ebû Dâvûd, “Edeb” 38; Tirmizî, “Hudûd” 3, “Birr” 19.

27 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 42-43.

28 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 10-11.

onun cesediyle ruhu buluşturduğu vakit onun hapşırıldığını, bunun üzerine Allah'ın ona ilham ettiğini böylece onun da Elhamdulillah dediğini Allah'ın da ona karşılık olarak "Rabbın sana merhamet etsin, seni bu sebeple yarattım" şeklinde karşılık verdiğini ifade etmiştir.<sup>29</sup>

Müellif, "Bizi dosdoğru yoluna ilet"<sup>30</sup> âyetini tefsir ederden İbn Abbas'ın burada geçen "أَهْدِنَا" kelimesini "ارشدنا" şeklinde, "الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" ifadesini de maksada kendisiyle varılan ve insanı tefrikadan koruyan yol olarak tefsir ettiğini beyan etmektedir.<sup>31</sup> Öte yandan Hz. Ali'nin aynı ayeti "bizi doğru yolda sabit kıl, kalplerimizi o yol üzere muhafaza et ve bizi bundan sonra saptırma" şeklinde izah ettiğini ifade etmektedir.<sup>32</sup>

Bunlara ilaveten müfessir, "المُسْتَقِيمَ" kelimesinin izahında Hz. Ebubekir'den de nakilde bulunmakta ve ona, söz konusu kelimenin anlamının ne olduğu sorulduğunda bunun, Allah'a hiçbir şeyi şirk koşmamak şeklinde cevaplandığı bilgisini aktarmaktadır.<sup>33</sup>

Müfessir, aynı kavramı bu defa Hulefâ-i Râşidîn'in, kötülüklerden imana, ihlase ve amele doğru yol almak veya bütün farzları unsurlarıyla birlikte yerli yerinde eda etmek şeklinde yorumladıkları şeklinde bir başka tefsir rivayeti nakletmektedir.<sup>34</sup>

#### 2.1.4. Kur'ân'ı Tabiîn Kavliyle Tefsiri

Rivayet tefsirinin unsurlarından biri de tabiîn sözleridir ve müfessirler âyetleri tefsir ederken zaman zaman söz konusu âlimlerinin tefsire dair sözlerini referans olarak göstermektedirler. Sâbit Efendi de çok nadiren mevzu bahis nakillerden iktibaslar yapmaktadır.

Meselâ zikir konusunu izah ederken müfessir, tâbiînin büyüklerinden Saîd b. Cübeyr'den zikre dair şu bilgiyi nakletmektedir: Zikir, Allah'a itaattir. Allah'a itaat eden O'nu zikretmiş demektir. O'na itaat etmeyen ise tesbihi ve Kur'ân-ı Kerim'i

29 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 14.

30 "أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" Fatiha 1/6.

31 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 61.

32 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 62.

33 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 68.

34 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 68.

okuması çok fazla olsa bile zâkir değildir. Allah buyurmaktadır ki: Beni, taatimle zikredin ben de sizi mağfiretimle zikredeyim.<sup>35</sup>

Müfessir, "din günü" bağlamında ahiret ahvâlini izah ederken a'râf ehli hususunda Ka'bu'l-Ahbâr'dan şu bilgiyi nakletmektedir: Dünyada iki arkadaş olan iki adamdan biri, ahirette cehenneme çekilip götürülen arkadaşına rastlar da ona arkadaş: Benim kurtuluşum için şu bir iyilikten başka bir şey kalmadı ey kardeşim, bari şu iyiliği sen al da sen kurtul der. Böylece her iki arkadaş a'râf ehlinde olurlar.<sup>36</sup>

Müfessirin tâbiîn âlimlerinden Dahhâk'tan da şu tefsiri aktarmaktadır: Cennet ehli cennete girdikleri vakit onları ellerinde yüzüklerden hediyeler bulunan melekler karşılar ve onlara o yüzükleri takdim ederler. Bu yüzükler on tanedir ve melekler her bir yüzüğü onların parmaklarına takarlar. Bu yüzüklerin birincisinin üzerinde "Tertemiz geldiniz, ebedi olarak kalacak şekilde girin buraya" (ez-Zümer 39/73), ikincisinin üzerinde "Oraya selametle ve güvenle girin" (Kâf 50/34), üçüncüsünün üzerinde "Elbiseleriniz ipektendir", dördüncüsünün üzerinde "sizden üzüntüleri giderdim", beşincisinin üzerinde "sizleri hûrilerle nikâhladık" (ed-Duhân 44/54), altıncısının üzerinde "Bugün onlara sabretmelerinin karşılığını verdim" (el-Mü'minûn 23/111), yedincisinin üzerinde "Gençleştiniz, artık yaşlanmayacaksınız", sekizincisinin üzerinde "artık güvendesiniz, korkmayınız", dokuzuncusunun üzerinde "Nebilere ve şehitlere arkadaş oldunuz", onuncusunun üzerinde ise "Komşusuna hiç eziyet etmeyen, hiç rahatsızlık vermeyen bir zâtın komşuluğundasınız" yazılıdır. Bunun üzerine o cennetlikler "Hamd âlemlerin Rabbine mahsustur" derler.<sup>37</sup>

### 2.1.5. Kiraatlere Yer Vermesi

Müfessir, yeri geldikçe âyetlerde geçen kelimelerin kıraat farklılıklarına temas etmekte hangi kıraat imamlarının kelimeyi nasıl okuduklarını belirtmekte ve bunların manaya etkilerini zikretmektedir.

"مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ" (Fatiha 1/4) âyetinde yer alan "مَالِكِ" kelimesini Asım, Kisâi ve Yakub'un elif ile "مَالِكِ" şeklinde, bunların dışında kalan diğer kıraat imamlarının ise "مَلِكِ" şeklinde elifsiz okuduklarını ve böyle bir okuyuşun Haremeyn âlimle-

35 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 59.

36 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 64-65.

37 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 18.



rinin kıraati olduğunu beyan etmektedir. Müfessir daha sonra Kisâ’înin, kelimeyi “مَالِكٍ” şeklinde okuma sebebini: “Kelime ‘مَالِكٍ’ olarak okunduğu takdirde çok fazilete ve oldukça geniş bir rahmete işaret ettiği için böyle okudum” şeklinde ifade ettiğini nakletmektedir.<sup>38</sup>

Müellif, Fatiha suresini tefsir ederken bazen istifade ettiği âyetler ile ilgili kıraate dair malumat vermektedir. Mesela En’âm suresinde yer alan “مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ... فَالَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا” (el-En’âm 6/60) âyetindeki “عَشْرٌ” kelimesini kıraat imamı Yakub’un tenvinli olarak “عَشْرٌ” şeklinde ve “أَمْثَالِهَا” kelimesini de ref ile “أَمْثَالُهَا” şeklinde okuduğunu nakletmiştir.<sup>39</sup>

### 2.1.6. İsrailiyata Yer Vermesi

Genel hatlarıyla yabancı kültürlerden gelen haberler olarak değerlendirebileceğimiz israiliyat pek çok tefsirde kendisine yer bulabilmiştir. Müfessir Sâbit Efendi nadiren de olsa bu türden haberlere eserinde yer vermektedir. Bu minvalde “âlem” kelimesini tefsir ederken Ebû Hureyre’den oldukça ilginç bir nakilde bulunmaktadır: Allah, evveleminde mahlûkâtı melek, şeytan cin ve insan olmak üzere dört sınıf olarak yaratmış ve sonra bunları on kısma ayırmıştır. Bunların dokuz kısmını melekler oluşturmuş ve geri kalan bir kısmını da şeytan, cin ve insan oluşturmuştur. Yine bu üç sınıfı on parçaya ayırmış, bunlardan dokuz sınıfı şeytanlardan oluşturmuş, geri kalan bir sınıfı ise cinlerden ve insanlardan oluşturmuştur. Sonra bu iki sınıfı yine on sınıfa ayırmış, bunların dokuz sınıfını cinlerden oluşturmuş ve geriye kalan bir sınıfı ise insanlardan oluşturmuştur. Allah, daha sonra insanları yüz yirmi beş sınıfa ayırmıştır ki bunların yüz fırkasını Hint’te yer almaktadır. Bunlar Sâtûh, Mâtûh, Mâsûh ve Me’lûf olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Sâtûh denen gurubu oluşturan insanların kafaları köpeğe benzemektedir. Mâtûh denen gurubu oluşturan insanların gözleri göğüslerinde yer almaktadır. Mâsûh denen gurubu oluşturan insanların kulakları fil kulağına benzemektedir. Me’lûf denen gurubu oluşturan insanlar ayaklarına hâkim olamamaktadırlar ve bunlara Divalpây denmektedir. Bu dört gurup insanların tümü cehennem yolcusudur. Söz konusu yüz yirmi beş sınıf insanın altı sınıfını Rûm ülkesinde yaşayan Nastûriler ve İsraililer oluşturmaktadır ki bunlar da cehen-

38 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 33.

39 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 24.

nem yolcularıdır. Allah doğu yönünde altı insan sınıfı daha meydana getirmiştir ki Ye'cûc ve Me'cûc bunlar içerisinde yer almaktadır. Bunlar da cehennem ehli-dirdir. Batıda da altı insan sınıfı meydana getirmiştir. Bunlar ise Zî, Zıt, Habeşî-ler, Berberîler ve Arapların kâfir olanlarıdır ve bunlar da önceki guruplar gibi cehennemliktirler. Bütün bunlardan sonra geriye sadece bir sınıf kalmaktadır ki bunlar da yetmiş üç fırkadan müteşekkildir. Bunlar tevhid ehliinden olup yetmiş iki fırkası hataya düşmüş fakat bir fırkası kurtulmuştur ki bunlar da Ehli Sünnet ve'l-Cemaat olanlardır.<sup>40</sup>

Adalet konusunun izahında müfessir mevzu ile ilgili şu rivayeti nakletmektedir: İsrail oğulları içerisinde üç tane hâkim vardı. Allah bu hâkimleri imtihan etmek istedi ve onlara iki melek gönderdi. Bu meleklerden birisi yavrusu olan bir atın üzerinde, diğeri de bir ineğin üzerindeydi. İneğin sahibi dişi tayı atın üzerindeki istedi ve böylece o da ona verdi. Bunun üzerine atın binicisi: O, atımın kızıdır dedi. İneğin üzerindeki de: Hayır o, benim ineğimin kızıdır dedi. Böylece davalaşmak üzere o hâkimlerden birine gittiler. İneğin sahibi, hâkime rüşvet verdi. Bunun üzerine hâkim, o dişi tayın ineğin yavrusu olduğuna hükmetti. Bu iki davacı bu defa ikinci hâkimin yanına gittiler. Yine aynı şekilde ineğin sahibi ona da rüşvet verdi ve o da birinci hâkimin kararının aynısını verdi. Sonra üçüncü hâkime gittiler. Hâkim onlara: Ben hayızlıyım dedi. Onlar da: Bu nasıl olur, hiç erkek hayız görür mü? Dediler. Bunun üzerine hâkim: Hiç inek at doğurur mu? Şeklinde cevap verdi. İşte bu hâkimlerden ilk ikisi cehennemlik, üçüncüsü ise cennetliktir.<sup>41</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla müfessir, eserinde israiliyat türü diyebileceğimiz sadece bu iki rivayete yer vermektedir. Eserinde söz konusu rivayetleri bunlarla sınırlı tutmasından, Sâbit Efendi'nin bir müfessir olarak israiliyata karşı oldukça temkinli yaklaştığı tahmin edilebilir. Bu da gayet normal bir durum olup müfessirin rivayet yönünün de en az dirayet ve işârât kadar güçlü olmasını göstermesi açısından önemlidir.

### 2.1.7. Mekkî-Medenî Bilgisi Vermesi

Sâbit Efendi, tefsirini yaptığı Fatıha suresinin nerede nazil olduğuna dair bilgiler vermektedir. Surenin, şayet sahih ise namaz farz kılındığı zaman Mekke'de ve

40 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 22.

41 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 74.

kible değiştirildiği vakit de Medine’de olmak üzere iki defa nazil olduğu yönünde bir rivayetin olduğunu söylemekte fakat onun Mekke’de nazil olmasının daha sahih olduğunu ve bunun “Muhakkak sana tekrarlanan yediyi ve yüce Kur’ân’ı verdik” (el-Hicr 15/87)<sup>42</sup> âyetiyle sabit olduğunu zikretmektedir.<sup>43</sup>

### 2.1.8. Sebeb-i Nüzûl Bilgisi Vermesi

Ayetlerin inzal sebeplerinin bilinmesi, Kur’ân-ı Kerim’in anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu sebeple müfessirler, söz konusu ilme tefsirlerinde yer vermektedirler. Sâbit Efendi de Fatiha tefsirinde sebeb-i nüzûle temas etmektedir.

Müellif, Fatiha’nın iniş sebebine dair herhangi bir olay nakletmemekle birlikte Hicr suresinde geçen “seba mesani/tekrarlayan yedi”nin Fatiha olduğunu belirtmekte ve söz konusu kavramın geçtiği: “Muhakkak sana tekrarlanan yediyi ve Yüce Kur’ân’ı verdik” (el-Hicr 15/87) mealindeki âyetin inişine dair şu rivayeti nakletmektedir: Şam’dan Ebû Cehil’e ait yüklü bir kervan gelmişti. Söz konusu kervan yedi firkadan oluşmaktaydı. O sıralarda Mekke’de Müslümanlar arasında açlık ve kıtlık baş göstermişti. Hz. Peygamber ve arkadaşları gelen kervana bakıyorlardı. Hz. Peygamber kervana bakarken hatırına Müslümanların içerisinde buldukları açlık ve kıtlık aklına geldi. Bunun üzerine söz konusu âyet indi. Yani bu, Ebû Cehil’in yedi fırka kervanına karşılık sana tekrarlayan yediyi/Fatiha’yı verdik demektir.<sup>44</sup>

Öte yandan müfessir, bazen bir meseleyi izah ederken referans gösterdiği âyetlerin nüzul sebebini de bildirdiği olmuştur. Mesela Allah’a muhabbet konusunu ele alırken Hz. Peygambere ittibâ etmek gerektiğini vurgulamak üzere temas ettiği “De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana ittibâ ediniz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah Gafûr’dur Rahîm’dir” (Âl-i İmrân 3/31)<sup>45</sup> âyetin iniş sebebi ile ilgili şu rivayeti nakletmektedir: Hz. Peygamber, Ka’b b. el-Eşref’i ve arkadaşlarını İslam’ı kabule davet ettiğinde onlar: Bizler Allah’ın çocuklarıyız ve onun sevdikleriyiz. Bizim de Allah’a aşırı muhabbetimiz vardır dediler. Onun

42 “وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ”

43 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 7.

44 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 7-8.

45 “قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ”

bu cevabı üzerine bu âyet inmiştir.<sup>46</sup> Devamında müellif, aynı âyetle ilgili olarak Dahhâk'ın İbn Abbas'tan naklettiği şu sebab-i nüzul rivayetini de aktarmaktadır: Müşrikler Mescid-i Haram'da toplanmış ve putlarını dikip onları süslemişler ve onlara secde etmeye koyulmuşlardı. Bu esnada Hz. Peygamber onların karşısına dikildi ve şöyle seslendi: Ey Kureyş topluluğu, babanız İbrahim'in ve İsmail'in dinine ters düştünüz. Bunun üzerine onlar: Biz bu putlara, Allah'ı sevdiğimiz için ve bizi O'na yaklaştırırsınlar diye ibadet ediyoruz dediler. Bunun üzerine Allah söz konusu âyeti indirdi.<sup>47</sup>

### 2.1.9. Sûrenin Faziletlerine Değınmesi

Bazı müfessirler âyetlerin izahında yeri geldikçe ilgili âyet veya sûrelerin faziletlerine dair birtakım nakillerde bulunmuşlardır. Söz konusu rivayetler sıhhat yönüyle eleştirilse de bunların tefsir kitaplarında yer aldığı da bilinen bir durumdur. Müfessir Sâbit Efendi de mevzu bahis rivayetleri sıhhat yönüne dikkat etmeksizin nakletmiştir.

Fatiha sûresinin fazileti ile ilgili olarak müellifin eserinde birden çok rivayet göze çarpmaktadır. Ebu'd-Derdâ'dan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber: "Kur'ân'dan hiçbir şey Fatiha'ya eşdeğer değildir. Şayet terazinin bir kefesine Fatiha, diğer kefesine de Kur'ân konsa Fatiha, Kur'ân'dan yedi kat daha fazla gelirdi"<sup>48</sup> buyurmuştur.<sup>49</sup> Müfessir sûrenin fazileti ile ilgili Hasan-ı Basrî'den rivayetle şu hadisleri nakletmektedir: "Fatiha'yı okuyan sanki Tevrat'ı, Zebur'u, İncil'i ve Furkân'ı okumuş gibi olur", "Allah yüz dört kitap indirmiş ve Tevrat'ın Zebur'un, İncil'in ve Kur'ân-ı Kerim'in ilimlerini Fatiha'ya yerleştirmiştir. Fatiha'nın tefsirini bilen, gelen bütün kitapların tefsirini bilen kimse gibi olur."<sup>50</sup> Bunlara ilaveten müfessir Fatiha'nın faziletine dair başka rivayetleri de nakletmektedir.<sup>51</sup>

46 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 57.

47 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 57-58.

48 Deylemi, *Müsnedül-Firdevs*, 3/144, no 4386.

49 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 7.

50 Bu mevzudaki tüm hadisler için bakınız: Dârimî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân," 12; Buhârî, "Tefsir," 1, 15, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân," 9, "Tıb," 34; Müslim, "Selâm," 66; Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân," 1; Ebû Dâvûd, "Tıb," 19; Nesâî, "İftitâh" 26; İbn Mace "Edeb" 52. Ayrıca bakınız: Abdullah Aydemir, *Hz. Peygamber ve Sahabenin Dilinden Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri* (İzmir: Anadolu Dağıtım, 1981), 103-111.

51 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 7-9.

## 2.2. Dirayete Vukûfiyeti

Sadece rivayetlerle yetinmeyip dil, bilgi birikimi ve reyeye dayanılarak yapılan tefsire dirayet tefsiri denilmektedir.<sup>52</sup> Dirayet metodunda müfessirin dilbilimsel birikimi ve kendi reyini ön plana çıkan iki önemli husustur.

Fatiha tefsirinden anladığımız kadarıyla müfessir Sâbit Efendi, ilgili âyetleri dirayete dayalı olarak tefsir etmektedir. Fatiha'nın âyetlerini tefsir ederken ele aldığı konuları izah ederken de referans maksatlı olarak temas ettiği diğer âyetleri açıklamak üzere dirayet metoduna sıkça başvurmuştur. Bu minvalde o, kimi yerlerde âyetlerin dilbilimsel yönlerden izaha muhtaç olan yerlerini açıklarken çoğu defa da âyetten kastedilen veya anladığı manayı açık bir şekilde zikretmektedir ki bu, tefsirin geneline hâkim olan bir tarzıdır.

Müfessir, tefsirinde kimi yerlerde ele aldığı kelimenin lügavî yönden de değerlendirmekte ve ondan neyin kastedildiğini beyan etmektedir. Mesela âyette geçen "الْعَالَمِينَ رَبِّ" ifadesindeki "رَبِّ" kelimesini değerlendirirken Fâzıl Kirmânî'nin *Rab Risalesi*'nden birtakım nakillerde bulunmakta ve akabinde şu izahı yapmaktadır: Kelime, رَبِّ-يُرَبُّ fiilinden mastar olup "terbiye" anlamına gelmektedir. "Terbiye", bir şeyi aşama aşama kemale ulaştırmak anlamını ihtiva etmektedir. Öte yandan "Rab" kelimesi, mana ismi olan bir mastardır ve zât'a itlak olunmaz. Onun zât'a itlak olunması ancak mübalağa kastı olduğunda söz konusu olabilir. Bu, tıpkı "رجل عدل" deyişimiz gibidir. Oysa burada "عادل" kastedilmiş fakat mübalağa siğası nedeniyle "عدل" şeklinde gelmiştir. İşte "Rab" kelimesi de tıpkı bunun gibidir. Bu kavramın sıfatı müşebbehe veya bedel olduğu da söylenmiştir.<sup>53</sup> Bu açıklamalarından sonra Sâbit Efendi, "Rab" kelimesinin on beş tane anlamının olduğunu zikretmiş ve bu manaları bir beyit şeklinde nakletmiştir.<sup>54</sup> Yine aynı âyette geçen "عَالَمٌ" kelimesinin cevher ve araz cinsinden mümkinat namına ne varsa Allah'ın dışındaki her şeyi içine aldığını zikreden müellif, örfte ise "âlem" anlamı çerçevesinde kendisiyle âlemin var edicisinin bulunduğu bir isim olduğunu dile getirmiştir. Daha sonra bu kelimenin çoğul geldiğini, böylece bunlardan her birinin âlem olarak isimlendirildiğini ve akıllı varlıklar için kullanılan kalıpla geti-

52 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yay., 1996), 2:210.

53 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 19.

54 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 19.

rildiğini beyan etmiştir.<sup>55</sup> Yine “الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” âyetinde geçen bu iki ismin “رحم” fiilinden türediğini ve “غضب” kökünden gelen “غضبان” ve “علم” kökünden gelen “عليم” gibi mübalağa sığası ile zikredildiğini söylemekte ve kelimenin kökünün lügatte kalbin inceliği, fazilet ve ihsanı gerektiren şefkat, sevgi gibi anlamlar taşıdığını beyan etmektedir.<sup>56</sup>

Tefsirinde kavramları zaman zaman dil yönünden ele alan müfessir, kimi yerlerde kelimelerin diğer kelimelerle ilişkilerine de temas etmekte ve bunları uzun soluklu olarak değerlendirmektedir. Bu meyanda dosdoğru olmak anlamına gelen “istikamet” kavramını izah ederken aynı zamanda “kıst” ve “adalet” kavramlarını da ele almaktadır.<sup>57</sup>

Sâbit Efendi, çoğu defa âyetleri tefsir ederken kendi görüşlerine de yer vermekte ve söz konusu görüşlerini pek çok yerde “bil ki” şeklinde hitaplarla takdim etmektedir. Tefsirinin hemen her yerinde müellifin kendi görüşlerine rastlamak mümkündür. Bu yönüyle o, tam anlamıyla dirayete vakıf bir müfessir olarak değerlendirilebilir. Örneğin “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ” âyetinde zikredilen kimselerin Yahudiler ve Hıristiyanlar olduğu yönündeki meşhur tefsiri naklettikten sonra bunun oldukça zayıf bir görüş olduğunu söylemiş ve şu açıklamada bulunmuştur: Allah’ı inkâr edenlerin ve müşriklerin dinleri Yahudilerin ve Hıristiyanların dinlerinden daha kötüdür. Dolayısıyla sapkınlık ve gazaba uğrama çok daha fazla hatalı ve yanlış içerisinde olana atfedilir. Hem lafızlar da husûsî değil de umûmî gelmiştir. Burada, gazaba uğrayanların kâfirler ve dalalet düşenlerin münafıklar olduğunu söylemek de ihtimal dâhilindedir. Çünkü Allah, Bakara sûresinin ilk beş âyetinde müminleri övdükten sonra kâfirleri ve daha sonra da münafıkları yermiştir.<sup>58</sup>

Müfessir, kimi zaman âyetlerde geçen kavramların anlamlarını kısa bir şekilde vermekle yetinmektedir. Örneğin âyette zikredilen “الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” ifadesini kısaca Kur’ân-ı Kerim veya İslam dini olarak tefsir etmiştir.<sup>59</sup> Yine, istikamet ve adalet konusu üzerinde dururken temas ettiği “..Muhakkak Allah adaletli olanları

55 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 19.

56 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 23.

57 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 68-72.

58 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 82-83.

59 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 61.

sever” (Hucurât 49/9)<sup>60</sup> âyetinde geçen “الْمُتْسِطِينَ” kelimesi üzerinde durmakta ve bunun “adaletli olan kimseler” anlamına geldiğini, fakat Cin suresinde geçen ve aynı kökten türeyip fâil kalıbında gelen “الْقَاسِطُونَ”<sup>61</sup> kelimesinin ise haksızlık yapanlar, zalimler ve insanları iman ve tevhid yolundan azgınlık ve küfür yoluna yönelten kimseler olarak açıklamıştır.<sup>62</sup> Bir başka yerde müellif, hamd kavramını ele almış ve kendi reyî ile şöyle bir yorum yapmıştır: Hamd, mazi ve müstakbele taalluk etmektedir. Hamd, maziye taalluk ettiği takdirde önceden elde edilen bütün nimetlere şükür vaki olmaktadır, geleceğe taalluk ettiği takdirde ise bu defa gelecekte açığa çıkacak nimetlerin yenilenmesini gerekli kılmaktadır.<sup>63</sup>

Öte yandan müellif kimi zaman âyetlerde Allah’ın ne demek istediğini bir hitap şeklinde diyalog olarak zikretmektedir. İbadet ve hamd konuları üzerinde dururken kulun Fatiha’yı okuması durumunda Allah’ın ona nasıl cevap vereceğine dair bu türden bir yorum sunmaktadır: Kul hamdettiği zaman Allah o kula sanki şöyle karşılık vermektedir: Kulum, bana hamdettin, benim, İlâh, Rab, Rahmân, Rahîm ve din gününe Mâlik olduğumu ikrar ettin. Sen ne kadar da güzel bir kulsun, senden perdeleri kaldırdık, uzaklığı yakınlıkla değiştirdik. Muhatap olarak konuş ve: sadece sana ibâdet ederiz ve sadece senden yardım dileriz de.<sup>64</sup>

Müellif, âyetleri izah ettiği her safhada gerek bilgi birikimi gerekse görüşleriyle kendisini kuvvetli bir şekilde hissettirmektedir. Dirayet çerçevesinden bakıldığında karşımıza Sâbit Efendi’nin çok güçlü bir dirayet müfessiri olduğu gerçeği çıkmaktadır.

### 2.2.1. Ahkâma Değilmesi

Kur’ân-ı Kerim’de hüküm barındıran pek çok âyet mevcuttur. Müfessirler, yeri geldikçe o âyetleri açıklamakta ve ihtiva ettikleri fikhî hükümleri de beyan etmektedirler. Bu çerçevede müfessir, âyetleri izah ederken yeri geldikçe onların ahkâm yönlerine temas etmekte ve gerekli açıklamaları yapmaktadır. Örneğin “نَعْبُدُ” fii-  
“إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” (el-Fatiha 1/5) ayetini tefsir ederken burada geçen

60 “... إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتْسِطِينَ”

61 “وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا” Cin 72/15.

62 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 70.

63 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 16.

64 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 45.

lindeki "ن" harfinin ifade ettiği hususları zikrettikten sonra bu harfin "çoğul nûnu" olduğunu dile getirmekte ve bunun, insanın namazını cemaatle eda etmesine bir tenbih olduğuna işaret ettiğini söylemektedir. Akabinde ise namazın cemaatle eda edilmesinin faydasını şu hadisle teyit etmektedir<sup>65</sup>: "Cemaatle eda edilen namazın ilk tekbiri dünya ve içerisindekilerden daha hayırlıdır."<sup>66</sup>

Sâbit Efendi, tefsirinde bazen bir konuyu açıklarken zikrettiği âyetlerden hüküm yoluna gitmiştir. Mesela emanet konusunu ele aldığı bir yerde müellif, "Allah emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder" (en-Nisâ 4/58) âyetine dayanarak emanetin gereğini yerine getirmenin aklen ve şer'an vacip olduğunu ifade etmektedir.<sup>67</sup> Müfessir yine "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz" (el-Müzzemmil 73/20) âyetinde geçen "فَاقْرَءُوا" fiilinin emir kipinde geldiğini ve dolayısıyla namazda Fatiha'yı okumanın vacib, Fatiha dışında okunan kıraatin ise vacib olmadığını belirtmiş ve namazda Fatiha'yı okumanın vücûbiyetine dair Hz. Peygamberin: "Fatiha'sı olmayanın namazı yoktur"<sup>68</sup> hadisini zikretmiştir.<sup>69</sup>

Sâbit Efendi'nin eserinde ahkâma dair verdiği bilgiler yukarıda naklettiklerimizden ibarettir. Bu bilgiler, onun bir müfessir olarak âyetlerin fikhî yönlerini ihmal etmediği ve yeri geldikçe onlardan hüküm çıkarabilecek bir donanıma sahip olduğu gerçeğine işaret etmektedir.

### 2.3. İşârâtâ Vukûfiyeti

İşârî tefsir, âyetlerin zâhirî anlamlarına ilaveten, tasavvuf erbabına malum olduğu kadarıyla keşf ve ilham yoluyla batında kalmış anlamlarını ortaya çıkarma faaliyeti olup bu yolla elde edilen bilgi özü itibarıyla kesbî değil değil vehbîdir.

Sâbit Efendi aynı zamanda tasavvuf erbabıdır. Eserini dikkatli bir şekilde inceleyen herkes hemen bunun farkına varır. Âyetleri tefsir ederken onların işârî boyutlarını da ihmal etmeyen müfessir, bu meyanda kimi zaman söz konusu manaları kendisi vermekte kimi zaman da ehli tasavvuftan işârî tefsir nakillerinde bulunmaktadır. İşârî tefsir mevzuunda oldukça donanımlı olduğu anlaşılan müfessir, ilgili nakilleri kimlerden aktardığını zikretmektedir ki bunlar, İbrahim Ethem

65 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 41.

66 Hadisin kaynağını tespit edemedik.

67 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 43.

68 Buhârî, "Ebvâbu's-Salât" 14; Müslim, "Salât" 34.

69 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 79.



(ö. 161/778), Râbiatü'l-Adevî (ö. 185/801), Marûf-u Kerhî (ö. 200/815), Bayezıt-ı Bistâmî (ö. 234/848), Zünnûn-u Mısırî (ö. 245/859), Tüsterî (ö. 283/896), İbrahim el-Havvâs (ö. 291/904), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), İmam-ı Şiblî (ö. 334/943), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Abdulkadir-i Geylânî (ö. 561/1165) dir. Kimi zaman isim vermeksizin “ârifler”, “muhibbîn” ve “ehli Hak” ifadelerini kullanmak suretiyle de mutasavvıflardan nakiller zikretmiştir.

Sâbit Efendi, Fatiha suresinin önemi hususunda şöyle bir işârî açıklamada bulunmaktadır: Bilmiş ol ki cennetin sekiz kapısı vardır. Fatiha'nın da besmele ile birlikte sekiz makamı mevcuttur. Her ne zaman söz konusu sureden bir âyet okursan sana cennet kapılarından bir kapı açılır. “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” dediğinde marifet kapıları, “الْحَمْدُ لِلَّهِ” dediğinde şükür kapıları, “رَبُّ الْعَالَمِينَ” dediğinde ihsan, ikram ve izzet kapıları, “الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” dediğinde recâ kapıları, “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” dediğinde havf kapıları, “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” dediğinde marifetten neşet eden kulluk ve rubûbiyet mertebesi olan ihlâs kapısı açılır. Hz. Peygamber: Nefsine ârif olan Rabbine ârif olur buyurmuştur. “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” dediğinde tazarrû ve duâ kapısı açılmaktadır. Allah: Bana duâ edin ki icâbet edeyim buyurmaktadır. “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” dediğinde temiz ruhlarla birlikte iktidâ ve onların nurlarıyla birlikte ihtidâ kapıları açılmaktadır. Sûreyi bu yol üzere okuduğun ve onun sırlarına vakıf olduğun zaman böylece sana cennetin sekiz kapısı açılmaktadır. “Onlar için kapıları açık olan Adn cennetleri” âyetinden murad edilen de budur. Bunlar, namazdaki ruhânî miraçtan elde edilenlerin işâretleridir.<sup>70</sup>

Fatiha'nın tefsirinde Miraç olayı, Namaz ve Bakara suresinin son iki âyeti, müfessirin üzerinde durduğu mevzulardandır. Çünkü sûre, Miraç olayından sonra namazın farz kılınmasıyla birlikte inmiştir. Dolayısıyla Fatiha'nın Miraçla ve orada verilen mevzu bahis bu iki hususla ilişkisinin olması gerekir. Bu çerçevede müellif, sûrenin yedi âyeti ile namazdaki yedi hareket olan kıyam, rükû, rükûdan doğrulmak, iki secde ve kade-i âhireyi özdeşleştirmiş ve bunların birbirleriyle eşdeğer olduğunu zikretmiştir. Burada namazdaki bu hareketlerin bir şahıs, Fatiha'nın da onun ruhu mesabesinde olduğunu beyan eden müfessir, kemâlin ancak ruhun cesetle ittisali neticesinde elde edilebileceğine işaret etmektedir. Sâbit Efendi daha sonra sûrenin âyetleri ile namazın ilgili hareketleri arasındaki ilişkiyi işârî çerçeveden uzun uzadıya ele alıp izah etmekte ve yer yer tasavvuf-

70 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 30.

taki makamlarla da ilişkilendirmektedir.<sup>71</sup> Öte yandan aynı şekilde söz konusu sûrenin yedi âyetini Bakara suresinin son iki âyeti ile ilişkilendiren müellif, bu iki âyette Hz. Peygamberin insanları Allah'a davetinin yedi unsurunun yer aldığını ve Fatihâ'nın yedi âyetiyle bu unsurların özdeş olduğunu beyan etmekte ve her iki âyet gurubu arasındaki ilişkiyi işâri manalarla izah etmektedir.<sup>72</sup>

Muhabbet konusu üzerinde duran müellif, konunun işâri boyalarına da temas etmekte ve bu çerçevede Allah'a ve resulüne muhabbetin âlâmetinin, o ikisine itaat etmek ve o ikisinin rızasını tahsil etmek olduğunu dile getirmiştir. Hemen akabinde ise bazı âriflerin muhabbete dair şöyle söylediklerini aktarmaktadır: Şu dört şey olmaksızın kim şu dört şeyi iddia ederse o kimse yalancıdır. Kişi, cenneti sevdiğini iddia eder de Allah'a itaat etmezse o yalancıdır. Kişi, Hz. Peygamberi sevdiğini iddia eder de âlimleri ve fukarâyı/ehlullâhı sevmezse o yalancıdır. Kişi, cehennemden korktuğunu iddia eder de masiyeti terk etmez ise o yalancıdır. Kişi, Allah'ı sevdiğini iddia eder de bela ve musibetlerden şikâyet ederse o yalancıdır.<sup>73</sup>

Müellifin işâri boyutuna temas ettiği konulardan biri de "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" âyetinde yer alan "الْمُسْتَقِيمَ" kelimesidir. O, burada istikamet konusunu etraflıca ele almakta ve mümkün olduğunca kavramı çok boyutlu olarak kavratmaya gayret etmektedir. O, bu çerçevede şu izahatı yapmaktadır: denilmiştir ki zahirde de bâtında da istikamet vardır. Avamın zahirdeki istikameti misal âleminde olur ki bunlar da emirleri icra etmekle ve menhiyattan kaçınmakla olur. Onların bâtındaki istikameti ise iman ve tasdikten ibarettir. Havâsın zahirdeki istikameti, dünyadan kendini tecrit etmekle, onun şehvetini ve ziynetlerini terk etmekle olur. Havâsın bâtındaki istikameti ise Rahmân'a kavuşma şevkiyle cennetlerin nimetlerinden uzaklaşmakla olur. İstikamet mevzuunda bazı ehl-i Hak demişlerdir ki: istikamet üç kısımdır: Dil ile istikamet, Kalp ile istikamet ve nefis ile istikamet. Dil ile olan istikamet, kelime-i şehâdet üzere devam etmektir. Kalp ile olan istikamet, iradenin doğruluğu üzerine devam etmektir. Nefis ile olan istikamet ise ibâdât ve taât üzere devam etmektir.<sup>74</sup>

İşâri tefsirlerde âyetler değerlendirilirken kimi zaman marifet ehlinin menkıbelerine de yer verilmektedir ki bu durum, işâri tefsirlerde uygulana gelen bir usuldür. Bu meyanda Sâbit Efendi, yeri geldikçe birçok mutasavvıfın menkıbesini ve sözlerini zikretmekte, böylece ele aldığı âyetteki manaların daha iyi bir şekilde

71 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 80.

72 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 85-86.

73 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 59.

74 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 68-69.

anlaşılmasını hedeflemektedir. Mesela o, muhabbet konusunu değerlendirirken bu minvalde meşhur sûfilerden İmam Şiblî ile ilgili şu menkıbenin rivayet edildiğini ifade etmektedir: İmam Şiblî yüz şekli değişmiş ağlar halde bir adama rastlamıştı. Ona bu halinin nedenini sorduğunda adam bunun, çok sevdiği insanın ölümünün neden olduğunu söylemişti. Bunun üzerine Şiblî: Öyleyse o çok sevdiğin ölen insandan sonra hiç ölmeyen bir sevgili edin demişti.<sup>75</sup> Müfessir yine aynı konu ile alakalı olarak Marûf-u Kerhî'nin şu menkıbesini nakletmektedir: Sahibinin, kusurlu olduğu halde satışa çıkardığını söylediği bir cariye vardı. Sahibine, bu cariyenin kusurunun ne olduğunu sordum. O da cariyenin yiyip içmediğini, uyumadığını ve sürekli garip garip şeyler söylediğini bildirdi. Bunun üzerine o cariyeyi sahibinden satın aldım ve sonra ona yiyecekler ikram ettim. Bunun üzerine bana: sevgili yerine yiyecekle mi meşgul oluyorsun? Dedi. Cariye, gelişyle birlikte evin durumunda birtakım düzeltmeler yaptı. Daha sonra ibadetlerle meşgul olmaya başladı. Gecenin üçte biri geçtiği vakit: Ey Efendim, sevenlerin kafilesi gelip geçti, gecenin diğer üçte bir geldiğinde: Ey Efendim, bu, istiğfar edenlerin kafilesidir, kalk belki onlara katılırsın diyordu. Fecir vakti olduğu vakit başıma dikiliyor ve: Bu gafillerin kafilesi, onlarla birlikte olmaktan sakın diyordu. Rivayet olunmaktadır ki insanlar ahrette diriltilirken üç kısım olacaktırlar. Bunlardan birisi ruhbanî olup dirildiği zaman ateşten kurtuluş nerede diyecektir. Bunlardan ikincisi hayvanî olup dirildiği zaman cennet nerede diyecektir. Bunlardan son kısım ise Rabbânî olup dirildiği gün mevlam, mahubum nerede diyecektir.<sup>76</sup>

Eserde işârî manalar o kadar çoktur ki okuyanlar o eserin bir işârî tefsir olduğu kanaatine sahip olabilirler ve bunda da haklılık payları vardır. Sâbit Efendi'nin üzerinde durduğumuz Fatiha tefsirinin işârî tefsir boyutları başlı başına bir makaleye konu olabilecek kadar geniş çaplıdır. Dolayısıyla makalemizin sınırlarını bir hayli zorlayacağı için müfessirin bu yönünü, meramın anlaşıldığı gerekçesiyle yukarıda verdiğimiz örneklerle kısa tutmak durumundayız.

#### **2.4. Müfessirin Kaynakları**

Sâbit Efendi üzerinde durduğu âyetleri rivayet, dirayet ve işârî yönleriyle izah ederken yazılı kaynaklardan istifade etmiş ve bunları ya eserin veya da müellifinin ismini zikretmek suretiyle belirtmiştir. Müfessirin tefsir yaparken yararlandığı başlıca kaynaklar şunlardır:

75 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 56.

76 Muhammed Sâbit Efendi, *Tefsir*, 56.

**Tefsir Kaynakları:** Sehl et-Tüsterî, *Tefsîru Tüsterî*; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*; Alaeddin es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*; Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*; Zemahşerî, *Keşşâf*; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*; Kurtûbî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân*; Kadı Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*; Ebu's-Suûd Efendi, *İrşâdu Akl-ı Selîm*; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*; Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr*; Nesefî, *Medâriku't-Tenzil*; Kadı Hâzin, *Tefsîru Hâzin*; Suyûtî, *Durru'l-Mensûr*; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*; Ebû Ubeyd, *Kitabu Fedâili'l-Kur'ân*; Seyyidzâde, *Fedâilu'l-Kur'ân*.

**Hadis Kaynakları:** Ahmed b. Hanbel, *Müsned*; Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*; Tirmizî, *es-Sünen*; Hâkim en-Nisabûrî, *el-Müstedrek*; Beyhâkî, *es-Sünen*; Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*; Münâvî, *Fezû'l-Kadîr*; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*; Hatip et-Tirmizî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*; Süleyman b. Davud, *Behcetü'l-Envâr*; İsbicâbî, *Şerhu'l-Hatib*; Ali el-Kârî, *Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*; Ruhâvî, *Erbâin*.

**Tasavvuf Kaynakları:** Şihâbuddîn es-Sühreverdî, (eser ismi belirtmemiş); Gaz-zâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*; Hâdimî, *Berika*; Abdulkadir Geylânî, *Günyetü't-Tâlibîn*; Şeyhzâde, (eser ismi belirtmemiş); Kurtubî, *Tezkire*; Ömer Nesefî, *Nûru'l-Ayn*; Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn*; Osman Hopavî, *Durretü'n-Nâsîhîn*; Şahinzâde Mustafa, *Cevâhiru'l-Ahbâr*.

**Akaid Kaynakları:** Abdurrahîm b. Ahmed el-Kâdî, *Dakâiku'l-Ahbâr*; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*.

**Tarih Kaynakları:** İbn Ebî'd-Dünyâ, *Tarih*.

**Genel Fen Kaynakları:** Koca Ragıp Paşa, *Sefinetü'r-Râgıp*.

**Müellif veya Eser İsmi Verilmeyen Kaynakları:** (Müellifi belli değil), *Hazîne-tü'l-Ulemâ*; Kevâşî, (eser ismi vermeden); Hayâlî, (eser ismi vermeden).

## Sonuç

Altı yüz yıllık bir geçmişin ilmi ve irfânî mirasının havzasında yetişmiş olan Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Muhammed Sâbit Efendi, söz konusu mirası fazlasıyla özümsemiş gözükmektedir. Özellikle ele alıp incelediğimiz Fatiha suresinin tefsiri olan eserinde bu gerçeği açık bir şekilde görmekteyiz. Kalem aldığını bu tefsiriyle Fatiha tefsiri yazma geleneğine çok kıymetli bir eser kazandıran

müellif, tefsir ilmine dair birikimlerini sergilemiş ve bu sahada oldukça mahir ve yetkin olduğunu ispatlamıştır.

Bir müfessirin tefsir ilminde güçlü ve başarılı olması, âyetleri birden çok yöntemle ele alıp onları çok boyutlu bir şekilde değerlendirmesiyle doğru orantılıdır. Bu, o müfessirin Kur'ân-ı Kerim'in manalarını bütünsel bir şekilde kavrayabildiğini ve dolayısıyla hakikati çok boyutlu biçimde elde edebildiğini göstermektedir. Bu noktada Sâbit Efendi, âyetleri rivayet, dirayet ve işârî yöntemlerle ele almış, onların manalarını çok boyutlu izah etmiş ve bunda da epeyce başarılı olmuştur. Buradan hareketle onun tefsir ilminde gayet donanımlı, güçlü ve sağlam bir müfessir olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bununla birlikte Sâbit Efendi'yi kategorik olarak illa da bir yere dâhil etmemiz gerekirse, onun işârî tefsire daha yakın durduğunu ifade etmemiz daha isabetli olacaktır.

Her ne kadar Osmanlı tefsir kültürü bazı çevrelerce zayıf görülüp eleştirilse de biz bu yargının yanlış olduğu kanaatini taşımaktayız. Osmanlı döneminin yıkılma ve dağılma sürecinde yaşamış, Anadolu'nun herhangi bir vilayeti Kayseri'de müderrislik yapan bir âlimin, âyetleri rivayet, dirâyet ve işârî boyutlarıyla okuyup muhtevası zengin bir tefsir kaleme almış olması gerçeği bu kanaatimizi desteklemektedir. Dolayısıyla müfessirin tefsir ilmindeki mahareti ve birikimi, Osmanlı tefsir mirasının ne denli zengin ve engin olduğunu anlamamız açısından önemli ipuçları vermektedir.

Son olarak günümüz bu zamana kadar kütüphanelerin rafları arasında gömülü duran ecdat yadigârı Osmanlı tefsir hazinesi, günümüz tefsir akademisyenlerinin ilgisini beklemektedir. Hem ilmin hem de vefanın bir gereği olarak söz konusu hazineyi Osmanlı torunları olan günümüz insanlarına tanıştırap onlarla buluşturmak bir vazife olsa gerek.

## Kaynakça

- Aydemir, Abdullah. *Hız Peygamber ve Sahabenin Dilinden Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri*. İzmir: Anadolu Dağıtım, 1981.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbuâyi âmire, 1342.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yay., 1996.
- Işık, Mustafa. "Mehmed Sâbit Efendi". *Kayseri Ansiklopedisi*, 5 Cilt. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 2015. 4: 358.
- İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selim el-Bâbâni el-Bağdâdî. *Hidâyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve asâru'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi turâsî'l-Arabî, 1951.

el-Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed. *Mu'cemu'l-müellifin*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ-Dâru ihyâi turâsî'l-Arabî, ts.

Muhammed Sâbit b. Bekir b. Abdullah el-Kayserî. *Mirâtü'l-hâdimîn fi keşfi esrâri'l-muhakkikîn ve'l-müdekkikîn*. B.y: Dersiâdet, 1309.

Nüveyhaz, Adil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhâz es-Sekafi, 1409.

Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış." *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*. 2 Cilt. Ankara: İlim Yayma Vakfı, 2011. 91-160.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: yy, 1988.

# Bir Endülüs Hicviyesinde Tahkirin Sınırsızlığı: İbn Zeydün'un Hezeliyye Risâlesi

**Öz:** Endülüs'ün siyasi ve edebî hayatında İbn Zeydün'un çok önemli bir yeri vardır. İbn Zeydün, hem büyük bir şair, hem de bir siyaset dehasıdır. Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasından sonra Kurtuba ve İşbiliyye'de kurulan prensliklerde vezirlik görevini üstlenmiştir. İbn Zeydün aşk hayatıyla da dikkat çeken birisidir. Sevgilisi Emevî halifesi Müstekfi'nin şair kızı prenses Vallâde kendisini terk ederek düşmanı Vezir İbn 'Abdüs ile birlikte olmaya başlayınca çok üzölmüş ve büyük acılar çekmiştir. Bunun üzerine İbn 'Abdüs'a Vallâde'nin diliyle bir risâle göndermiştir. Risâlesinde İbn 'Abdüs'u hem kötülemiş hem de ona ağır tehditlerde bulunmuştur. İbn Zeydün'un bu risâlesi *er-Risâletü'l-Hezeliyye* ismiyle meşhur olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Zeydün, hezl, risâle.

Muhammed  
EFİL 

## **The Limitlessness of Arbitration in an Andalusian Satire: Ibn Zaydun's Treatise of Hazaliyya**

**Abstract:** Ibn Zaydoun was a very important figure in Andalusia's political and literary life. He was a great poet and a political genius. After the collapse of Umayyad he became vizir of Cordoba and Sevilla principedoms. Ibn Zaydoun was drawing attention with his love affairs. His beloved poetess Wallada bint al-Mustakfi, daughter of Umayyad Caliph al-Mustakfi left him and had a relation with his ennemy vizir Ibn Abdous which made him suffer a lot. He thus sent him a pamphlet with Wallade's words. He decried thunders him in his pamphlet. This pamphlet was entitled "*al-Risalah al-hazaliyah*" and it became very famous.

**Keywords:** Ibn Zaydoun, joke, pamphlet.

\* Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. E-Posta: muhammed.efil@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0385-1866>

## Giriş

### **Hezeliyye Risâlesinin Konusu**

Kurtuba doğumlu Vellâde, (ö. 484/1092) soyu Arap halifelerinden Abdurrahman b. Halef'e dayandırılan, nükte erbabı bir kadın edebiyatçıdır. Tahttan indirilen babası Müstekfi Billah'ın (ö. 416/1025) vefatı sonrasında içtimai hayata daha ziyade karışan Vellâde, çağın edip ve şairleriyle edebi meclislerde hemhal olmaya başlamış, edebî mahfillerde ve münazara meclislerinde rakipleriyle ciddi manada boy ölçüşmüştür.<sup>1</sup>

İşte Endülüslü edip ve şair İbn Zeydün,<sup>2</sup> (ö. 461/1069) *Hezeliyye* risalesini sevgilisi Vellâde'nin gönlünü bir başka erkeğe kaptırması üzerine kaleme almış<sup>3</sup> ve onu, İbn 'Abdûs'un elçi olarak Vellâde'ye gönderdiği kadının geri dönmesinden hemen sonra göndermiştir.<sup>4</sup> İbn Zeydün yaşadığı fırtınalı olayları kolay kolay hazmedememiş, içindeki kıskançlık ateşi yüreğinde sürekli yanmıştır.

İbn Zeydün önce rakibi ve can düşmanı İbn 'Abdûs'u şiir yoluyla ürkütmeyi denemiştir. Ancak hasmına var gücüyle hücum etmesine rağmen, nazmın hâdiselerin detaylarını ifadeye yetersiz kaldığını fark etmiş, o da nazmı nesirle takviye yoluna giderek risâlesini Vellâde'nin dilinden İbn 'Abdûs'a hitaben kaleme almıştır. Vellâde'nin gözündeki değerini yeniden kazanmak isteyen İbn Zeydün, *Hezeliyye* risâlesine harika bir başlangıçla giriş yapmıştır. Ancak devamında alışılmışın dışında bir şekilde İbn 'Abdûs'a sövüp saymış, onunla inceden inceye alay etmiştir. *Hezeliyye*'de şahıs kadrosu ve sosyal çevre bütün unsur ve bileşenleriyle edibânedir: âşık İbn Zeydün hem nâsir hem nâzımdır, sevgilisi Vellâde bir şairdir, keza gönül macerasının amansız rakibi de bir şairdir vs.<sup>5</sup>

- 1 Taşkıyuddîn Ebû Bekir b. Ali b. Abdullah el-Ĥamevî, *Ĥizânetü'l-Edeb ve Ğayetü'l-Ereb* (Beirut: Mektebetü'l-Hilâl, 2004), I, 410.
- 2 Adı Ebû'l-Velîd Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Gâlib b. Zeydün el-Mahzûmî el-Endelüsî'dir. Künyesi Ebû Bekir, lakabı Buhturî el-Mağribî'dir. Kendi çağında şiirin parlayan yıldızıdır. Kurşunbalı önemli bir aileden gelen İbn Zeydün'un Mağzun oğullarına nispet edilmiş olmasından, aslinin Arap olduğu anlaşılmaktadır. Mağzun oğulları Kureyş'in bir kolu ve Hâlid b. Velîd'in aşiretidir. 'Abdu'l-Ĥay b. Ahmed b. Muhammed el-Ĥanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Aĥbârî men Zeheb* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1990), III, 312; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmin-Nubelâ* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1985), XVIII, 240; Muhammed Zekerîyya 'Anânî, *Târîhu'l-Edebî'l-Endelüsî* (Kâhîre: Dâru'l-Ma'rîfeti'l-Câmi'iyye, 1999), 97; Hasan Câd Hasan, *İbn Zeydun 'Asruhû ve Ĥayatuhû ve Edebuĥû* (Kâhîre: el-Matbaatü'l-Müniriyye, 1955), 41.
- 3 Şehâbuddîn Ahmed b. 'Abdulvahhâb en-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), VII, 207.
- 4 Cemâluddîn b. Nübâte el-Misrî, *Serĥu'l-'Uyûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydün* (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1998), 24.
- 5 Veled Âdab, "er-Risâletü'l-Hezeliyye: Kıraetun fî'l-Vechî'l-Âher l'İbni Zeydün," *Câmi'atü Muhammedi'l-Hâmis* 16 (2009): 234.



## **Hezeliyye Risâlesinin Kahramanları**

Risâlenin içeriği dört kişilik bir kadro etrafında kurgulanmış olup olay örgüsü de bu dörtlü arasında geçen diyaloglardan teşekkül etmektedir.

1. Yazar: Risaleyi yazan, hadiseleri sıralayan ve gerektiğinde bunları açıklayan İbn Zeydün.
2. Risâleyi yazdığı farz edilen kişi: İbn Zeydün'un yerine geçtiği, şahsiyetine büründüğü Vellâde. İbn Zeydün aslında bu risâleyi içten içe onun yazmasını istemektedir.
3. Hakkında konuşulan kişi: Vellâde ile İbn 'Abdûs arasında aracılık eden kadın.
4. Risâlenin gönderildiği kişi: Vellâde'nin kalbini kazanmak için İbn Zeydün ile rekabet halinde olan Vezir İbn 'Abdûs.<sup>6</sup>

Görüldüğü üzere, risâle konusunun yaşanmış bir olaydan esinlenerek belirlenmiş olması, karakterlerin sınırlı sayıda olması sonucunu doğurmuştur.

## **Hezeliyye Risâlesinin Tahlili**

İbn Zeydün *Hezeliyye* risâlesine, rakibine yönelik can yakıcı bir hicivle başlamıştır:<sup>7</sup>

أما بعد، أيها المصاب بعقله، المورط بجهله؛ البين سقطه؛ الفاحش غلظه؛ العاثر في ذل  
اغتراره، الأعمى عن شمس نهاره؛ الساقط سقوط الذباب على الشراب، المتهافت  
تهافت الفراش في الشهاب؛ فإن العجب أكذب، ومعرفة المرء نفسه أصوب؛ وإنك  
راسلتنني مستهدياً من صلتي ما صفرت منه أيدي أمثالك، متصدياً من خلتي لما  
قرعت فيه أنوف أشكالك؛ مرسلأ خليلتك مرتادة، مستعملاً عشيقتك قوادة...

Ey zıvanadan çıkmış, cehaleti yüzünden başı beladan kurtulmayan, alçaklığı müseccel, yanılığını muazzam, gafleti sebebiyle sendeleyip duran, güpe gündüz bile göremeyen... Ey sinek gibi şarap kadehine düşüp dibine batmış, kelebek gibi ateşe atlayıp helak olmuş (ahmak)! Kendini beğenmek kişiyi yanıltır, kendini tanımaksa doğruya ulaştırır. Senin gibilerin sahip olmadığı şeyler için sana yakınlaşmamı ümit ederek benimle haberleştin, benden seninle dost olmamı ve senin gibilerin aciz kalacakları şeyleri bekledin, sevgilini benimle konuşması için gönderdin, aşığını bu işi halletmesi için kullandın.<sup>8</sup>

6 Âdâb, "İbn Zeydün," 235-236.

7 Hasan, *İbn Zeydün*, 288.

8 Hasan, *İbn Zeydün*, 288.

İbn Zeydûn'un risâlesine böyle bir giriş cümlesi ile başlaması, içerisinde bulunduğu psikolojik durumu ortaya koyması, ayrıca muhatap hakkında zihin dünyasının nasıl şekillenmiş olduğunun ipuçlarını vermesi bakımından önemlidir.

İbn Zeydûn yukarıda aktardığımız sert dilli hicvini müteakip alay etmeyi sürdürmüştür. İbn Zeydûn önce İbn Abdûs'a ulaşılmaması mümkün olmayan sıfat ve lakaplar vermiştir. Onun yüceliğini kralların yüceliğine, büyüklüğünü meliklerin büyüklüğüne, himmetini cesur ve savaşçı kişilerin himmetine, dehasını âlim ve filozofların dehasına, güzelliğini Hz. Yusuf'un güzelliğine, servetini Kârûn'un servetine denk tutmuş ve adeta onu göklere çıkardıktan sonra ellerini üzerinden çekmek suretiyle zelil bir şekilde yere düşürmüştür. İbn Zeydûn, İbn 'Abdûs'un elçi olarak gönderdiği kadın hakkında şunları söyler:<sup>9</sup>

ولا شك أنها قتلتك إذ لم تضن بك وملتك إذ لم تغر عليك فإنها أعذرت في السفارة  
لك وما قصرت في النيابة عنك زاعمة أن المروءة لفظ أنت معناه والإنسانية اسم  
أنت جسمه وهيواله قاطعة أنك انفردت بالجمال واستأثرت بالكمال واستعلت  
في مراتب الخلال حتى خيلت أن يوسف عليه السلام حاسنك فغضضت منه  
وأن امرأة العزيز رأتك فسلت عنه وأن قارون أصاب بعض ما كنزت والنطف  
عثر على فضل ماركزت وكسرى حمل غاشيتك وقيصر رعى ماشيتك وشيرين قد  
نافست بوران فيك وبلقيس غايرت الزباء عليك وحاتما إنها جاد بوفرك ولقي  
الأضياف ببشرك وعامر بن مالك إنها لاعب الأسته بيديك وإياس بن معاوية  
إنها استضاء بمصباح ذكائك وسحبان وائل إنها تكلم بلسانك وأفلاطون أورد  
على أرسطاطاليس ما حدث عنك وأبقراط علم العلل والأمراض بلطف حسك  
وأنك نبحت لأبي معشر طريق الفضاء وأظهرت جابر بن حيان على سر الكيمياء  
وأن صناعة الألحان اخترعك وتأليف الأنقار توليدك وابتداعك وأنت الذي أقام  
البراهين ووضع القوانين وحد الماهية وبين الكيفية والكمية... وأنك لو شئت  
خرقت العادات وخالفت المعهودات فأحلت البحار عذبة وأعدت السلام رطبة  
ونقلت غدا فصار أمسا وزدت في العناصر فكانت خمسا...

Cimri davranmasan, o senin kaynağındır. Onu kıskandırmasan, o senin veli nimetindir. O senin elçin olma konusunda özür beyan etmiş, senin yerine naip olma konusunda geri durmamıştır. Onun düşüncesine göre adamlık bir lafız sen ise onun manasının; insanlık bir isim, sen ise onun cismi ve

özüsün. O kadın şunlara da olan inancını kesin olarak ortaya koyuyor: Sen güzellikte benzersizsin, kemalde teksin, yücelik mertebelerini aşmış, doğru görüşe hâkim olmuşsun. 'Azîz'in karısı seni görünce Yusuf'u unutmuş,<sup>10</sup> Kârun<sup>11</sup> senin biriktirdiğin malın sadece birazını elde edebilmiş, Naţîf<sup>12</sup> senin gömdüklerinden arta kalanları bulmuş, Kısra<sup>13</sup> hizmetkârlarını taşımış, Kayser<sup>14</sup> koyunlarını otlatmış, Şîrin<sup>15</sup> Bûran'la<sup>16</sup> senin için yarışmış, Belkıs<sup>17</sup> Zebâ'yı<sup>18</sup> senin için kıskanmış, Hâtim<sup>19</sup> senin zenginliğiyle cömertlik yapmış ve yine senin gülyüzlülüğünle misafirlerini karşılamış, İyâs b. Muâviye<sup>20</sup> senin zekânın ışığında aydınlanmış, Saĥbân<sup>21</sup> senin dilinde konuşmuş, Eflatun<sup>22</sup> Aristoteles'e senden nakledileni anlatmış, Hipokrat<sup>23</sup> hastalıkları senin ince sezginle bulmuş, Câbir b. Ĥayyân kimyanın sırrına senin sayende varmıştır. Ebû Maşer'e<sup>24</sup> kadılık yolunu sen açtın, nağme sanatını ortaya sen çıkardın,

- 10 Burada zikredilen kişi Hz. Yusuf'tur (a.s.). Hz. Yusuf'un güzelliği deyimlere konu olmuştur. 'Aziz'in karısı ise bu güzellik karşısında kendini kaybetmiştir. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 49)
- 11 Burada kastedilen Kârun, Kurân-ı Kerim'de ismi geçen Kârun'dur. Malının çok olmasıyla deyimlere konu olmuştur. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 51)
- 12 Bu şahıs Naţîf b. Cubeyr b. Ĥanzala el-Yerbû'dir. Temim Oğullarında ikamet etmiştir. Kısra'nın sarayına giden yolda Kısra'nın valilerinden elbiselerini ve altınlarını gaspetmiştir. Bunun üzerine yaptığı bu şey darb-ı mesel olarak kullanılmaya başlamıştır. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 54)
- 13 Kısra, Fâris meliklerine verilen isimdir. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 55)
- 14 Kayser, Rum meliklerine verilen isimdir. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 61)
- 15 Şîrin Melik İbervîz'in karısıdır. Şîrin zarif bir kadındır. Melik İbervîz devlet işlerini ona emanet etmiştir. Onunla evlendikten sonra diğer hanımlarıyla boşanmıştır. Ondan sonra kimseye kısmet olmayan imkanları kendisine vermiştir. Onun için meşhur Kâsra-ı Şîrin sarayını inşa etmiştir. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 81)
- 16 Melik İbervîz'in kızıdır. Fâris ve Türklerin içinde yaşamış en güzel kadındır. İbervîz'in oğlu Şehriyâr öldükten sonra tahta geçmiş ve yedi ay hüküm sürmüştür. Bu durum Peygamber Efendimiz'e (sav) anlatıldığında Peygamber Efendimiz (sav) şöyle buyurmuştur: "Hükümdarı kadın olan bir kavim iflah olmaz." (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 82)
- 17 Belkıs, Kuran-ı Kerim'de zikri geçen Sebe melikesidir. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 84)
- 18 Zebâ, Melih b. Berra'nın kızıdır, güzelliğiyle meşhurdur. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 85)
- 19 Bu kişi Ĥatim eţ-Ĥâi'dir. Cahiliyye döneminde cömertliği ile meşhur olmuş üç kişiden biridir. Bu üç kişi arasında ismi en çok anılan Hâtim'dir. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) doğduğu dönemde yaşamış ancak ömrü peygamberliğinin geldiği döneme kadar yetmemiştir. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 112)
- 20 İyyâs b. Muâviye Basra'nın kadısıdır. Künyesi Ebû Vesîk'tir. Feraset sahibi olması ve güzel cevap vermesiyle bilinen birisidir. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 141)
- 21 Saĥbân b. Zufer b. İyyâs el-Vâilî'dir. Fasih konuşan bir hatiptir. Hem Cahiliyye dönemini hem de İslâm dönemini yaşamıştır. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 146)
- 22 Eflatun ve Aristo meşhur yunan filozoflarıdır. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 208)
- 23 Behmen b. İsfendiyyar zamanında yaşamıştır. Sokrat ve Eflatun'dan önce yaşamış bir tıppıdır. Kendi döneminde artık kaybolmaya yüz tutan tıp ilmini tekrar yaymıştır. Meşhur ve uzun olan bir metinle yemin almıştır. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 216)
- 24 Ebû Maşer, Cafer b. Muhammed b. Ömer el-Belĥî'dir. Meşhur uzay bilimcilerdendir. Önceleri Bağdat'ta hadis ilimleriyle meşgul olmuş kırk yedi yaşından sonra uzay ilimlerine yönelmiştir. (İbn Nübâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 223)

çalgı aletlerini icad eden sensin... Delilleri ortaya döktün, kanunları koydun, mahiyeti tarif edip keyfiyet ile kemmiyeti şerh ettin! Sen yeter ki iste, mucizeler yaratır, harikalar var edersin: denizleri tatlıya çevirir, sert kayaları yumuşatırsın... Yarını dün yapar, dilersen dört elementi beşe çıkartırsın!<sup>25</sup>

İbn Zeydûn burada insan gücünün yapamayacağı şeyleri zikretmektedir. Bu noktadan hareketle onun hezl üslubunun yanında belagatin önemli unsurlarından mübâlağa sanatını da başarılı bir şekilde kullandığını, böylece vermek istediği manayı güçlü bir şekilde vurguladığını söylemek mümkündür.

Görüldüğü üzere İbn Zeydûn, hasmı İbn Abdûs ile aralarındaki rekabete ilişkin alay unsurlarını çoğalttıkça çoğaltmıştır. Onu, bütün ilimlerin, güzel sıfatların, menkıbelerin, kıssaların, bütün övgüye değer hasletlerin, mucizelerin ve deyim haline gelmiş olayların kahramanı yapmış, bunları ilk ortaya çıkaran kişi olarak tasvir etmiştir. İbn Zeydûn'a göre o, en zeki, en güzel ve kadınların kendisi için yarıştığı kişidir.<sup>26</sup>

İbn Zeydûn son paragrafta hicvini daha da etkili kılmak adına, onun mümkün olmayan şeyleri yapabileceğini, örneğin dört elementin beşe çıkmasının söz konusu olmadığını, nitekim bunların sadece ateş, hava, su ve topraktan ibaret olduğunu, bir beşincisinin olmadığını ancak isterse onun bu elementleri beşe çıkarabileceğini söylemiştir.<sup>27</sup>

Kemal sıfatlar yalnızca Allah'a mahsus olduğundan tüm bu sıfatların bir faniye nispetiyle yapılmak istenen şeyin salt alay olduğu net olarak anlaşılmaktadır. Daha sonra, risâlesinde Vellâde'yi konuşturmaya devam eden İbn Zeydûn, Vellâde'nin sinirlendiğini ve eğer Vellâde'nin yanına elçi olarak gelen kadın misafir olmasa, Vellâde'nin ona kötü şeyler yapacağını söylemiştir.<sup>28</sup>

İbn Zeydûn, Vellâde'nin diliyle şunları söyler:

ونخرت وكفرت وعبست وبسرت وأبدأت وأعدت وأبرقت وأرعدت وهممت ولم  
أفعل وكدت وليتني ولولا أن للجوار ذمة وللضيافة حرمة لكان الجواب في قذال  
الدمستق والنعل حاضرة إن عادت العقرب والعقوبة ممكنة إن أصر المذنب...

25 Hasan, *İbn Zeydûn*, 289-290.

26 Hasan, *İbn Zeydûn*, 290.

27 İbn. Nubâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 313.

28 Hasan, *İbn Zeydûn*, 290-291.

Homurdandım, surat ekşittim, yüzümü astım, bunu sana açık açık ve tekrar tekrar göstermeye çalıştım... Sonra estim, gürlüdüm, kadını öldürmeye niyet ettim, yapmadım, ama az kalsın yapacaktım. Eğer komşuluğun hakkı, misafirin dokunulmazlığı olmaydı sana cevabım (Seyfüddevle'nin hezimeteye uğrattığı mağlup kumandan) Domestak'ın kafasına inen kılıç darbeleri gibi olurdu... Akrep yeniden musallat olacak olursa terlik (onu böcek gibi ezmeye) hazır... Günahkâr da ısrarcı olursa cezası pek mümkün.<sup>29</sup>

Daha sonra İbn Zeydun, İbn 'Abdûs'u tekrar azarlamaya başlar ve onu, elçi olarak gönderdiği kadının güzel vasıflar ve lakaplar kullanarak çizdiği tabloyla meydana gelen garip alaycı rüyasından uyandırır. Onun, sade ve katıksız gerçeklere dönmesini ister. Burada İbn Zeydün'un, İbn 'Abdûs'a karşı kızgınlığının şiddeti, kininin derecesi ve duyduğu düşmanlığın çokluğu, seçtiği küfür sözcüklerinden ve hicvinin tonundan anlaşılmaktadır.<sup>30</sup>

هجين القذال أرعن السبال طويل العنق والعلاوة مفرط الحمق والغباوة جاني الطبع  
سيء الإجابة والسمع بغيض الهيئة سخييف الذهب والجيفة ظاهر الوسواس متن  
الأنفاس كثير المعاييب مشهور المثالب كلامك تتممة وحديثك غمغمة وبيانك فهفهة  
وضحكك قهقهة ومشيك هرولة وغناك مسألة ودينك زندقة وعلمك مخرقة  
مساو لو قسمن على الغواني لما أمهرن إلا بالطلاق

حتى إن باقلا موصوف بالبلاغة إذا قرن بك وهبتقة مستحق لاسم العقل إذا أضيف  
إليك وطويسا مأثور عنه يمن الطائر إذا قيس عليك فوجودك عدم والاعتناء بك ندم  
والخيبة منك ظفر والجنة معك سقر.

Ey, kafasının arkasına bakıldığında nesebinin bozuk, bıyığının halinden ahmak olduğu anlaşılan, başı ve boynu uzun, salaklık ve ahmaklıkta haddi aşan, işittiğini yanlış işiten, dolayısıyla yanlış cevaplar veren, şekli tiksiniç, yürüyüşü şaşşal, vesvese kumkuması, nefesi çöplük kokan, serapa kusur, eksiklikleri meşhur, konuşunca kekeleyen, homurdanarak cümle kuran, bir şey anlatırken dili sürçen (kişi)! Gülüşün kahkaha, yürüyüşün deve koşuşu gibi... Zenginliğin dilencilik, dinin zındıklık, ilmin ise üç kağıtlılıktır!

*Öyle çirkinliklerin var ki, bunlar kocalarına şarkı söyleyen kadınlara dağıtılsa, o zavallılar talaktan başka bir mehir alamazlar!*

29 Hasan, *İbn Zeydün*, 291.

30 Hasan, *İbn Zeydün*, 291.

Hatta seninle kıyaslanınca, arzusunu dile getirmede Bâkîl<sup>31</sup> senden daha belîğ, akıl söz konusu olduğunda Hebenneka<sup>32</sup> senden daha akıllıdır. Şansızlığıyla meşhur Tuveys<sup>33</sup> seninle kıyaslandığında şansını açılacaktır. Senin varlığın yokluk getirir, sana gıpta etmek pişmanlık yaratır, seni kaybetmek zaferdir... Seninle girilen Cennet bir anda cehenneme dönüverir!<sup>34</sup>

Bu şekilde İbn Zeydûn, İbn 'Abdûs'u göklerin en tepesinden yerin dibine indirmiştir. O, İbn Zeydûn'un her vurduğunda gökyüzüne çıkarttığı topu gibidir. Ancak İbn Zeydûn'un bu gökyüzüne çıkarışları, daha sonra onu yeryüzüne indirip gerçeklerin ortasına düşürmek içindir.<sup>35</sup> Ayrıca bu tasvirler İbn Zeydûn'un gerçekte gördüğü, Vellâde'nin de bu şekilde görmesini istediği tasvirlerdir. İbn Zeydûn'un bu tasvirlerinden, birbirine mîzân denk olmayan karşılaştırmalardan ibaret olan başka tasvirler de doğmuştur. İbn Zeydûn karşıdakini tahkir etmede, onunla dalga geçmede, onunla adeta bir oyuncak gibi oynamada, ona duyduğu nefrette sınırları zorladıkça zorlamıştır.<sup>36</sup>

Daha sonra İbn Zeydûn şunları söyler:

كيف رأيت لؤمك لكرمي كفاء وضعتك لشرفي وفاء وأني جهلت أن الأشياء إنما تنجذب  
إلى أشكالها والطير إنما تقع على آفاقها وهلا علمت أن الشرق والغرب لا يجتمعان  
وشعرت أن ناري المؤمن والكافر لا تتراءيان وقلت الحبيث والطيب لا يستويان وتمثلت

- 31 Bâkîl b. 'Amr b. Sa'lebe'dir. Hakkında söylenmiş "ifade etme konusunda Bâkîl'dan daha geridedir" şeklinde bir deyim vardır. Bâkîl'in ifade acizliğinde çok ileri safhada olmasının sebebi şudur: Bir gün Bâkîl on bir dirheme bir koyun almıştır yanındaki arkadaşı kendisine kaç dirheme aldığı sorunca o da ellerini açıp parmaklarını ayırmış ve dilini çıkartarak on bir işareti yapmaya çalışmıştır. Bu arada koyun da elinden kaçmıştır. el-Ĥamevî, *Hizânetü'l-Edeb*, I, 411.
- 32 Yezîd b. Servân'dır, Ebu'l-Vedeât (deniz kabuklarının babası) şeklinde künyelenmiştir. Bunun sebebi ise şudur: Hebenneka deniz kabuklarını bir ipe dizerek kaybolmamak için kendisine kolye yapmıştır. Bir rivayete göre kardeşi bir gün kendisi uyurken kolyeyi boynundan çıkarmış ve kendi boynuna takmıştır. Hebenneka uyandığında kolyeyi kardeşinin boynunda görünce şöyle söylemiştir: "Sen bensin, o zaman sence ben kimim?" Bu olaydan sonra Hebenneka'nın ahmaklığı deyimleşmiştir. Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. Ömer ez-Zemaḥşerî, *el-Mustakṣâ min Emsâli'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), I, 85.
- 33 'İsâ b. Abdullah'tır. Uğursuzluk konusunda deyimlere konu olmuştur. Bunun sebebi ise şudur: Tuveys, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) vefat ettiği gün doğmuş, Hz. Ebû Bekir'in vefat ettiği gün sütten kesilmiş, Hz. Ömer'in şehit edildiği gün sünnet olmuş, Hz. Osman'ın şehit edildiği gün de evlenmiştir. Bu rastlantılardan dolayı da annesi Medine sokaklarında böbürlenerek yürümektedir. İşte Tuveys'in yaptığı her şeyin uğursuzluk getirdiği düşüncesi deyimlere konu olmuştur. Ebu'l-Ferec el-İsfehâni, *el-Eğâni* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.), III, 28.
- 34 Hasan, *İbn Zeydûn*, 291-292.
- 35 Hasan, *İbn Zeydûn*, 292.
- 36 Âdab, "İbn Zeydûn," 238.

أيها المنكه الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان

... النار ولا العارأ ولا الدنيا والحره تجوع و لا تأكل بثديها... ما كنت لأتخطى المسك  
إلى الرماد ولا أمتطي الثور دون الجواد وإنما يتيمم من لا يجد ماء ويرعى الهشيم من  
عدم الجميم ويركب الصعب من لا ذلول له

Nasıl olurda alçaklığını cömertliğime denk görürsün? Her şeyin kendi benzerini cezbettiğini, kuşların hemcinsleriyle birlikte uçtuklarını nasıl bilmezsin? Doğu ile batının hiçbir zaman bir araya gelemeyeceğini; mümin ile kâfirin birbirine yaklaşamayacağını; iyilik ile kötülüğün birbirine eşit olmayacağını bilmiyor musun? Ve sana şu örneği veriyorum:

Ey Süreyya ile Süheyl'i güzelleştiren kişi... Allah sana uzun ömürler versin nasıl bir araya gelecekler?

Ateşi, ölümü, düşüklüğü sana tercih ederim. Asil kadın aç kalır yine de ücretle çocuk emzirmez.<sup>37</sup> Miski kül ile değişecek değilim ve iyi bir ata bindikten sonra kalkıp eşeğe binecek de değilim. Suyu bulamayan kişi teyemmüm alır, iyi otlakları kaybeden kişi sürüsünü kurak yerlerde otlatır, iyi huylu atı olmayan, huysuz ata biner.<sup>38</sup>

İbn Zeydün bu misalleri vererek ona ihtiyacının olmadığını, elinde bulunan şeylerin kendisi için daha hayırlı olduğunu söylemek istemiştir.<sup>39</sup>

Daha sonra İbn Abdûs'un dost ve âşıklarının yardımıyla elde etmiş olduğu gurur ve açgözlülüğünü itham etmeye başlar ve "*Sen onlara sonradan katıldın, aslında onlardan değilsin*" diyerek şu örneği verir:<sup>40</sup>

37 "Asil kadın aç kalsa da para karşılığı emzirmez" deyiminin hikayesi, Hâris b. Selîl el-Ezdi'ye aittir. Hâris, 'Alkame adlı kişiden kızını istemiş ve kızın annesinden kızının düşüncesini öğrenmesini istemiştir. Annesi kızına, yaşlı biriyle mi yoksa genç biriyle mi evlenmek istediğini sormuş, kızı ise genç biriyle evlenmek istediğini söylemiştir. Annesi, yaşlı olan kişi sana iyi bakar genç ise seni yıpratır, diye tavsiyede bulunmuştur. Kızı ise, yaşlı olan kişinin gençliğini çürütmesinden, yaşlıtarımın diline düşürmesinden korkuyorum, demiştir. O kız her ne kadar bunları söylese de, yaşlı adamlarla evlenmiştir ve onunla birlikte gitmiştir. Bir gün avluda otururlarken Esedoğullarından bazı gençlerin güreş tutarak kendilerine doğru geldiklerini görmüşler ve bunun üzerine kız, derin bir ah çekmiştir. Bunu duyan yaşlı kocası ne oldu diye sormuş, kız da yerinden kalkamayan yaşlı biriyle benim ne işim var cevabını vermiştir. Bunun üzerine yaşlı koca şöyle söylemiştir: "Yazıklar olsun sana, asil kadın acıkça da para karşılığı emzirmez (yani fakirliği sütünü satmaya tercih eder ve onurunu korur), ailenin yanına git benim seninle işim olmaz." Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu Cemhereti'l-Emsâl* (Beyrut: Dârul-Fikr, 1988), I, 261.

38 Hasan, *İbn Zeydün*, 292-293.

39 İbn Nubâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 421.

40 Hasan, *İbn Zeydün*, 293, İbn Nubâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 424.

وهل أنت إلا واو عمرو فيهم وكالوشيفة في العظم بينهم

Sen onlardan biri değilsin, sen kim onlar kim! Sen onların sonuna, Amr (عمرو) kelimesinin sonuna sonradan bitişen Vav harfi gibisin ya da kemiğin üzerinde sonradan beliren bir fazlalık gibi!<sup>41</sup>

Daha sonra İbn Zeydün şu iğneleyici sözleriyle onun gururuyla alay ediyor:<sup>42</sup>

وإن كنت إنما بلغت قعر تابوتك وتحافيت لقميصك عن بعض قوتك وعطرت  
أردانك وجررت هميانك واختلت في مشيتك وحذفت فضول لحيتك وأصلحت  
شاربك ومططت حاجبك ورققت خط عذارك واستأنفت عقد إزارك رجاء  
الاكتنان فيهم وطمعا في الاعتداد منهم فظننت عجزا وأخطأت استك الحفرة...

Şayet sen onlara karışma ümidiyle, onlardan biri sayılma arzusuyla evinde kalır, yapabileceğin bazı şeyleri terk eder, elbisene kokular sürer, düzgün yürür, sakalının fazlasını alır, bıyığını düzeltir, kaşlarını uzatır, gömleğinin çizgisini belli eder, pantolonunun kemerini bağlarsan; asla ulaşamayacağın bir şeyi hayal etmiş olursun!

İbn Zeydün, kendisinin ulaştığı şeylere İbn 'Abdūs'un asla ulaşamayacağını, kazandığı makam ve şerefe de asla nail olamayacağını ifade ederek onun Vellâde'ye olan aşkını reddeder. Bunun sebebi olarak ise İbn 'Abdūs'un evli oluşunu bundan dolayı da tüm sevgisini Vellâde'ye hasredemeyeceğini iddia eder.<sup>43</sup>

إذ كلهم عذب خالي الذراع وأين من أنفرد به ممن لا غلب إلا على الأقل الأخص  
منه وكم بين من يعتمدني بالقوة الظاهرة والشهوة الوافرة والنفس المصروفة إلي  
واللذة الموقوفة علي وبين آخر قد نرحت بيره ونضب غديره وذهب نشاطه ولم  
يبق إلا ضراطه...

Onların hepsi bekâr olup kolları bomboştur. Aşkını sadece sevgilisine hasredenle, sevgilisi varken ondan seviyece düşüğüne tenezzül eden kişi birbiriyle mukayese edilir mi hiç? Gücü kuvveti yerinde, şehveti belinde, gönlü yalnız bana kapılan, cinselliğini sade bana has kılan biriyle; cinsellik havuzunun suyu çekilmiş kuyusu körelmiş, tazeliğini yitirmiş ve geriye yalnızca yellenmesi kalmış bir kişinin arasında ne büyük bir fark var!<sup>44</sup>

41 Hasan, *İbn Zeydün*, 293.

42 Hasan, *İbn Zeydün*, 293.

43 Hasan, *İbn Zeydün*, 293,

44 Hasan, *İbn Zeydün*, 293.



İbn Zeydün bu sözleriyle, yaşlanan ve zayıflayan bir kişinin artık evlenemeyeceğini anlatmak istemiştir. Yaşla birlikte kişiye arız olan fiziksel arazlar üzerine klasik Arap mizahında çok şey söylenmiştir. Mesela yaşı ilerlemiş Araplardan birine hali sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "*Vallahi iki güzel şeyi kaybettim: cinsel ilişki ve uyku. Buna mukabil iki şey de bana daimi miras kaldı: öksürük ve yellenme!*"<sup>45</sup>

İbn Zeydün, risalesinin sonunda tehdidinin dozunu artırarak İbn 'Abdûs'u ümitsiz bir hale sokar. Sonra da ikinci kez talepte bulunarak şayet kavuşma isteğini tekrarlarsa onu cezalandıracağı tehdidini savurur:<sup>46</sup>

فإن بادرت بالندامة ورجعت على نفسك بالملامة كنت قد اشتريت العافية لك  
بالعافية منك وإن قلت جعجعة ولا طحن قرب صلف تحت الراعدة وأنشدت

لا يؤئسناك من مخدرة قول تغلظه وإن حرجا

فعدت لما نهيت عنه وراجعت ما استعفيت منه بعثت من يزعجك إلى الخضراء  
دفعاً ويستحثك نحوها وكزاً وشفعا فإذا صرت إليها عبثت أكاروها بك وتسلط  
نواطيرها عليك فمن قرعة معوجة تقوم في قفاك ومن فجلة منتنة ترمى بها تحت  
خصاك ذلك بما قدمت يداك لكي تذوق وبال أمرك وترى ميزان قدرك

فمن جهلت نفسه قدره رأى غيره منه ما لا يرى

Şayet pişman olur ve kendini kötüleyerek yaptığın şeyden vazgeçersen afiyetine karşılık afiyetimle cevap veririm. Şayet ortada un olmadığı halde ses çıkarırsan (yapacağını söylediğin şeyleri yapmazsan) sana hitaben şu beyitleri okurum:

İşittiğin sert sözler seni yaralasa da; maksuduna ulaşacağın  
konusunda ümitsizliğe düşme!

Engellendiğin şeye tekrar dönersen ve affedildiğin şeyi tekrar edersen, seni zorla yerinden edecek ve döverek bir tarafa itecek kişiyi musallat ederim. Vellâde konusunda ısrar edersen, oradaki çiftçiler seni oyuncağa çevirir ve oranın şerhleri senin hakkından gelir. Kafana eğri büğrü bir kabağı geçirir, iki bacak arana da kokuşmuş bir turp sokarlar. Bunların hepsi, kendi ellerinde yapmış olduğun şeylerin karşılığını bulman ve kendi değerini görmeyi içindir.

Kişi kendi kendisinin kıymetini bilmezse, Başkaları onda onun  
görmediğini görür!<sup>47</sup>

45 İbn Nubâte, *Serhu'l-'Uyûn*, 455.

46 Hasan, *İbn Zeydün*, 293.

47 Hasan, *İbn Zeydün*, 294.

İbn Zeydûn her ne kadar İbn 'Abdûs'a karşı sert ve acımasız bir tavır sergileyip, keskin bir dil kullansa da anlaşılın odur ki İbn 'Abdûs'un Vellâde'den vazgeçmesini esasen üstü kapalı olarak rica ediyor gibidir. Çünkü hem İbn 'Abdûs'u tehdit etmekte hem de ondan Vellâde'yi bırakmasını ümit etmektedir. Ancak içinde bulunduğ u durum gereğ i bu ümidini sert bir üslupla dile getirmektedir.

İbn Zeydûn bu risâlesini, bilinen edebî tarzının dışına çıkmadan, güzel bir üslup kullanarak ibarelerinde, verdiği misallerinde, kendi özel olarak kullandığı kalıplarında uyumu gözeterek yazmıştır. Aynı şekilde bu risâle İbn Zeydûn'un geçmiş kavimlerden gelen ahbara vakıf olduğ una, yazılan eserlerden, halkın dilinde dolaş an kıssalardan, atasözlerinden, hikmetli sözlerden, şevahid kültüründen haberdar olduğ una, keza birçok disiplin hakkında bilgi sahibi olduğ una işaret etmektedir. Ayrıca bu risâle İbn Zeydûn'un atasözü, kıssa veya şiiir seçimini nasıl yaptığ ına, bunları serd sırasında uygun olan noktalara nasıl yerleştirdiğ ine, ayrıca güçlü sunumuna ve tasarruflarının güzelliğ ine de işaret etmektedir.<sup>48</sup>

### **İbn Zeydûn'un Hezeliyye Risâlesinde Kullandığı İlim Dalları**

İbn Zeydûn risâlesinde birçok ilim dalından örnekler vermiştir. Bu ilim dallarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- 1-Tarih: Kistrâ, Kayser, İskender, Erdeşir, Dağhâk, Cüzeyme, Cessâs, Küleyb gibi tarihte yaşadığı bilinen önemli isimlere yer vermiştir.
- 2-Tarihî olaylar: Bekir ve Tağlib kabileleri arasındaki barış; Abs ve Zübyân kabileleri arasındaki saldırılar, Haccac ve Kuteybe zaferleri gibi tarihî olayları anlatmıştır.
- 3- Felsefe: "Eflatun senden aldığı bilgileri, Aristo'ya vermiştir" ifadesinde görüldüğü üzere felsefe tarihine göndermelerde bulunmuştur.
- 4- Astronomi: "Batlamyus, usturlabı senin tedbirinle ayarlamıştır" cümlesinde ünlü astronomi bilginine referans yapılmıştır.
- 5- Coğrafya: "Takdirinle yerküreyi tasvir etmiştir" cümlesinde coğrafya ilmine dair terminoloji kullanmıştır.
- 6- Tıp: "Hipokrat, hastalıkları sendeki ince sezış sayesinde öğrendi" sözüyle Yunanlı tıp ve eczacılık bilginine gönderme yapmıştır.

48 Hasan, *İbn Zeydûn*, 294.

- 7- Eczacılık: "Calinus, otların doğasını ince sezginle öğrendi" ifadesinde yine ünlü tıp bilgini Galen'e gönderme yapmıştır.
- 8- Hukuk: "Ebu Ma'şer'e nasıl hüküm vereceğinin yolunu gösterdin" sözüyle ünlü hukukçu Ebû Ma'şer'e gönderme yapmıştır.
- 9- Kimya: "Cabir b. Hayyân'a kimya ilminin sırlarını sen öğrettin" sözüyle kimya âlimi İbn Hayyân'a gönderme yapmıştır.
- 10- Kelam: "Düzeni, hakikatlerin kendisiyle anlaşılacağı bir temel kıldın" sözüyle kelam ilmine dair ifadelere yer vermiştir.
- 11- Mûsikî: "Nağmeleri sen çıkardın. Çalgı telleri ve nakaratlar senin buluşundur" ifadeleriyle mûsikî sanatına dair tabirler kullanmıştır.
- 12-Kitabet: "Abdülhamit Bârî senin kalemlerindir. Sehl b. Harun sözlerinin dokümanıdır. Câhîz ise senin yazıcıdır" sözüyle kâtiplik sanatına gönderme yapmıştır.
- 13- Mantık: "Burhanları getiren, kanunları koyan, mahiyeti belirleyen, kemiyet ve keyfiyeti açıklayan sensin" sözleriyle mantık ilmiyle ilgili ifadelere yer vermiştir.
- 14- Dil ilimleri: "İsim ve fiilleri tasnif etti. Vasıl, kati, istifham ve ihbar yaptı" sözleriyle dil bilimlerine dair terimlere değinmiştir.
- 15- Fıkıh: "Malik b. Enes, senden fetva alandır" sözüyle fıkıh ilmine gönderme yapmıştır.
- 16- Hadis ilmine dair: "وأهمل وقيد وأرسل وأسند" gibi kavramlar kullanmıştır.
- 17- Akaid: "Dinleri araştırdı. Malik ve Gaylân'ı bir araya getirdi. Ca'd b. Dirhem'in boğazlanmasına ve Beşşâr b. Bürd'ün öldürülmesine işaret etti" sözüyle akaid ilminin konularına işaret etmiştir.
- 18- Sihir: "Dilersen harikuladeler yaratır, mucizeler sergilersin. Dilersen denizleri tatlı yapar; kuru dikenli otu yeşertirsin" sözleriyle sihir çeşitlerine işaret etmiştir.
- 19- Kur'an: Yusuf ve Aziz'in hanımı kıssasında Kur'an'ı Kerîm'den alıntılar yapmıştır.
- 20- Hadis: "Hayvanın zararı tazmin edilir"<sup>49</sup> hadisine yer vermiştir.

49 Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, h. no: 2497, V, 45, (Halep: Mektebetü'l-Maţbûâtu'l-İslâmiyye, 1986).

21- Çok sayıda atasözü ve mesel zikretmiştir. Örneğin “*Mu’aydi’yi işitmen görmenden daha hayırlıdır*,”<sup>50</sup> “*Berâkiş sahibini ele verdi*,”<sup>51</sup> “*Asil kadın kendi sütünü içmez*.”<sup>52</sup>

22- Şiirler: Risâlesinde tam ve sağlam beyitler yerleştirmiş, ayrıca başka şairlerin yazdığı şiirlerden de iktibaslarda bulunmuştur.<sup>53</sup>

### **Hezeliyye Risâlesi’nin Arap Edebiyatı’ndaki Yeri**

İbn Zeydun’un bu risalesi ile el-Câhîz’in *Risâletü’t-Terbi’* ve *t-Tedvir* adlı risalesi arasında ciddi bir benzerlik söz konusudur. Bilindiği gibi el-Câhîz söz konusu risalesini kendisini çok eleştiren ve yeren bir edebiyatçıya karşılık vermek için yazmıştır. O edebiyatçı Bağdatlı Kâtib Ahmed b. Abdülvehhâb’dır. Ahmed kısa boylu ve tıknaz biriydi. Câhîz risâlesinde onu “kare ve yuvarlak” diye nitelendirmiştir. Devamında da ona güzellik ve bilgelikle ilgili ifadeler kullanmıştır. Kendini bir öğrenci yerine koyarak felsefi ve ilmî problemlerle ilgili sorular sormuştur.<sup>54</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Zeydun bu risâleyi okumuş ve çok beğenmiş, *Hezeliyye* risâlesini de onu örnek alarak yazmaya başlamıştır. İbn Zeydun bu eserinde İbn ‘Abdûs’u yermiş ona seslenerek: “*Ey aklını kaçırmış, cehaleti yüzünden zor duruma düşmüş, kesinlikle pişman olmuş, çirkin bir yanılğı içine düşmüş, gafleti yüzünden tökezlemiş, gündüz güneşini görememiş, sineğin içeçeğe düştüğü gibi batakalımış, keleşin ateşe atlacağı gibi ateşe atlamış kişi!*” şeklinde hitap etmiştir.<sup>55</sup> İbn Zeydun’un el-Câhîz’in risâlesini okuması, yazdığı *Hezeliyye* Risâlesi’nde onun kullandığı metoda yer vermesi, el-Câhîz’den etkilendiğini göstermektedir. Ancak İbn Zeydun, el-Câhîz’in geliştirdiği hezl metodunu onun bıraktığı yerden almış daha da ileri bir seviyeye çıkarmıştır.

Risâlenin kendi ağzından yazıldığı kişi olan Vellâde, İbn ‘Abdûs’ün, kendisiyle mektup gönderdiği elçisini övmeye başlamış ve bu övgülerini çok güzel bir şekilde sıralamıştır. Öyle ki, o elçinin güzellik, güç, liderlik, iyi dostluk, cesaret, vefa, yumuşak huyluluk, cömertlik, deha, zekâ, belagat, akıl, felsefe ve kelam gibi üstün özelliklerle nitelendiğini; ayrıca ahlak ve kültürde en iyi örnek olduğunu;

50 Çirkin olan biri için kullanılır. Bu atasözü onunla ilgili duyduğum haberler onu görmenden daha iyidir anlamındadır.

51 Adamın biri düşmanlarından gizlenmeye çalışmış ancak Berâkiş adındaki köpeği düşmanlarına havlayınca ister istemez sahibini ele vermiştir.

52 Asil kadın fakir olsa da ücret karşılığında çocuk emzirmez, fakirliği buna tercih eder anlamında kullanılan atasözüdür.

53 Âdab, “İbn Zeydun,” 241-242.

54 Şevki Dayf, *İbn Zeydun*, 12. Baskı, (Kahire: Dâru’l-Meârif, tsz.), 44.

55 Dayf, *İbn Zeydun*, 44.

onun ahlak ve kültüründe Acem meliklerinin, Arap şeyhlerinin, Yunan filozoflarının, kelim ile fıkıh âlimlerinin hatırlandığını, keza başarısının gerisinde de eşinin olduğunu ifade etmiştir.<sup>56</sup>

Tüm bu anlatımlar alaylı ifadelerdir. Okuyucu, örnekler bölümüne bakarak bunu rahatlıkla anlayabilir. İbn Zeydün ya da Vellâde, muhatabını sanki yüksek bir uçurumdan itmek için adeta onu yükselttikçe yükseltmiş, muhatabıyla alay etmek için atasözleri ve ona benzer şiiirler kullanmış, içindekini açık bir şekilde söylemekten kaçınmamıştır. Muhatabı tehdit edip korkutmuş, daha sonra "*Doğu ve batı bir araya gelemez, güzel ve çirkin bir değil.*" diyerek ağır hakaretlerde bulunmuştur. Dönüp şimşek gibi çakarak ve yıldırım gibi gürleyerek: "*Ayıplanma olmasın ateş olsun. Alçaklık olmasın ölüm olsun, kadın acıksa da sütünü parayla satmaz*" demiştir. Yine ona hitaben "*Etrafımda gördüğün zamanın ay yüzlü insanları ve şehrin reyhanları seni aldatmasın. Sen nerede onlar nerede?! Onlar gökte sen ise yerin dibindedir!*" demiş, bu gibi tahkirlerle ona yükledikçe yüklenmiştir ki, nihayetinde onu Vellâde'yle konuştuğuna ve ona yaklaştığına pişman etmiştir.<sup>57</sup>

İbn Zeydün'un alaylı tarzı, Arapların ve batılıların ironi örneklerinde olduğu gibi, eleştirilen ahlaki düzeltme ve onun yerine daha iyisini sunma amacı gütmemektedir. Onun bu alaylı tarzı kendi öfkesini dindirme ve hasmını devirme amaçlıdır. İbn Zeydün bu risâlesinde ritim, garip ve derin tasvir üslupları ortaya çıkarmıştır. Bu risâleyi yazarken, risâlesinin teknik yapısının bilincindedir. İbn Zeydün hikmetli ve mantıklı düşünce ile yıkıp ezen öfke duygusu arasında denge sağladığından öfkesine yenik düşmemiştir.<sup>58</sup>

## Sonuç

*Hezeliyye* Risâlesini sevgilisini kendisinden çalan bir vezire yazan İbn Zeydün, eserinde kullandığı örneklerle ve seçtiği şiiirlerle ne kadar usta bir edebiyatçı olduğunu kanıtlamıştır. Nesir ustası İbn Zeydün, edebi zenginlik ve heyecan verme yönünden Şair İbn Zeydün'dan geri değildir. Mizah yazarı İbn Zeydün'un önemi, dram yazarı İbn Zeydün'un öneminden daha az değildir.<sup>59</sup>

Burada şu husus da göz ardı edilmemelidir. İbn Zeydün'un özellikle *Hezeliyye* Risâlesini yazarken, iyi bir edebiyat ürünü ortaya koyma amacı taşımaktan çok, iç

56 Dayf, *İbn Zeydün*, 44-45.

57 Dayf, *İbn Zeydün*, 45.

58 Âdab, "İbn Zeydün," 247.

59 Âdab, "İbn Zeydün," 246.

dünyasında karmaşık bir biçimde duran hislerini ifade etme ve kendisini tatmin etme amacı taşıdığını, bu yönüyle eserinde bireysel faydacılığın ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında bile onun edebî yönden ne denli kudretli bir nüktedan ve nasir olduğu anlaşılabilir.

İbn Zeydün ister şiir olsun ister nesir olsun cümle dizimi konusunda son derece başarılı bir ediptir. Düşüncelerini hangi sahada belirtirse belirtsin, öznel bir üslupla yazma becerisine sahip olduğu görülmektedir. Önemsiz gibi görünen konu ve temalarda dahi oldukça çarpıcı ifade ve üsluplar geliştirebilmiştir. Esasen onun bu meziyeti, kendisi hakkında rivayet olunan bir anekdotun da ana fikrini oluşturmuştur. Makalemizi sözü edilen tarihi rivayetle noktalamak istiyoruz:

Kızlarından biri vefat eden İbn Zeydün, cenazenin defninden sonra dostlarının taziyelerini kabule başlamıştı. Ancak o, -bir edip olması hasebiyle- taziye meclisindeki her bir dostunun başsağlığı dileğine birbirinden tamamen farklı cümleler ile mukabele etmekten geri durmamıştı.<sup>60</sup>

## Kaynakça

Âdab, Veled. "er-Risâletü'l-Hezeliyye: Kırrâetun fi'l-Vechi'l-Âher li'İbni Zeydün." *Câmi'a Muhammedi'l-Hâmis* 16 (2009): 227-248.

'Anânî, Muhammed Zekeriyya. *Târîhu'l-Edebi'l-Endelüsî*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1999.

el-'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu Cemhereti'l-Emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

Dayf, Şevki. *İbn Zeydün*. 12. Baskı. Kahire: Dâru'l-Meârif, tsz.

el-Ĥamevî, Taqıyyuddîn Ebû Bekir b. Ali b. Abdillâh. *Ĥizânetü'l-Edeb ve Ġayetü'l-Ereb*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2004.

el-Hanbelî, 'AbdulĤay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1990.

Hasan, Câd Hasan. *İbn Zeydun 'Asruhû ve Ĥayatuhû ve EdebuĤû*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Müniriyye, 1955.

İbn Nübâte, Cemâluddîn el-Mısırî. *Serhu'l-Uyûn fi Şerhi Risâleti İbn Zeydün*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998.

el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec. *el-Eġâni*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.

en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman. *Sünenü'n-Nesâî*. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1986.

en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Abdulvahhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

ez-Zehabî. *Siyeru A'lâm'in-Nubelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982-1985.

ez-Zemaĥşerî, Ebu'l-Ĥâsım Maĥmûd b. Ömer. *el-Müstakşâ min Emsâli'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

60 Dayf, *İbn Zeydün*, 48.

# Amerikan Yahudiliği Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme

**Öz:** Amerikan Yahudiliği, günümüzde en çok tartışılan konulardan birisidir. Çalışmamızda bu konuya, Yahudilerin Amerika'ya ilk gelişlerinden itibaren tarihsel olarak bakılmaya çalışılacaktır. Bunun yanında, Amerikan Yahudiliğinin Amerikan toplumunda asimile olmaması için gösterilen gruplar üstü çabalar ve Yahudiliğin kurumsallaşması anlamında yapılan çalışmalar ele alınacaktır. Çalışmamızda, Amerikan Yahudiliğinin daha çok eğitim alanında kurumsallaşmasına katkıda bulunan önemli şahsiyetlere de değinilecektir. Tüm bu konular ele alınırken aynı zamanda, Amerikan Yahudiliği içerisindeki bölünmeler sonucunda oluşan grupların Yahudiliğe farklı yaklaşımları da yeri geldikçe zaman zaman değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Amerikan Yahudiliği, Sefarad Yahudileri, Aşkenaz Yahudiler, Öncüler, New York.

## An Evaluation on The History of American Judaism

**Abstract:** American Judaism is one of the most debated issues today. In our study, this issue will be examined historically by starting from the first arrival of the Jews in America. Besides, It will be discussed that supra-group efforts to ensure that American Judaism does not assimilate in American society and efforts for institutionalization of Judaism in America as well. In our study, we will also talk about the important personalities that have contributed to the institutionalization of American Judaism in the field of education. While all these issues are addressed, the different approaches of the Jewish groups within American Judaism, will be evaluated from time to time as appropriate.

**Keywords:** American Judaism, Sephardi Jews, Ashkenazic Jews, Pioneers, New York.

İsmail  
BAŞARAN 

## Giriş

Kuzey Amerika kıtasının bir parçası olan ve “Yeni Dünya” olarak bilinen Amerika Birleşik Devletleri, başlangıçtan bu yana bir takım millet ve dini gruplara ev sahipliği yapmıştır. Ülkeyi oluşturan grup (Hristiyan) belli bir dini geçmişe sahip olmasına rağmen, bu bir imtiyaz oluşturmamış, azınlıklar ve etnik farklılıklar<sup>1</sup> Amerikan kültürünün vazgeçilmez bir parçası olarak kabul görmüştür. Böyle bir dünyada, Avrupa’da kimlikleri reddedilen ve pogromlara<sup>2</sup> maruz kalan Yahudilerin kendilerine yer edinebilmesi zaman içerisinde mümkün olmuştur.

Hakim din olarak toplumda Hristiyanlığın kabul gördüğü ve kurumsallaştığı bir ülkede, Yahudilerin Hristiyan olmayan en büyük dini grup olarak kabullenilmesi ve Amerikan çoğulculuğu içerisinde yer alması zaman ve çaba gerektirmiştir. 1654 yılında ilk defa Amerikan topraklarına ayak basan Yahudiler, Amerikan çoğulculuğunun sınırlarını kendilerini de içine alacak şekilde genişletme çabası içerisinde olmuş, ülkede diğer dini azınlıklar için de bu konuda model oluşturmuş ve çabalar sonucunda Amerikan din özgürlüğü alanına dahil edilerek diğer azınlıklarla eşit kabul edilmişlerdir. 1790 yılında Amerikan Başkanı George Washington’un meşhur mektubuyla, hiçbir dini grubun diğerine karşı imtiyazlı olmadığından bahisle, Yahudiler zımnen dini özgürlükleri konusunda güvence altına alınmışlardır. Hristiyan bir toplumda farklı olma dezavantajı ve önyargıları ile karşılaşan Amerikan Yahudilerinin hak arama mücadeleleri yirminci yüzyıla kadar devam etmiştir. İkinci Dünya Savaşı yıllarında ilk defa “Yahudi-Hristiyan” tabiri ve 1955’te yayınlanan en çok satan kitaplar arasında olan Will Herberg’in kitabında Amerikan dini, “Protestan-Katolik-Yahudi” şeklinde üç dinden bahsedilerek tarif edilmiştir.<sup>3</sup>

Amerika örneği, Avrupa’da Hristiyan toplum tarafından yabancılaştırılan, dışlanan ve çoğu zaman gettolarda yaşamaya mecbur edilen Yahudiler için tarihlerinde az rastlanan bir fırsat olarak karşılırlarına çıkmıştır. “Yeni Dünya” olarak

- 1 Bu anlayış, dışarıdan Amerika’ya gelen farklı kültür ve etnik yapıların karışarak belli ölçüde eriyip yeni bir şekil oluşturması anlamında “*melting pot*” olarak anlandırılmaktadır.
- 2 Rusça’da “tahrip etme, yıkım” anlamlarına gelen bir kelimedir ve 1881 tarihinden itibaren Rus topraklarında yaşanan Yahudi karşıtı şiddet olaylarına verilen isimdir. Özellikle Rusya ve Polonya’da meydana gelen bu olaylarda binlerce Yahudi öldürülmüştür. Bu olayların en şiddetlileri, 1881, 1903 ve 1918-1921 tarihlerinde meydana gelmiştir. Bkz. David, Bridger, *The New Jewish Encyclopedia* (New York: Behrman House, 1962), 381.
- 3 J. D. Sarna, *American Judaism: A History* (New Haven: Yale University Press, 2004), xiv - xv.



değerlendirilen ve kendileri için bir sığınak olarak gördükleri Amerika Birleşik Devletleri'ne zaman içerisinde birçok Yahudi göç ederek yerleşmiş ve hatta ileride bu ülkeyi (bazı gruplar tarafından olsa da) "Amerikan İsraili" olarak görecektik kadar benimsemişlerdir.

## 1. Amerika'ya Geliş ve İlk Yıllar

Yahudilerin Amerika'ya ilk gelişleri 1654 yılında olmuştur. Brezilya'nın Portekizliler tarafından ele geçirilmesi neticesinde, Brezilya'dan kaçan 23 Sefarad<sup>4</sup> Yahudi, mülteci olarak gemiyle Manhattan adasında küçük bir Hollanda (Dutch) koloni yerleşim yeri olan New Amsterdam (New York)'a gelmişlerdir.<sup>5</sup> 1654 yılında gelen gruptan bazıları uzun bir süre New Amsterdam'da kalarak, Kuzey Amerika'daki ilk Yahudi dini kurumu (Congregation Shearith Israel, 1655)<sup>6</sup> oluşturup Yahudiler için 1656'da da bir mezarlık satın almışlardır. Britanya'nın 1664 yılında New Amsterdam'ı ele geçirmesiyle "New York" adını alan kentte yaşayan Yahudiler, dışarıdan gelen Yahudi mültecilerle sayıları daha da artınca, 1682 yılında yeni bir Yahudi mezarlığı daha satın almıştır.<sup>7</sup>

Amerika'ya ilk gelen Yahudilerin öncelikle Portekiz orijinli Sefarad Yahudilerinden oluştuklarını görmekteyiz. Bu mültecilerin çoğunluğu da, aslında Hristiyan Engizisyonu'ndan kaçanlardır. 1720'lerde Aşkenaz Yahudileri sayıca fazlalarına rağmen, yine de Sefarad Yahudileri 1840'lara kadar tüm Yahudi toplumu içerisinde dini ve kurumsal faaliyetlerdeki hegemonyalarını sürdürmüşlerdir.<sup>8</sup>

1802 yılına kadar Yahudi ibadethanelerinin ilk oluşumunda Sefarad Yahudileri öncülük etmiştir. Bunların en önemlileri; New York'ta kurulan Congregation Shearith Israel (1655), Savannah'da Mikveh Israel (1735), Philadelphia'da Mikveh Is-

4 İspanya'dan sürülen Yahudilere verilen isimdir. Bunlara "Oriental Jews" da denmektedir. Bkz. Harry A. Cohen, *A Basic Jewish Encyclopedia* (Hartford (USA): Hartmore House, 1965), 25.

5 Nicholas De Lange, *Yahudi Dünyası*, çev. Sevil Atauz-Akın Atauz, IV. Cilt, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1987), 146.

6 Aslen İbranice olan bu kelime, "İsrail'in Bakiyesi olan Cemaat" anlamına gelmektedir. İngilizce "Remnant of Israel" şeklinde ifade edilmektedir. Bu isim aynı zamanda New York'ta yaşayan Sefarad Yahudilerinin 1655 yılında kurmuş olduğu ilk sinagogun da adıdır ve bugün hala New York'ta Yahudi cemaatine hizmet etmektedir. Bkz. Simcha Kling, *Embracing Judaism* (New York: The Rabbinical Assembly, 1987), 142.

7 Dana Evan Kaplan, *The Cambridge Companion to American Judaism* (New York: Cambridge University Press, 2005), 23.

8 Stephen H. Norwood ve Eunice G. Pollack, *Encyclopedia of American Jewish History* (California, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008), 1.

rael (1740), Charleston'da Beth Elohim (1750), Newport'ta Jeshuat Israel (1763) ve Richmond'ta Beth Shalome (1789). Sefarad Yahudileri tarafından oluşturulan bu sinagoglarda, Judeo-İberya'ya mahsus ayinler uygulanmakta, sinagogların iç dizaynları ve atmosferi (*decorum*)<sup>9</sup> oradan getirdikleri sitilde tefriş edilmekte ve dil olarak bazen de İspanyolca ve Portekizce kullanılmaktaydı.<sup>10</sup>

Amerika'ya kültürel adaptasyon yönünden bakıldığında, Sefarad Yahudilerinin diğer Yahudi toplumlarına göre Hristiyan Amerika'ya daha kolay uyum sağladıkları görülmektedir. Bunun birtakım sebepleri vardır. Bu sebeplerden en önemlisi, Sefarad Yahudilerinin geldikleri ülkeler (Portekiz, İspanya) Hristiyan (Katolik) ülkeler idi ve ataları Katolikler arasında yüzyıllarca yaşamıştı. Bundan dolayı kendileri de böylelikle Hristiyan değerlerine aşınaydılar ve Hristiyan bir ülke olan Amerika'da çevreye uyumları daha kolay olmuş oldu. Bunun yanında nisbeten sayıca da az olduklarından aralarında daha kolay organize olabildiler.<sup>11</sup>

İkinci Yahudi yerleşimi, Rhode Island'taki Newport kasabasına olmuştur. Çünkü diğer İngiliz kolonisi olan bölgeler yabancıları iyi karşılamıyor ve din özgürlüğünü sadece kurulu (Hristiyan) kilise üyelerine tanıyordu. Pensilvanya Eyaleti din özgürlüğü açısından daha özgürlükçü idi ve bu yüzden Yahudi cemaatleri orada 18. Yüzyılın sonlarına kadar problemsiz varlıklarını sürdürdüler. Georgia ve South Carolina Eyaletleri'nde de Yahudiler kurumlarını oluşturabilmişler fakat güneydeki diğer koloniler azınlıklara müsamaha edecek duruma henüz gelmemişlerdi.<sup>12</sup>

Amerikan Devrimi (1775-1783) ve sonrasında herkes için Anayasal olarak eşitliğin garanti altına alınması haklar bakımından durumu iyileştirmişti. Neredeyse tüm Yahudiler, İngiltere ile bağların koparılmasını desteklemişler ve bağımsızlık için savaşın arkasında durmuşlardı. Örneğin, Philadelphia'ya yerleşmiş aslen Polonya asıllı bir Yahudi olan borsacı (broker) Haym Salomon (ö. 1785), Amerikan Devrimi'ni finanse eden kişi olarak bilinmektedir. Salomon, savaş yıllarında (daha sonra) ilk Amerikan başkanı olan George Washington (ö. 1799) tarafından ordunun ve yeni hükümetin ihtiyaçları için kendisinden istenen finansal desteği vermiştir.<sup>13</sup>

9 Bu kelime, sinagogların iç atmosferi ile ilgili bir tabirdir ve sinagogda ibadetin daha şuurlu yapılmasına katkı sağlamaktadır. Bkz. İsmail Başaran, *Muhafazakar Yahudilik* (İstanbul: Arisanat Yayınevi, 2017), 147.

10 Norwood ve Polack, *Encyclopedia of American Jewish History*, 2.

11 Norwood ve Polack, *Encyclopedia of American Jewish History*, 3.

12 Kling, *Embracing Judaism*, 142.

13 Kling, *Embracing Judaism*, 142.

Amerika'da, İngilizler'den bağımsızlığını ilan edip Cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllarda (18. y.y. ikinci yarısı) geniş bir Yahudi göçüne rastlanmamaktadır. Bu dönemde Yahudiler vatandaş olmuşlar ve çok fazla ayrımcılığa maruz kalmamışlar, fakat çoğunluğu Amerikan toplumu içerisinde asimile olmuşlardı. Asimile olan bu Yahudilerin çoğunluğu, İspanyol orijinli Sefarad Yahudilerinden oluşmaktaydı.<sup>14</sup>

İlk yıllarda Amerika'ya göç eden diğer bir Yahudi grubu vardır ki, bunlar da Alman Yahudileridir. Alman Yahudileri, çoğunluğu 1848 yılından sonra olmak üzere, Alman Devrimi'nin başarısızlığına uğraması neticesinde ondokuzuncu yüzyılın üçüncü ve dördüncü on yıllarında Amerika'ya gelmeye başlamışlardı. Amerika'daki Yahudi nüfusu 1820 yılında sadece 4.000 kişi iken, yirmi yıl sonra bu rakam 50.000 kişiye çıkmış ve 1880 yılında da toplam 250.000 kişiye yükselmiştir. Aşkenaz<sup>15</sup> Yahudi olarak isimlendirilen bu Yahudiler, kendi inancına göre ibadet etme özgürlüğü ve serbest çalışma ortamını onlara sunacak bir memleket için herşeylerini terkederek gelmişlerdi. Sefarad Yahudilerinin aksine fakir ailelerden oluşan bu Yahudiler, daha çalışkan ve üretken bir yapıya sahiptiler. Alman Yahudilerinden önce gelenler Amerika'nın doğu bölgesine (New York ve yakın bölgeler), daha sonra gelenler biraz daha iç bölgelere ve ardından gelenler de Ortabatı (Midwest: Illinois, Ohio vb. eyaletler) bölgelerine, hatta bazıları da Batı Yakası (West Cost)'nda bulunan Kaliforniya'ya yerleşmişlerdir. Birçoğu Amerikan yerlilerine (*Indians*) mal satmakta veya diğer öncü tüccarlara ticari mal temin etmekte öncülük etmişlerdir. Çoğu gezginci esnaf olan bu tüccarlar, nihayetinde imkan bulduğu yerlere yerleşip mağazalar açmışlar ve ülkenin ekonomik gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Zaman içerisinde büyüyüp gelişen bu mağazaların en önemlilerinden birkaçı, bugün hala varlığını sürdüren "Macy's" ve New York'taki "Gimbel's" mağazalarıdır.<sup>16</sup>

Dindar bir geçmişe sahip Alman Yahudileri geldikleri yıllarda kendi dini kurumlarını da oluşturmaya başlamışlardır. İlk sinagoglarını Cincinnati'de 1824 yılında kurmuşlar ve yine aynı şehirde 1841 yılında ikinci sinagogu açmışlardır. Yine, St. Louis (1836), Lousville (1824) ve Şikago (Chicago) gibi şehirlerde birçok sinagog

14 Kling, *Embracing Judaism*, 143.

15 Bu terim ilk defa, dokuzuncu asırda Alman Yahudilerini Sefarad Yahudilerinden ayırmak amacıyla kullanılmıştır. Bu tabir, daha sonraki yıllarda Doğu Avrupa ülkelerine yayılan Yahudiler için de kullanılmıştır. Bkz. Sara E. Karesh, Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, ed. J. Gordon Melton, (New York: Facts On File, Inc., 2006), 32-34.

16 Kling, *Embracing Judaism*, 143.

oluşturulmuştur. Alman Yahudiler tarafından kurulan bu dini organizasyonlar sadece dini bir görev üstlenmemiş ve aynı zamanda yeni gelen Yahudi göçmenlere Amerika'ya yerleşmeleri ve çevreye uyumlarında yardım etmiş, onların öncelikle refah seviyelerinin yükseltilmesine yardımcı olmuştur. Aynı zamanda ilk gelen Alman Aşkenaz Yahudiler, hastane, Yahudilere faizsiz borç veren kredi şirketleri ve Yahudi kardeşliği ve dayanışmasını savunan "B'nai B'rith"<sup>17</sup> gibi kurumlar oluşturmuşlardır.<sup>18</sup> Bu kurumlar, Amerika'ya gelen Yahudilerin nereli olduklarına bakmaksızın onlara öncelikle maddi olarak yardımcı olmuş ve yeni ülkeye uyumlarını kolaylaştırmıştır.

## 2. Geleneksel Yahudiliğin Çözülmesi ve Amerikan Yahudiliğinin Parçalanması

Yahudi Aydınlanması (Haskala)<sup>19</sup> Batı'da yaşayan Yahudilerin hayatlarını tamamen değiştirmiş ve böylece Batılı Yahudiler, gettolardan çıkarak seküler dünyanın nimetlerinden faydalanmak istemiş ve geleneksel Yahudi yaşam tarzından çoğunluğu vaz geçmişti. Almanya'da başlayan ve Avrupa'nın diğer ülkelerine de yayılan bu reformist anlayış, Amerika'ya da gelerek kendine yer bulmuştur.<sup>20</sup>

Ferdi yaşamaya büyük önem atfeden (*individualism*) Amerikan kültürü ile içiçe yaşamaya başlayan ve dini liderliğin olmaması dolayısıyla kendilerini başsız ve boşlukta hisseden Yahudilere, Amerikan toplumunda asimile olmaları için bir halk hareketi olarak Reformist Yahudilik sahip çıkmıştır. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca Amerika'ya gelen Yahudiler, öncelikle ekonomik olarak refaha kavuşmak istemişlerdi. Bunun yanında, kendilerinden önce kurulan Yahudi kurumları ve sinagoglarından bağımsız ve onlarla koordinesiz farklı yerlerde sinagoglar kurmuşlardı. Dini noktada bu koordinesizlik, aslen Bohemya'da doğmuş, Avustur-

17 İbranice olan bu isim "Ahdin Çocukları" anlamına gelmektedir. Yahudi kardeşliğini savunan eski kuruluşlardan biri olan bu organizasyon, Henry Jones ve diğer 11 Almanca konuşan Yahudi tarafından New York'ta 13 Ekim 1843 tarihinde kurulmuştur. Bu kurum, Amerika'ya gelen Yahudilere sahip çıkmış, dul ve yetimleri kollayıp gözetmiştir. Özellikle, Alman Nazi Soykırımı'nda birçok Yahudi'nin Amerika'ya getirilmesinde öncülük etmiştir. Bkz. Sara E. Karesh, Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, 61.

18 Kling, *Embracing Judaism*, 143.

19 Almanya'da başlayıp ardından Fransa ve İngiltere gibi diğer Avrupa ülkelerine yayılan ve 1880 yılının başlarında Yahudi milliyetçilik akımının ortaya çıkışına kadar devam eden ideolojik ve sosyal bir harekettir. Bkz. Caryn Aviv, "Innovation in Jewish Historical Context," *Jumpstart Report*, Sayı 2, (Summer 2010), 2.

20 Dan Cohn-Sherbok, *Religions of the World: Judaism* (London: Routledge Books, 1999), 62-63.

ya'da dini eğitim almış, New York Eyaleti Albany şehrindeki "Congregation Beth El" Yahudi cemaatine, 1846 yılında rabbi olarak hizmet etmek üzere gelen Isaac Mayer Wise (ö. 1900)<sup>21</sup>'in dikkatini çekmiş ve dağınık haldeki bu Yahudi toplumu nu organize etmek istemişti.<sup>22</sup>

Kendisiyle aynı düşüncede olan David Einhorn (ö. 1899) gibi arkadaşlarıyla Wise, dağınık vaziyette olan Yahudi toplumunu organize etmek amacıyla, engelsiz ve hızlı bir şekilde, radikal çizgide adımlar atma kabiliyetine sahip olmuştur.<sup>23</sup>

Yaklaşık yarım asır (1900 yılında ölümüne kadar), Amerikan Yahudi toplumu arasında egemen olan (dağınıklıktan dolayı) dini kaosun sona erdirilerek Amerikan Yahudi toplumunun organize edilmesine kendini adayan Wise, Reformist Amerikan Yahudiliğın kurucusu olmuştur.<sup>24</sup> Wise'in savunduğu Yahudilik, (Alman Yahudileri tarafından bir ideoloji olarak getirilen)<sup>25</sup> Yahudiliğe bağlı kalarak aynı zamanda Amerikan hayat tarzını benimseyen Yahudilerin sarıldığı bir Yahudilik olmuştur.<sup>26</sup> Wise'in ülke çapındaki tüm Yahudi cemaatlerini birleştirme rüyası, kendisinin dini gelenekten sapmaları dolayısıyla gelenekselcilerin kendisiyle irtibat kurmasını engellemiştir. Fakat yine de Wise, 1873 tarihinde 34 Reformist yanlısı Yahudi cemaatini Cincinnati'de toplayarak, kendi aralarında bir birlik olan "The Union of American Hebrew Congregations (UAHC)"<sup>27</sup>ı resmi olarak kurmuştur.<sup>28</sup>

Diğer taraftan Wise, Yahudi toplumu için Amerikan rabbilerini yetiştirecek eğitim kurumunu da ihmal etmemiş ve 1875 yılında Cincinnati'de "Hebrew Union College (HUC)"ı kurmuştur. Bu eğitim kurumunda reformist kelimesinin kullanılmayarak (herkesi kapsayacak şekilde) sadece "Hebrew" kelimesinin kullanılması dikkat çekicidir. Günümüzde, Amerikan Reformist grubun yüksek eğitim kurumu olarak

21 Wise, otoriter ve bağımsız hareket etme kabiliyetine sahip bir dini lider olma özelliğini taşıdığından, arkadaşları tarafından kendi aralarında "Yahudi Papa" olarak isimlendirilmiştir. Bkz. Neil Gillman, *Conservative Judaism: The New Century* (New Jersey: Behrman House, Inc., 1993), 25.

22 Nicholes de Lange, Miri Freud-Kandel, *Modern Judaism: An Oxford Guide* (New York: Oxford University Press, 2005), 129.

23 Isidore Epstein, *Judaism: A Historical Presentation* (Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1959), 296.

24 De Lange, Freud-Kandel, *Modern Judaism*, 129-130.

25 Bu ideoloji, ilk defa Alman Yahudileri arasında ortaya çıkan Haskala (Yahudi Aydınlanması)'da da aynı idi. Başını Moses Mendelssohn (ö.1786)'un çektiği Haskala hareketinin öncüleri, Yahudiliğe bağlı kalarak Alman toplumu ve kültürüne uyum sağlamayı kendilerine ideoloji edinmişlerdi. Bkz. Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala," *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 37.

26 Kling, *Embracing Judaism*, 144.

27 Bu organizasyon 2003 yılında "The Union for Reform Judaism" adını almıştır.

28 De Lange, Freud-Kandel, *Modern Judaism*, 130.

bu okulun, New York, Los Angeles ve Kudüs'te şubeleri bulunmaktadır. Wise'in Amerikan rabbileri için bir meclis (synod) kurma rüyası 1889 yılında, "The Central Conference of American Rabbis (CCAR)" adıyla gerçekleşmiştir.<sup>29</sup>

Reformist Yahudiler tarafından kurulan bu organizasyonlar kendilerini sadece gruplarının temsilcileri olarak görmemiş, Amerikan Yahudiliğinin tümünün temsilcileri olarak görmüşlerdir. Onlara göre, Yahudilik ancak Amerika Birleşik Devletleri'nde hakim Amerikan kültürü ile uyumlu olduğunda gelişebilirdi. Yine, Protestan Kilisesinin benimsemiş olduğu, din adamının rolü, ayinlerin İngilizce yapılması vb. yenilikler takip edilmesi gereken adımlardandı. Amerikan Yahudiliğinin bu yeni organizasyonları, aynı zamanda kendilerini çağdaş Yahudiliğin en hakiki temsilcileri olarak saymışlardır.<sup>30</sup>

Reformcular dinde reform hareketlerini sürdürünce, muhafazakar kanat bundan rahatsızlık duymuştur. Bunlardan en önemlisi, Reformistlerin ayrı grup olarak bağımsızlıklarının ilanı anlamına gelecek, 1885 yılında düzenlenen "Pittsburgh Platformu"dur. "Pittsburgh Platformu", Reformist Yahudilerin keskin fikirlerini içeren dokümanın hazırladığı toplantıya verilen isimdir. Bu toplantıya başkanlık eden Isaac Mayer Wise'in oluşturduğu bu doküman, önceden olacaklar tahmin edilerek bilinçli bir şekilde hazırlanmış ve Reformist Yahudiliğin "Bağımsızlık Bildirgesi" olarak tarif edilmiştir. Bu hareket, kendisini sadece apaçık bir hakikat olarak görmemiş, aynı zamanda geleneksel Yahudiliği temsil eden Ortodoks Yahudilikten nihaî kopuşu da gerçekleştirmiştir.<sup>31</sup>

Wise'in öncülüğündeki Reformist Yahudiler tarafından "Pittsburgh Platformu"nda; rabbani hukuk, koşer kuralları ve Yahudi milliyetçiliğinin reddedilmesi<sup>32</sup>, Şabat (Cumartesi yapılan ibadet) yerine Pazar günleri ayin yapılması şeklinde alınan kararlar geleneksel Yahudiliğin inkarı bakımından dikkat çekicidir.<sup>33</sup> Onlara göre Yahudilik, (Protestan) Hristiyan modeline göre yaşanmalıydı.<sup>34</sup>

29 De Lange, Freud-Kandel, *Modern Judaism*, 130.

30 De Lange, Freud-Kandel, *Modern Judaism*, 130.

31 Başaran, *Muhafazakar Yahudilik*, 31-32.

32 "Pittsburgh Platformu"nda milliyetçilik ile ilgili madde beşinci maddedir ve bu maddede; "Biz kendimizi artık bir millet olarak değil sadece dini bir grup olarak görüyoruz..." denmiştir. Bkz. Shaul Magid, *American Post-Judaism* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2013), 26.

33 Epstein, *Judaism*, 296.

34 Gillman, *Conservative Judaism*, 80.

Bunun yanında Reformist Yahudiler, sinagogda ibadet esnasında erkek-kadın karışık oturuyor ve dini ritüelleri çoğunlukla İngilizce yapıyorlardı. İbadette esnekliği benimsediklerinden dolayı, mabette instrumental müziği kullanıyor ve geleneksel ibadette kullanılan şalı (tallit)<sup>35</sup> erkekler örtmüyorlardı.<sup>36</sup>

Daha sonra, geleneksel Yahudiliğe ters düşen radikal kararlarından dolayı Pittsburgh Platformu'nu eleştiren Muhafazakâr Yahudiler, onların Cincinnati'deki Hebrew Union College'ına rakip olarak ("Pittsburgh Platformu"ndan hemen bir yıl sonra) Sabato Morais (ö.1897) ve H. Pereira Mendes (ö.1937) öncülüğünde New York'ta, hareketin en önemli kurumu olan Jewish Theological Seminary (JT-S)<sup>37</sup>'i kurmuşlardır. Muhafazakar Yahudiliğin öncülerinden olan Morais'e göre, Yahudiliğin Reformistlerin elinden kurtarılması ve aydınlanmış bir Ortodoksluğun<sup>38</sup> kurulması gerekiyordu.<sup>39</sup>

Diğer taraftan Yahudilik ile ilgili radikal görüşleri olan sadece Reformistler değildi. Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğin temsilcisi Mordecai Kaplan<sup>40</sup> da birtakım

35 Yahudiler tarafından başa veya omuza atılarak giyilen, Tanrı'nın varlığını simgeleyen ve tüm gün Tanrının emirlerini hatırlatan örtü (şal)dür.

36 Leo Rosten, *Religions of America* (New York: A Touchstone Book Simon & Schuster, 1975), 147.

37 Akımın ana omurgası olan ve Hareket'e rabbi yetiştiren yüksek eğitim kurumudur. Kısaca JTS olarak anılmaktadır. 1886 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin New York Eyaleti'nin New York şehrinde kurulmuş ve ilk defa sekiz öğrenciyle 1887 yılında Mikveh Israel Sinagogu Rabbisi Sabato Morais'in liderliğinde eğitime başlamıştır. Detaylı bilgi için bkz. David Bridger, *The New Jewish Encyclopedia* (New York: Behrman House, 1962), 243. Bkz. S. H. Norwood, E. G. Pollack, *Encyclopedia of American Jewish History*, I, (California, Santa Barbara: ABC- CLIO, 2008), 83.

38 O tarihlerde Muhafazakar Yahudiler, Morais gibi kurucuları dahil bir çoğu Ortodoks Yahudilerden oluşmaktaydı. Zaman içerisinde bu Ortodoks çizgi, "gelenek ve değişim" mottosuyla Reformist Yahudiliğe doğru kaymıştır. Günümüzde Muhafazakar Yahudiler, dini uygulamaları ve Yahudiliğe bakış açısından, Reformist Yahudilere çok yakın bir çizgidedir.

39 Başaran, *Muhafazakar Yahudilik*, 32.

40 Mordecai Menahem Kaplan (1881 - 1983), Yeniden Yapılanmacı Hareketin önderidir. Litvanya'da doğmuş ve çocukken ailesiyle Amerika'ya göç etmiştir. En önemli eserleri: 1- *Judaism as a Civilization: Toward the Reconstruction of American-Jewish Life* (1934), (Bu kitapta hareketi tarif etmiştir.), 2- *The Meaning of God in Modern Jewish Religion* (1937); 3- *Judaism Without Supernaturalism* (1958); 4- *The Religion of Ethical Nationhood* (1970). Bunun yanında Kaplan'ın dua kitapları ve makaleleri de mevcuttur. 1909 yılından itibaren Muhafazakar Yahudiliğin New York'taki merkezi ve ana eğitim kurumu olan JTS'de profesörlük ve JTS'e bağlı olarak öğretmen yetiştiren "Teachers' Institute" de uzun yıllar dekanlık yapmıştır. Kaplan, sinagog için "Yahudi Merkezi" fikrini ilk defa oluşturmuştur. 1922 - 1943 yılları arasında, "the Reconstructionist Society For the Advancement of Judaism" organizasyonunun kuruculuğunu yapmış ve böylelikle Muhafazakar hareketten ayrılmıştır. Kaplan, Amerikan Yahudiliğinin en önde gelen entelektüel liderlerindedir, rabbi ve filozoftur. Bkz. Geoffrey, Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia* (New York: Facts On File. Inc., 1992), 543.

radikal görüşleri ve diğer Yahudi gruplarına eleştiriler yöneltiyordu. Örneğin ona göre, aşkın (*supernatural*) "Tanrı fikri" klasik anlamından farklı olarak insan iradesiyle bağlantılı bir şekilde tekrar tanımlanması gerekiyordu.<sup>41</sup>

Kaplan, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde yazdığı yazılarında, Ortodoks ve Reformist Yahudilerin Amerika ortamında Yahudi hayatının muhafazası konusunda başarısız olduklarını düşünmüştür. Ona göre Ortodokslar, kendilerini modern bilimin sahip olduğu çağdaş düşünceden ve içinde yaşadıkları Amerikan toplum hayatından koparmışlardır. Kaplan, Ortodoks Yahudilik tarafından sunulan cevapların geçmiş dönemin ihtiyaçlarını karşılayabildiğini, ancak yaşanan çağın ihtiyaçlarına cevap veremediğini belirtmiştir. Diğer taraftan Reformist Yahudiler, Yahudi olarak kimliklerini kendi istekleriyle kaybedecek noktaya gelmişlerdi. Bu durumda, Yahudilere düşen görev, Yahudi toplumunun kimliğini korumak için Yahudi kolektif bilincini güçlendirmektir. Zira bu bilinç güçlendikçe toplum güç kazanacak ve Yahudi kimliği ile ayakta kalabilecektir.<sup>42</sup>

Geleneksel anlayışı savunan Ortodoks Yahudilerin aksine, Reformist, Yeniden Yapılanmacı ve Humanist Yahudiler, Yahudiliğin modern bilimin bulguları ışığında tekrar değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini düşünüyordular. Reformist Yahudiliğe göre Tevrat, kadim İsrail toplumunun, çağının ilkel fikirlerini yansıtan (sadece ahlaki yasaları bağlayıcı olan)<sup>43</sup> dini bir kaydı (vesikası) idi. Benzer olarak Muhafazakar Hareket de Tevrat'ı, tarihsel olarak gelişmiş ve insan anlayışının aracılık ettiği bir kitap olarak görmüştür. Hatta Hareket'in Amerika'daki felsefi babası olarak görülen Solomon Schechter (ö. 1915), "Tevrat göklerde değildir, yeryüzündedir. Dolayısıyla anlaşılabilir için mutlaka yorumlanmalıdır." demiştir. Yeniden Yapılanmacı Yahudilere göre ise Tevrat, kişilerce derlenmiş, İsrail (toplumu)'in tarihsel gelişmesini efsanevi olarak anlatan insani bir dökümandır.<sup>44</sup>

Tüm bu yenilikçi ve reformcu anlayışlara rağmen Ortodoks Yahudiler, kendi inançları ve gelenekçi anlayışlarını, üç bin yıldır değişmeden günümüze gelen hakim gelenek olarak görmektedir. Onlar Tevrat'ı, Tanrı'nın iradesiyle yeryüzüne gönderdiği vahiy mahsülü bir kitap olarak kabul ederler.<sup>45</sup>

41 Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism* (New York: Macmillan Press Ltd., 1996), 2.

42 İbrahim Ethem Aydın, "Emile Durkheim Üzerinden Mordecai M. Kaplan'ı Okumak: Din Kavramı ve Kolektif Bilinç," *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 28/2 (2018), 283.

43 Leo Rosten, *Religions of America*, 147.

44 Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism*, 2.

45 Leo Rosten, *Religions of America*, 147.



Ortodoks Yahudiler Şabat ibadetini, tüm yasaklarına riayet ederek yerine getirir, koşer kurallarının tümüne uyar, ibadet esnasında sinagogda erkek-kadın ayrı oturur, ibadet ve dini ayinlerde ise sadece İbranice'yi kullanırlar.<sup>46</sup>

Böyle bir tarihsel çözülme ve parçalanma geçiren Amerikan Yahudi toplumu günümüzde, birbirinden farklı Yahudi dini hayatı yaşamaktadır. Aşırı sağ (*far right*) diye tabir edilen ultra-Ortodoks Yahudiler titizlikle geleneğe bağlılık gösterirken, fakat Ortodoks Yahudiler arasında Yahudi Şeriat (Halaka)'na dayalı bir hayatı tam anlamıyla yaşamayan kişiler de bulunmaktadır. Günümüzde yine, Muhafazakar Yahudiler arasında Halaka'dan sapmalar görülmekte ve bazen daha da ileri gidilerek geleneğin büyük bir kısmının terkedildiği görülmektedir. Solda ise, Reformist ve Humanist Yahudilerin geleneksel Halaka'yı tamamen terkettiklerini görmekteyiz. Bundan dolayı, Aydınlanma'dan sonra ortaya çıkan ve Amerikan Yahudiliği'ni de içine alan modern Yahudilik dediğimiz Yahudilik içerisinde, ne Yahudiliğin dini pratikleri ne de dini inanç konusunda uzlaşma (veya tek anlayış) vardır. Çünkü geleneksel Yahudiliğin tek tip (monolitik) karakteri ancak eski çağlardan Aydınlanma'ya kadar gelebilmiştir.<sup>47</sup> Aslında Yahudiliğin geleneksel formundan çıkarak bozulmaya başlaması Aydınlanma ile başlamıştır.<sup>48</sup> İşte günümüzdeki bu çeşitlilik, gelenekten sapma ve çözümler modern Yahudiliğin getirdiği doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Sonuç

Yahudi dünyasında bugün, sadece Yahudiliğin pratikleri ve inanç konusunda belirsizlik yoktur aynı zamanda, Yahudi kimliği konusunda da karışıklıklar yaşanmaktadır. Günümüzde "Yahudi kimdir?" sorusunun cevabı, Yahudi dinî hareketleri arasında çok farklı algılanabilmektedir. Bir Yahudi'den bahsedildiğinde, o kişinin Ortodoks, Muhafazakâr veya Reformist Yahudi olması çok farklı şeyleri ifade etmektedir. Babanın soyundan gelerek Yahudi sayılma (*patrilineal descent*) ve bu tür kişilerin sinagogdaki yeri ile ilgili tartışmalar, Yahudilik içerisinde bu işin zorluğuna işaret etmektedir. Kimin Yahudi olduğu ile ilgili açık bir tarif yapılmadı-

46 Leo Rosten, *Religions of America*, 147.

47 Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism*, 5.

48 Israel Friedlander, "The Problem of Judaism in America ", *Tradition and Change: The Development of Conservative Judaism*, ed. M. Waxman, (New York: The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of Conservative Judaism, 1958), 76.

ğı durumda, bazıları tarafından Yahudi olarak görülme veya diğerleri tarafından reddedilme şeklinde çelişkili bir durum ortaya çıkabilmektedir.<sup>49</sup>

Yahudiler bir millet mi, bir medeniyet mi yoksa dini bir toplum mudur? Geçmişte nispeten bu soruya cevap vermek daha kolaydı. Çünkü ortak bir miras ve hayat tarzı konusunda bir bütün idiler ve tarihten gelen kadim gelenekleri toplum halinde paylaşıyorlardı. Bugün bu ortak değerlerin paylaşılmadığı görülmektedir. Amerika'daki çağdaş Yahudi varlığının farklı dini yapılardan oluşması dolayısıyla çoğulcu bir yapıya sahip olduğu, Amerikan kültür yapısından dolayı çoğu Yahudi'nin sekülerleştiği ve asimile olduğu bir vakiadır. 1983 yılına kadar Amerika'da, bir Yahudi anneden doğan (*maternal descent*) kişi Yahudi olarak kabul edilirken, 1983 yılında Reformist Yahudilere ait olan Amerikan Rabbiler Birliği (The Central Conference of American Rabbis) aldığı kararla bu sınırı genişleterek, dini yaşam kaydıyla Yahudi anne veya (bir taraf olarak) Yahudi babadan dünyaya gelmiş kişilerin de Yahudi sayılacağı karara bağlanmıştır. Reformist Hareket'in Yahudi tanımını bu şekilde genişletmiş olmasına rağmen, Ortodoks Yahudiler bu kişileri Yahudi değil yabancı (*gentiles*) olarak kabul etmektedir.<sup>50</sup>

"Yeni Dünya"yı bir fırsatlar ülkesi olarak görüp göç eden Yahudi toplumunun bugün boğuştığı en önemli temel problem asimilasyon meselesidir. Rakamlar da Amerikan Yahudileri'nin hakim Amerikan kültürü (*mainstream culture*) içerisinde gün geçtikçe asimile olduklarını göstermektedir. Pew Research Center adlı Amerikan araştırma merkezinin 2013 yılında yaptığı kamuoyu araştırmasında, Yahudilerin "Yahudi" olmaya ait aidiyetlerini terkettikleri görülmektedir. Araştırmaya göre, Amerika'da 5,3 milyon Yahudi yaşamaktadır. Reform Yahudiliği bu nüfusun içerisinde % 35 oranıyla ilk sırada en büyük Yahudi cemaatini oluşturmaktadır. Ardından Muhafazakâr Yahudi grup gelmektedir. Toplam nüfusun sadece % 18'i (yaklaşık 1 milyon) kendisini Muhafazakâr Yahudi olarak adlandırmaktadır. Ortodoks Yahudilerin oranı sadece % 10'da kalırken, % 6'sı ise kendisini Yeniden İnşacılar (Reconstructionist) ve Yahudi Yenilikçileri gibi küçük grup mensubu olarak tanımlamaktadır. Amerikan Yahudilerinin yaklaşık % 30'u ise hiçbir Yahudi mezhebine aidiyetleri olmadığını ifade etmektedir.<sup>51</sup>

49 İsmail Başaran, "Günümüz Dünyasında 'Yahudi' Tanımına Bir Bakış," *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 2 (Aralık 2017), 3.

50 Dan Cohn-Sherbok, *Judaism: History, Belief and Practice* (London: Routledge, 2003), 337.

51 Başaran, "Günümüz Dünyasında 'Yahudi' Tanımına Bir Bakış," 185.

Aydınlanma öncesinde Yahudiler, yaşadıkları yerlerde vatandaşlık haklarından yararlanan tam vatandaşlar değillerdi. Fakat kendi hayat tarzlarını kendileri oluşturup yönetiyordu. Yine bu ortamda Yahudi hukuku toplumsal hayatı düzenliyor ve rabbiler dini otorite olarak topluma önderlik yapıyordu. Fakat daha sonra buldukları ülkelerin cari sistemlerine uyum sağlayan Yahudiler, modern hayatın sorumluluklarını alarak vatandaş oldular. Bu yüzden rabbani liderlik otoritesini kaybederken Halaka sistemi mecburi olmaktan çıkarak gönüllü bir iş haline gelmiş oldu. Sonuçta Yahudiler, bir taraftan, nerede yaşayacak, kiminle evlenecek ve ne iş yapacağına dair sosyal avantajlar kazanırken, diğer taraftan da, içinde yaşadığı toplumun değerleri tarafından kuşatıldılar. Sonuç olarak modern toplumdaki Yahudiler, parçalandılar, sekülerleştiler ve yabancılarla evlenerek geleneksel Yahudi kimliği tanımını değiştirmek veya tamamen terketmek durumunda kaldılar.<sup>52</sup> Aslında, asimilasyonun en önemli amillerinden biri olan yabancılarla evlilik (intermarriage) onlar için Yahudi neslinin kaybolması anlamına gelmekteydi.<sup>53</sup>

## Kaynakça

- Aviv, Caryn. "Innovation in Jewish Historical Context." *Jumpstart Report*, Sayı 2, (Summer 2010): 1–19.
- Aydın, İbrahim Ethem. "Emile Durkheim Üzerinden Mordecai M. Kaplan'ı Okumak: Din Kavramı ve Kolektif Bilinç." *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 28/2 (2018): 269-286.
- Başaran, İsmail. "Günümüz Dünyasında 'Yahudi' Tanımına Bir Bakış." *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 2, (Aralık 2017), 1-13.
- Başaran, İsmail. *Muhafazakar Yahudilik*. İstanbul: Arisanat Yayınevi, 2017.
- Bridger, David. *The New Jewish Encyclopedia*. New York: Behrman House, 1962.
- Cohen, Harry A. *A Basic Jewish Encyclopedia*. Hartford (USA): Hartmore House, 1965.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Judaism: History, Belief and Practice*. London: Routledge, 2003.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Modern Judaism*. New York: Macmillan Press Ltd., 1996.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Religions of the World: Judaism*. London: Routledge Books, 1999.
- De Lange, Nicholas - Freud-Kandel, Miri. *Modern Judaism: An Oxford Guide*. New York: Oxford University Press, 2005.
- De Lange, Nicholas. *Yahudi Dünyası*. Çev. Sevil Atauz-Akın Atauz. IV. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 1987.
- Epstein, Isidore. *Judaism: A Historical Presentation*. Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1959.

52 Dan Cohn-Sherbok, *Judaism*, 338.

53 Lewis M. Hopfe – Mark R. Woodward, *Religions of The World* (New Jersey: Prentice Hall, 2001), 271.

- Friedlander, Israel. "The Problem of Judaism in America." *Tradition and Change: The Development of Conservative Judaism*. Ed. M. Waxman. New York: The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of Conservative Judaism, 1958: 75-88.
- Gillman, Neil. *Conservative Judaism: The New Century*. New Jersey: Behrman House, Inc., 1993.
- Hopfe, Lewis M. – Woodward, Mark R. *Religions of The World*, New Jersey: Prentice Hall, 2001.
- Kaplan, Dana Evan. *The Cambridge Companion to American Judaism*, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Karesh, Sara E. - Hurvitz, Mitchell M. *Encyclopedia of Judaism*. Ed. J. Gordon Melton. New York: Facts On File Inc., 2006.
- Kling, Simcha. *Embracing Judaism*. New York: The Rabbinical Assembly, 1987.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala." *Milel ve Nihal* 7/1 (2010): 33-59.
- Magid, Shaul. *American Post-Judaism*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2013.
- Norwood, Stephen H., Pollack, Eunice G.. *Encyclopedia of American Jewish History*, I, California, Santa Barbara: ABC- CLIO, 2008.
- Rosten, Leo. *Religions of America*, New York: A Touchstone Book Simon & Schuster, 1975.
- Sarna, Jonathan D. *American Judaism: A History*, New Haven & London: Yale University Press, 2004.
- Wigoder, Geoffrey. *The New Standard Jewish Encyclopedia*. New York: Facts On File. Inc., 1992.

# Abdülaziz Buhârî (ö. 730/1330) ve Keşfü'l-Esrâr Adlı Eserindeki Yöntemi\*

**Öz:** Bu Fıkıh literatürünü tanımak, tek başına fıkıh yapmak için yeterli değildir. Fıkıh literatürünü tanımaktan daha önemli olan, fıkıh yapmayı (fıkıh etmeyi) öğrenmektir. Fakat fıkıhın akli bir çaba olması, fıkıh yapan kişilerin ve bu kişileri çevreleyen kültürün mekân ve zaman bağlamında tanınmasını bir zorunluluk haline getirmektedir. Fıkıh üreten akli ve bu aklin mensup olduğu kültürü bilmenin yoluysa, fıkıha dair literatürün yeterince tanınmasından geçmektedir. O halde fıkıh birikimini anlamanın en iyi yollarından biri, tarih boyunca fıkıh üreten insanların yaptıkları işe bakmaktır. Fıkıh literatürüne böyle bir perspektiften bakıldığında her dönemde fakihler, var olan fıkıh birikimini çözümlenme ve günün ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeterlilikte bir fıkıh kurma rolünü üstlenmişlerdir. Güncel problemleri karakterize yetkinliği sayesinde fakih, zaman ve mekân şartlarına uygun somut fıkıh üretebilmektedir. Mensup olunan fıkıh birikiminin temel esasları ve benimsenen disiplinin yardımıyla ortaya çıkan güncelleme içerikli bu üretim, mühtehitlerin eliyle de olsa, fıkıhın hayatını sürdürebilme yetisidir. Fıkıhın sürdürülebilirlik yetisi sayesinde her fakih, kendisine kadar gelen birikimi kritik ederek fıkıhı yeniden inşa etmekte ve bu yeni inşayı önce kendine ardından yaşadığı toplumun kabulüne sunmaktadır. Her dönemde fakihlerin eliyle güncelliği test edilen ve gerekli güncellemeleri yapılan fıkıh birikimi, fakihin şahsındaki ve toplumdaki zihni birlik, bütünlük, düzen ve uyumu yansıtmaktadır. Bu yönüyle fıkıh literatürü, kendini ifade edebilme imkânı bulduğu İslam kültür ve medeniyetinin değişen ve değişmeyeniyale algı dünyasını yansıtan ananın odak noktası ve dönemi bağlamında bu algı dünyasının akl-ı selimdir. Fıkıh literatürünü tanımayaya yönelik Hanefi fıkıh usulünü temsil eden en önemli eserlerden birisi, Abdülaziz Buhârî'nin (ö. 730/1330) Keşfü'l-Esrâr adlı Pezdevî'nin (ö. 482/1089) Usûl'üne dair şerhidir.1 Bu çalışmamızda, Abdülaziz Buhârî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserlerinin yanında onun Keşfü'l-Esrâr adlı eserindeki yöntemi üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Buhârî, Yöntem, Keşfü'l-Esrâr.

Şükrü  
AYRAN 

## Abdulaziz Bukhari's Life and His Method in *Kashf al Asrar*

**Abstract:** Knowing fiqh literature is not an enough effort to make fiqh alone. It is more important to learn fiqh than know fiqh literature. However, the fact that jurisprudence is a rational effort makes it necessary to recognize the jurisprudence and the culture surrounding them in the context of space and time. The mind that produces fiqh and the way to know the culture to which this mind belongs is to be sufficiently recognized in the literature on fiqh. So one of the best ways to understand the accumulation of fiqh is to look at the work of people who produce fiqh throughout history. From this perspective, the jurisprudence has played a role in analyzing the existing fiqh accumulation and establishing a jurists sufficient to meet the needs of the day. Thanks to its founder role, it is able to produce actual concrete jurisprudence. This production, which is created with the help of the discipline adopted and the basic principles of the fiqh accumulation, is the ability of the fiqh to survive, albeit with the hands of mujtahids. Thanks to the sustainability ability of jurisprudence, each jurisprudence rebuilds the jurisprudence by critically accumulating its own accumulation and presents this new construction first to himself and then to the society in which he lives. The jurisprudence of the jurisprudence tested in every period by the hand of the jurists reflects the mental unity, integrity, order and harmony in the jurist and society. In this aspect, fiqh literature is the rational of the world of perception in the context of the focal point and period of the mirror that reflects the world of perception with the changing and unchanging of Islamic culture and civilization in which it has the opportunity to express itself. One of the most important works representing the Hanafi fiqh method to recognize the fiqh literature is Abdulaziz Bukhari's (730/1330) *Kashf al Asrar* which is commentary of al-Bazdawi's (482/1089) *Usûl*. In this study, the life, scientific personality and works of Abdulaziz Bukhari, as well as his method in his work called *Kashf al-Asrar* will be discussed.

**Keywords:** Islamic Law, al-Bazdawi, Bukhari, Method, *Kashf al Asrar*, etc.

\* Bu çalışma, 2010 yılında Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne yapıp teslim edilen "Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrili İslâm el-Pezdevî Adlı Eserindeki Usulü" adlı Yüksek Lisans tezinden istifade edilerek yazılmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: cemilmeric1313@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0129-0973>

\*\*\* Pezdevî'nin tam ismi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Huseyin b. Abdülkerim b. Musâ b. İsa b. Mücâhî'tir. Pezdevî, hicri 400/m. 1010'lu yılların başında Buhârâ yolu üzerinde ve Nesef'e yakın bir köy olan Pezde'de dünyaya gelmiştir. Eserlerinde ağır bir üslup kullanan Pezdevî, bu özelliğinden dolayı Ebu'l-Usr (Zorluk Babası) künyesiyle meşhur olmuştur. Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan Pezdevî, arkadaşları büyük fakih Serahsî (ö. 483/1089) birlikte devrin Hanefi fıkıh imamı kabul edilen Şemsüleimme Abdülaziz el-Halvânî'nin (ö. 452/1060) elinde yetişmiştir. Pezdevî, hicri 5 Recep 482 (miladi 13 Eylül 1089) yılında Semerkant yakınında Kisse'de (günümüzde Şehrisebz) vefat etmiştir. Pezdevî usulü diye bilenen Pezdevî'nin usule dair *Kenzu'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl* adlı eseri, Serahsî'nin *el-Usûl* üyle birlikte klasik Hanefi usul geleneğinin en olgun eseri kabul edilmektedir. Kendinden sonra gelen birçok usul eserinin sistematığıne ve içeriğine etki eden bu eserin üzerine yapılan otuz yakın şerh ve talik mevcuttur. Pezdevî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirmeye için bkz. Muhammed Hamidullah, "Usûl al-Fıkıh Tarihi," *cev. Fuat Sezgin. İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* II/1 (1956-57): 12-13; Murteza Bedir, Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebu'l-Usr," *DİA*, XXXIV, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 264-266; Şükrü Ayran, "Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrili İslâm el-Pezdevî Adlı Eserindeki Usulü," (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 1-17; Vahap Ovacı, "İslam Hukuk Metodolojisinde Aklin Teşrii Rolü (Usûl-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örneğinde Hüsün-Kubuh)," (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013), 12-21.

## 1. Abdülaziz Buhârî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri

### 1.1. Abdülaziz Buhârî'nin Hayatı

Tam ismi Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed olan Abdülaziz Buhârî'nin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Abdülaziz Buhârî, muhtemelen hicrî VII. (milâdî XIII.) yüzyılın ortalarında doğmuş olmalıdır. Hicrî VII. yüzyıl, Abbasî hâkimiyetinin son bulduğu ve İslam dünyasından büyük çalkantıların yaşandığı bir dönemdir. Doğudan Moğolların batıdan ise Haçlıların düzenlediği saldırılar yüzünden, Mısır ve Kuzey Afrika hariç, İslam dünyasının neredeyse her köşesi tamamen harap edilmiştir.<sup>1</sup> Hicrî 656'da (1258) hilafet merkezi olan Bağdat'ı işgal eden Moğollar, bir milyondan daha fazla insan katletmiş ve şehrin tamamını harabeye çevirmiştir. Üç aydan daha fazla süren katliam, geriye kalan halkın eman dilemesiyle durdurulabilmiştir. Harabeye dönen İslam coğrafyasında kıtlık baş göstermiş ve ortada kalan cesetler yüzünden ölümcül salgın hastalıklar yaygınlaşmıştır.<sup>2</sup>

Abdülaziz Buhârî'nin doğup hayatını devam ettirdiği Mâverâünnehir bölgesi de Moğolların bu saldırılarından nasibini almıştır. Moğallar'ın Mâvrâünnehir bölgesinde hicri VII. yüzyılın ilk yarısından itibaren başlattıkları saldırılar nedeniyle hicri 670'li (1270'ler) yıllarda halk, Buhârâ'nın neredeyse tamamını boşaltmak zorunda kalmıştır. Daha sonra şehir geri dönüşlerle yeniden kurulmuş; fakat hicri 716 (1316) yılında gerçekleşen yeni bir Moğol yağmasıyla yeniden harabeye dönmüştür.<sup>3</sup> İkinci yağmayla birlikte Buhârâ'daki cami, medrese ve vakıflar kederine terk edilmiştir. Bu durum, birkaç yüzyıl bu şekilde devam etmiştir.<sup>4</sup>

1 Mısır'a hükmeden Kutuz (ö. 658/1260), Any-ı Calût savaşında Moğol ordusunu bozguna uğratarak Mısır ve Kuzey Afrika şeridini Moğol işgalinden kurtarmıştır. Bu galibiyet, muhtemel Moğol-Haçlı ittifakına büyük bir darbe indirerek, İslam âlemini olası daha büyük bir tehlikeden korumuştur. Konuyla ilgili bkz. Ebu Abdillah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *el-Iber fi Haberî Men Ğaber*, thk. Ebu Hâcir Muhammed b. Besyûni, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), III, 288; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1988), XIII, 222; Abdülkerim Özaydın, "Aynicâlût", *DİA*, IV, (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 275-276; İsmail Yiğit, "Kutuz", *DİA*, XXVI, (İstanbul: TDV Yayınları 2002), 500-501.

2 Zehebi, *el-Iber*, III, 277-278; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 200-205.

3 Bölgede Moğol baskısının azalmasına bağlı iyileşmelerin yaşanmasının nedeni, bazı Moğol hükümdarlarının Müslüman olmasıdır. Fakat Moğolların ilk dönemlerinde İslam hükümdarlarla sınırlı kalmıştır. Bazı hükümdarlar, İslam'ı tercih ederken diğer bazıları, böyle bir tercihte bulunmamıştır. Örneğin Müslüman Moğol hükümdarlardan Ahmed b. Hülâgu (ö. 683/1284), başa geçtiğinde cami ve medreseler inşa edilmesini ve Raşit Halifeler dönemindeki şekliyle şer'î hükümlerin uygulanmasını istemiştir. Fakat bu dönem, Ahmde'nin ölümünden sonra eskisine dönmüştür. Konuyla ilgili bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 324; Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed Muhammed el-Akrî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd ed-Dimeşki, *Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaûtî, (Beyrut: Dâru İbni'l-Kesîr, 1986), VII, 646.

4 Ramazan Şeşen, "Buhara", *DİA*, VI, (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 365-367.

Mâverâünnehir bölgesindeki bütün bu olumsuz siyasi ortama rağmen özellikle Müslüman olan bazı hükümdarlar ve Moğolların adına bölgeyi yöneten bazı idareciler, ilim adamlarını vergiden muaf tutmuşlar ve onlara karşı müsamahakâr davranmışlardır.<sup>5</sup> Devrin ilmi ve âlimi seven fedakâr insanları sayesinde Registan'da kurulan Mesut Bey Medresesi bu tür çabalara bir örnektir. Bölgede yaşayan diğer din mensupları da Müslümanların eğitim faaliyetlerine ilgi duymuştur. Bu devirde inşa edilen Hâniye Medresesi, Hıristiyan bir hükümdarın İslami ilimlere değer veren annesi tarafından inşa ettirilmiştir. Devrin şartları göz önünde bulundurulduğunda Mesut Bey ve Hâniye medreseleri, oldukça büyüktür.<sup>6</sup>

Mâverâünnehirli olduğu kesin olarak bilinen Abdülaziz Buhârî'nin, nisbesi Buhârî olmasına rağmen, aslen nereli olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Amcası Muhammed Mâyamerğî'yi<sup>7</sup> (ö. ?) Mâverâünnehr şehirlerinden Semerkant'a nispet ettiği için Buhârî'nin kendisinin aslen Semerkantlı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>8</sup> Abdülaziz Buhârî'nin bir diğer Mâverâünnehr şehri Buhârâ'ya nispet edilmesi, Semerkantlı olan ailesinin çeşitli nedenlerle Buhârâ'ya yerleşmesinden veya ömrünün sonuna kadar ilmi faaliyetlerini Buhârâ'da sürdürmesinden kaynaklanmış olabilir. Nitekim o, kendisini Semerkant merkezli Hanefi fıkıh geleneğine değil, Serahs ve Buhârâ merkezli Hanefi fıkıh geleneğine nispet etmektedir.<sup>9</sup>

5 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 324; XIV, 29.

6 Şeşen, "Buhara", 365-367.

7 Mâyamerğî'nin tam ismi Muhammed b. Muhammed Fahrüddin'dir. Mâyamerğî'nin doğduğu Mâyamerğ Buhârâ yolu üzerinde büyük bir köydür. Abdülaziz Buhârî'nin hocası ve amcası Mâyamerğî, Şemsüleimme el-Kerderî (ö. 642/1244) 'den ders almıştır ve Melekiye Abbasiye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. O, büyük Hanefi fakihî ve usulcüsü Ahsîkesî'nin yakın arkadaşı ve öğrencisidir. Mâyamerğî, devrinde Pezdevî *Usul*'üne, *el-Hidâye*'ye yoğunlaşan, bu iki eserle ilgili çalışmaları olan ve bunları en iyi okuyup okutan olarak bilinmektedir. Mâyamerğî'nin belli başlı eserleri şunlardır: 1- *el-Müstasfâ fi Şerhi'l-Manzûme*, 2- *Şerhu'n-Nâfi'* (Bu eserini *el-Menâfi'* diye isimlendirmiştir.), 3- *el-Menâr fi'l-Usul*, 4- *el-Menâr fi Usul'd-Dîn*. Mâyamerğî ile ilgili geniş bilgi için bkz. Husâmuddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali es-Sığnâkî, *Kitâbu'l-Vâfi fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Ahmed Muhammed Mahmud el-Yemânî, thk. Ahmed Muhammed Mahmud el-Yemânî, (Suud: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Yayınları, 1997), V, 1714-1715; Muhammed Abdül-Hay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998), 186.

8 Bu nispeti görmek için bkz. Alâuddîn Abdülaziz Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed Mu'tasimbillâh el-Bağdâdî, (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994), I, 16-17.

9 Buna yönelik ima için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 127-289; IV, 57; Buhârâ ve çevresinde Hanefi fıkıh birikiminin kendine özgü yerleşip, gelişimi ile ilgili bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Murteza Bedir, *Buhara Hukuku Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 27-31.

İlimle meşgul olan bir aile ortamında yetiştiği anlaşılan Abdülaziz Buhârî, Şemsüleimme Muhammed Kerderî'nin<sup>10</sup> (ö. 642/1244) en seçkin iki öğrencisi Hâfuzuddin Kebîr Buhârî<sup>11</sup> (ö. 692/1294) ve Muhammed Mâyamerğî'den ders almıştır. Bizzat kendi ifadesine göre küçüklüğünden itibaren amcası Mâyamerğî'nin dizinin dibinde yetişmiş ve çevresinde ondan en fazla istifade eden kişi olarak tanınmıştır. Amcası Melekiye Abbâsiye Medresesi'nde müderrislik yaptığı için Buhârî, eğitim sürecinin en azından belli bir dönemini, Serahs'da geçirmiş olmalıdır.<sup>12</sup> Öğrenciliğinden itibaren yakın arkadaşı olan Hâfizuddin Neseî<sup>13</sup> (ö. 710/1310) ve Hüsâmuddin Sıgnâkî<sup>14</sup> (ö. 714/1314) gibi devrinin en önemli ilim adamlarıyla detay ve ileri denecek düzeyde fıkıh ve fıkıh usulü meselelerinin tartışıldığı ilmi meclisler düzenlemiştir.<sup>15</sup>

Ahsîkesî'nin<sup>16</sup> (ö. 644/1246) *el-Muhtasar (el-Müntehab)* adlı usul eserine yaptığı şerhin sonuna düşülen kayda göre Buhârî, hicrî 730 (1330) senesinde vefat etmiştir.<sup>17</sup> Buhârî'nin nerede vefât ettiğine nerelere seyahat ettiğine dair terâcim ki-

- 10 Kerderî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgi ve değerlendirme için bkz. Ahmet Özel, "Kerderî", *DİA*, XXV, (İstanbul, TDV Yayınları, 2002), 276-277.
- 11 Hâfizuddin Kebîr, hicrî 615/m. 1218 yılında Buhârâ da doğmuştur. Hâfizuddin Kebîr, Şemsüleimme Kerderî (642/1244)'den fıkıh tahsil etmiştir. O, ilmi, irfanı verası ve öğrenci yetiştirmedeki fedakârlığıyla tanınmış bir Hanefî fakihidir. Abdülaziz Buhârî ve Ebu'l-Alâ Şemsüddin Mahmud b. Ebubekr Kelâbâzî (700/1300) başta olmak üzere birçok âlim kendisinden ders almıştır. Hicrî 693 (milâdî 1294) senesinde Buhârâ'da vefât etmiş ve Kelâbâz'a defnedilmiştir. Konuyla ilgili bilgi ve değerlendirme için bkz. Sıgnâkî, *Vâfi*, V, 1715; Leknevî, *el-Fevâid*, 199-200; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Yayınları, ty.), 56-57.
- 12 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 16-17; Sıgnâkî, Mâyamerğî'yi Pezdevî'nin eserlerine dair incelemeleri en iyi şekilde idrak eden ve bu eserleri en iyi şekilde okutup yayan bir ilim adamı olarak nitelemektedir. Konuyla ilgili bkz. Sıgnâkî, *Vâfi*, V, 1714-1715.
- 13 Hayatıyla ilgili bilgi ve değerlendirme için bkz. Bedir, Koca, "Pezdevî", 567-568; Ayrıca bkz. Seher Muhammed Fehmî Kurdiyye, "Menhecü'l-İmâmi'n-Neseî fi'l-Kırâa ve Eserühâ fi Tefsîrihi," (Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslam Üniversitesi Yüksek Öğretim Dekanlığı, 2001), 2-33; Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Menâru'l-Envâr*, çev. Soner Duman, Osman Güman ve Süleyman Kaya, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 13-15.
- 14 Sıgnâkî'nin *el-Vâfi* adlı şerhini tahkik eden Ahmed Yemânî'nin Sıgnâkî hakkında bilgi ve değerlendirmeleri için bkz. Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 28-67; Sıgnâkî'nin *el-Kâfi* adlı Pezdevî Usûl'ü şerhini tahkik eden Fahrüddin Kânî'nin konuyla ilgili bilgi ve değerlendirmeleri için bkz. Husâmuddin Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali es-Sıgnâkî, *el-Kâfi Şerhu'l-Bezdevî*, thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânî, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), I, 38-80; Rahmi Yaran, "Sıgnâkî", *DİA*, XVII, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 164-166.
- 15 Konuyla ilgili bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 36.
- 16 Hayatıyla ilgili daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Ahsîkesî", *DİA*, II, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 181; Sıgnâkî'nin *el-Vâfi* adlı şerhini tahkik eden Ahmed Yemânî'nin Ahsîketi hakkında verdiği bilgiler için bkz. Sıgnâkî, *Vâfi*, I, 19-26.
- 17 Keşfü'l-Esrâr'ı tahkik eden Muhammed Mu'tasimbillah, Abdülaziz Buhârî'nin Ahsîkesî'nin Muh-



taplarında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ekmelüddin Bâbertî'nin Pezdevî *Usul*'ü şerhinin başında ifade ettiğine göre hocası büyük Hanefi usulcüsü Kâkî (ö. 749/1348),<sup>18</sup> Pezdevî *Usul*'ünü Buhârâ'daki Mecîriyye Medresesi'nde hocası Abdülaziz Buhârî'den bizzat okumuştur.<sup>19</sup> Bu bilgiye dayanarak Buhârî'nin, ömrünün sonuna kadar Buhârâ ve Serahs bölgesinde yaşayıp, Mecîriyye Medresesi başta olmak üzere çeşitli eğitim kurumlarında ders verdikten sonra Buhârâ'da vefât ettiğini söyleyebiliriz.

## 1.2. Abdülaziz Buhârî'nin İlmî Kişiliği

Abdülaziz Buhârî, başta yakın arkadaşları Ebu'l-Berekât en-Neseî ve Hüsâmuddin es-Sıgnâkî gibi arkadaşlarıyla birlikte devrin en yetkin Hanefi ilim adamlarından ders almıştır. Abu'l-Alâ Şemsüddin Mahmud b. Ebubekir el-Kelâbâzî (ö. 700/1300),<sup>20</sup> Hüsâmuddin Hüseyin b. Ali es-Semânî (ö. 704/1304),<sup>21</sup> Ali b. Muhammed b. el-Hasen el-Halâtî (ö. 708/1308), Ebu'l-Mekârim Zâhiruddin İshâk b. Ebi Bekir el-Vâvicî (ö. 710/1310) ve Muhammed b. el-Elvâhî (ö. 716/1316)<sup>22</sup> gibi fakihler, Buhârî'nin devrinde yaşayan ilim adamlarından sadece birkaçıdır. Bu ilim adamlarının çoğu, Abdülaziz Buhârî ile aynı hocalardan ders almış ve ömür boyu birbirlerine arkadaşlık ve hocalık etmişlerdir. Buhârî'nin en yakın arkadaşlarından Sıgnâkî'nin "Özellikle bu sanat (fıkıh usulü) konusunda son derece yetenekli, akranlarından üstün bir gençler topluluğuna rastladım. Bu gençler, bu sanatın en zirvesine yükseldi. Onların önlerinde diz kırdım ve onlardan aldıkları

tasarı'na yaptığı Ğâyetü't-Tahkik adlı şerhin sonunda Abdülaziz Buhârî'nin vefât tarihinin düşüldüğünü söylemektedir. Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 12-20; Bizim ulaştığımız Ğâyetü't-Tahkik baskısında böyle bir kayda rastlamadık. Konuyla ilgili bkz. Alâuddin Ahmed Abdülaziz el-Buhârî, *Kitabü't-Tahkik Şerhu'l-Husâmî el-Ma'rûf Ğâyetü't-Tahkik* (Karaçi: Matbaatü Nevelkişver, 1876), 371-372.

- 18 Kâkî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Leknevî, *Fevâid*, 62; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 76-82; Hüseyin Kayapınar, "Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî", *DİA*, XXIV, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 216.
- 19 Bâbertî'nin hocası Kâkî'den aktardığı bu bilgiye ilişkin bkz. Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *et-Takrîr li Usûli Faharilislâm el-Bezdevî*, thk. Abdüsselâm Subhî Hâmid, (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2005), I, 78.
- 20 Hayatı ve eserleri için bkz. Leknevî, *Fevâid*, 210-211; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 73; Selahattin Polat, "Kelâbâzî, Mahmud b. Ebû Bekir", *DİA*, XXV, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 191-192.
- 21 Konuyla ilgili bkz. Kârl Brökelmân, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî ve Diğerleri, (Mısır: Münazzametü'l-Arabiyye li't-Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, 1994), III, 661.
- 22 Abdülaziz Buhârî döneminde yaşamış ilim adamlarından bazıları için bkz. Brökelmân, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, VI, 302-303.

rımı bu sanatta (fıkıh usulünde) ortaya koydum.”<sup>23</sup> şeklindeki sözleri, Buhârî ve akranlarının yetişmesine katkı sağlayan devrin Mâverâünnehr’indeki ilmî ortamı özetler niteliktedir.

*Keşfü'l-Esrâr* adlı eserinin başında aktardığına göre amcasının himayesinde yetişip ondan furu ve usul eserlerini okuduğu için Abdülaziz Buhârî arkadaşlarıncâ özellikle Pezdevî'nin usulünü şerh etmeye en yetkin isim olarak görülmüştür.<sup>24</sup> Meşhur Hanefî usul ve kelamcısı Bâbertî'nin (ö. 786/1384) onu imam, allâme, müçtehit ve büyük bir şahsiyet olarak nitelemesi;<sup>25</sup> yine bir diğer meşhur Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) onu “canlıların uyulacak örneği ve müçtehitlerin bakiyesi” şeklinde övmesi,<sup>26</sup> daha sonraki dönemlerde onun ilim adamları arasındaki otoritesini ortaya koymaktadır.

Abdülaziz Buhârî'nin ilmi kişiliğini oluştururken Ebu Hanîfe ve arkadaşlarını örnek aldığını söyleyebiliriz. Çünkü Buhârî, Ebu Hanîfe ve arkadaşlarına duyduğu hayranlığı açıkça dile getirmekte; fıkıh, ilim ve takva gibi, bir ilim adamında bulunması gereken hasletleri onların söz, tercih ve tutumlarına göre tanımlamaktadır. Ona göre Ebu Hanîfe ve arkadaşları, fıkıh ilminin öncüsüdürler. Meselelerin tahricinde ve cevapların hatadan arındırılmasında hiç kimse onların önüne geçemediği için onlar seleftir. Usulü gözeterek furu-ı fikhî oluşturmada kimse onların ulaştığı seviyeye ulaşamamıştır. Onlar, Allah'ı bilen (ârif) ve O'nun dinin samimi kulu (âbid) oldukları için kendini tam manasıyla rabbine adanmış (rabbânî) şahsiyetlerdir. Ebu Hanîfe ve arkadaşları; tıpkı sahabe ve tabiin gibi hükümleri kitap, sünnet, icma ve kıyas sıralamasına riayet ederek elde etmişlerdir. Hem Ebu Hanîfe hem de arkadaşları, asla bidat ve heva ehli değildir.<sup>27</sup>

23 Siğnâkî, bazılarında öğrencilik de yaptığı yakın arkadaşlarının isimlerini vermiş ve bu devirde bu düzeyde ilmi yeterliliğe sahip daha birçok arkadaşının yetiştiğini söylemiştir. Konuyla ilgili bkz. Siğnâkî, *Vâfi*, V, 1716-1717.

24 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 16, 17.

25 Ekmüldüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye*, thk. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), I, 4.

26 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdolvâhid b. Abdülhamîd b. Mesud es-Sivâsî, Şerhu Fethi'l-Kadîr, thk. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), I, 5.

27 Konuyla ilgi daha önce sunduğumuz bir bildiri metni için bkz. Şükrü Ayrıan, “Abdülaziz Buhârî'nin “Keşfü'l-Esrâr” Adlı Eserinde Ebû Hanîfe Tasavvuru,” *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* içinde. Bu bildiri Eskişehir'de 28-30 Nisan 2015 tarihleri arasında *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyumu*'nda sunulmuştur. (Eskişehir: 2015), 307-315.

İlimle uğraşmaya başladığı erken dönemlerden itibaren hocasının yanında ayrıntılı fıkıh usulü konularının tartışıldığı meclislere katılan<sup>28</sup> Abdülaziz Buhârî, fikrî şahsiyetinin oluşmasında etkin olan bu ilim geleneğini akranlarıyla da devam ettirmiştir.<sup>29</sup> Pezdevî *Usul'*ünü şerh ederken kendisine ulaşan notların yanında<sup>30</sup> birçok kaynaktan yararlanması,<sup>31</sup> nüsha farklılıklarına dikkat çekmesi<sup>32</sup> ve bazı şerhlerdeki bir kısım yanlış anlamaları gerekçeli bir biçimde eleştirmesi,<sup>33</sup> onun muhakkik bir ilim adamı olduğunu bizlere göstermektedir. Onun Pezdevî *Usul'*ünü şerh ederken bazen Pezdevî'nin asıl metindeki görüşlerini kabul etmemesi, yer yer bu görüşleri Hanefî usul geleneğinden ayrılmış şahsi bir tercih olarak adlandırması,<sup>34</sup> bu tür itibara alınmayacak görüşler yerine Hanefî usulcülerin yaygın tercihini benimsemesi<sup>35</sup> veya kendisi yeni bir bakış ortaya koyması,<sup>36</sup> hatta bazen İmam Şâfiî'nin görüşlerini benimsemesi,<sup>37</sup> bizlere onun taklit ve taassuptan uzak bir ilmi yaklaşım sergilediğini ve doğrunun peşine düşmüş bir ilim adamı kimliği taşıdığını göstermektedir.

Bazı kelimâ konularda kendi geleneğinden ayrılacak düzeyde farklı görüşler benimsemesi,<sup>38</sup> dinler ve mezhepler konusunda verdiği ayrıntılı bilgi<sup>39</sup> ve cedel ilmi konusunda sunduğu yaklaşım<sup>40</sup> onun fıkıh ve fıkıh usulü yanında diğer aklı ilimlerde yetkin bir ilim insanı olduğunu ortaya koymaktadır. O sadece bir ilim adamı değil bildikleriyle amel etmeye gayret eden âbid ve takvalı biridir.<sup>41</sup> Ona göre fıkıhta derinleşmek (tefakkuh) en büyük cihattır.<sup>42</sup> Fakih; dünya-

28 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 36.

29 Bu tartışmalardan birini görmek için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 98-99.

30 Bu notlardan faydalandığını görmek için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 479.

31 Tespit ettiğimize göre Abdülaziz Buhârî *Keşfü'l-Esrâr* adlı şerhini yazarken çeşitli alanlara dair yüzün üzerinde kaynaktan mukayeseli bir biçimde yararlanmıştır. Konuyla ilgili Ayran, *Abdülaziz el-Buhârî*, 38-53.

32 Örnek olarak bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 43-76-99-693.

33 Örnek olarak bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 224; II, 15; IV, 62.

34 Konuya ilişkin örnek için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 483.

35 Konuyla ilgili örnek için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 187.

36 Örnek olarak bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 68-117; IV, 317.

37 Konuyla ilgili bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 575.

38 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 395-396.

39 Dinler Tarihi ve Mezhepler Tarihi (el-Milel ve'n-Nihal) ile ilgili verdiği bazı ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 217-660-662-663-667-668-269; IV, 546-547.

40 Bu yaklaşım için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 33.

41 Abdülaziz Buhârî, ilimle amelin önemine vurgu yapmakla kalmamış amelleri uzvi ve kabî şeklinde iki kısma ayırmıştır. Konuyla ilgili bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 47-48-51-52-54.

42 Bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 53.

ya karşı zâhit, ahreti uman, günahını çok gören, Rabb'ine sürekli ibadet eden ve Müslüman fıtratına yakışmayan şeylerden uzak duran kişidir.<sup>43</sup> Ehl-i sünnet ve'l-cemaat terkinin ehl-i sünnet kısmını Hz. Peygamber'in akidesine cemaat kısmını ise sahabenin akidesine bağlılık olarak anlayan<sup>44</sup> Buhârî, kendini bağlı olduğu akideyi savunan bir ehl-i sünnet âlimi olarak görmektedir.<sup>45</sup> Pezdevî'nin anlatmak istediği bazı incelikleri anlayamadığında Pezdevî'nin ilmi birikimine göre kendi ilmi seviyesini düşük görmesi, onun mutedil ve mütevazı kişiliğini yansıtmaktadır.<sup>46</sup> Allah dostlarının kerametini kabul etmesi,<sup>47</sup> tasavvuf eserlerinde anlatılan kıssalara<sup>48</sup> ve sözlere yer vermesi,<sup>49</sup> hükümlerin hikmet boyutlarını ihmal etmemesi,<sup>50</sup> ibadetlerin zahir ve batın boyutlarına değinmesi<sup>51</sup> ve bazı kapalı tasavvuf terimlerini açığa kavuşturması<sup>52</sup> onun tasavvufa meyilli bir kişi olduğunu göstermektedir.<sup>53</sup>

Abdülaziz Buhari, fıkıh ilmine dair yaptığı eleştirilerde hem kendi mezhep mensuplarına karşı hem de diğer mezhep mensuplarına karşı –elden geldiğince yumuşak bir üslup benimsemiştir. Pezdevî'nin bazı yanlış bulduğu yorumlarını edebi ve saygısı gereği hata değil de "sehiv etmek"<sup>54</sup> veya "zanna düşmek"<sup>55</sup> şeklinde isimlendirmesi, kendi mezhebine mensup ilim adamlarına karşı yumuşak bir üslup benimsemesine örnek verilebilir. O aynı tavrı ümmet kapsamında değerlendirdiği diğer mezhep mensuplarına karşı da elden geldiğince göstermeye çalışmaktadır. Ona göre savunucusu olduklarını iddia etmelerine rağmen tevhit akidesini gerçekte ortadan kaldıracak görüşler<sup>56</sup> benimseyen Mutezile, heva ehli veya kâfir değildir; ehl-i kible ve ümmet kapsamındadır.<sup>57</sup> Oysa Cebrî'ye, Kaderiy-

43 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 51-52.

44 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 35.

45 Yaptığı ehl-i sünnet savunusu için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 619-621.

46 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 29.

47 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 250.

48 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 363.

49 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 12.

50 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 552-553.

51 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 233-236.

52 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 62.

53 Bâbertî, Abdülaziz Buhârî'yi "alâmetü'l-verâ (verânın alâmeti)" şeklinde tanıtmıştır. Konuyla ilgili bkz. Bâbertî, *Takrîr*, 78.

54 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 301.

55 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 96.

56 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 158.

57 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 36; IV, 379.

ye, Rafiziyye, Hariciyye, Müşebbihe ve Mürchie heva ehlidir.<sup>58</sup> Müslümanlar siyasi ve kültürel başarı elde ettiğinde bu başarıdan çekinen ve hoşnutsuzluk duyan bu tür fırkalar, gizli cemiyetler haline gelmiştir.<sup>59</sup> Müslümanların siyasi ve kültürel başarılarından rahatsız olan bu tür fırkaların sadece kibleye yönelmeleri, bu tür fırka mensuplarını ümmetin kapsamına sokmamaktadır.<sup>60</sup>

### 1.3. Abdülaziz Buhârî'nin Eserleri

Kaynaklardan ulaşılabildiğimize göre Abdülaziz Buhârî'nin dört adet eseri bulunmaktadır. Dört eser de fıkıhla ilgilidir. Bu eserlerin isimleri şu şekildedir:<sup>61</sup>

*Şerhu'l-Müntehabî'l-Hüsâmî li'l-Ahsikesî* diğer ismiyle *Ğâyetü't-Tahkîk Şerhu'l-Husâmî*<sup>62</sup>

*Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrilislam el-Pezdevî,*

*Şerhu'l-Hidâye*<sup>63</sup>

*Kitâbu'l-Efniye.*

*Erba'ün fi'l-Hadîs*

*Risâle fi Tahrîci Mesâili Zevî'l-Erhâm fi'l-Ferâiz*

Görüldüğü üzere Abdülaziz Buhârî, sadece fıkıh alanında eser kaleme almıştır. Bu durum, telif anlamında, onun sadece fıkıhla uğraştığını göstermektedir. O, yazdığı bu eserleri ve yetiştirdiği öğrencileri sayesinde fıkıh usulü yanında, fûrû-ı fıkha da katkıda bulunmuştur.<sup>64</sup>

58 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 42.

59 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 356.

60 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 442.

61 Abdülaziz Buhârî'nin eserlerine ilişkin bilgi ve değerlendirme için bkz. Leknevî, *Fevâid*, 64, 65; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu'l-Ulûm fi Mevzû'ati'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), I, 165; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 77.

62 Bu eser 1871 ve 1876 tarihlerinde Karaçi'de basılmıştır. 1876 senesinde basılan kitabın Pdf'si elimizdedir.

63 Abdülaziz Buhârî, bu eseri Öğrencisi Kâkî'nin ısrarları üzerine telif etmeye başlamış; fakat ömrü kifayet etmediği için nikâh konusuna kadar gelebilmiştir. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 13.

64 Hanefî fıkıh geleneğinin önde gelen temsilcilerinden Celâleddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzî (ö. 691/1292) ve Kıvâmuddîn, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî es-Sincârî (ö. 749/1349) Abdülaziz Buhârî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasındadır. Her iki ilim adamının hayatı ve eserleri için bkz. Leknevî, *Fevâid*, 62, 101.

## 2. Abdülaziz Buhârî'nin Keşfü'l-Esrâr Adlı Eserindeki Yöntemi

### 2.1. Yöntemin Mâhiyeti

Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* adlı eserinde diyalektik/cedel yöntemini benimsemiştir.<sup>65</sup> Eserde bu yöntem üzerinden Hanefî mezhebinin savunulan görüşleri; diğer mezhep usulcülerinin itiraz, soru ve gerekçelendirmeleri üzerinden kritik edilmektedir. Diyalektik sayesinde birbirinden farklı iki görüş, genelde diyalektiğin ifade biçimi olan diyalog formatında tartışılabilir. Sanki başlangıçta hiçbir şey bilinmiyormuş gibi muhalife yöneltilen sorularla hakikatin peşine düşülmekte ve yanlış doğru olandan ayrıştırılmaya çalışılmaktadır. Sonuçta muhalifin yanlış tasavvurları ortaya konmakta, bazen bu tasavvurlar tamamen reddedilirken bazen de yanlış tarafları düzeltilerek geliştirilmektedir. Sergilenen bu tutum, hakikatin peşine düşeni gerçeği bulmada bir öğrenci ve onu buldurmada bir hoca pozisyonuna yerleştirmektedir. Bu sayede ele alınan konu gerekçe, süreç ve sonuç bağlamında tartışılmaktadır.<sup>66</sup>

Ana hatlarıyla Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr* adlı eserine baktığımızda eserde benimsenen diyalektik yöntem; başından sonuna sorgulayan, sorgulanan ve bu diyaloga şahitlik eden kimseyi sıkı, tutarlı, sistematik ve bütüncül düşünme platformuna çekmektedir. Sorgulayan ve sorgulanan karşılıklı sorularla bazen rol değiştirdiği için tartışmanın sürecini takip etmek her an uyanık bir zihin ve zinde-lik istemektedir.<sup>67</sup> İzlenen bu süreç sonunda hem Abdülaziz Buhârî, hem muhalif,

65 Abdülaziz Buhârî *Keşfü'l-Esrâr* adlı şerhinin asıl metnini yazan Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vusûl* adlı eserde cedel yöntemini benimsediğini dile getirmektedir. Bu yöneme göre önce karşı tarafın görüşü sunulur daha sonra mesele sorgular eşliğinde işlenir. bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 162; Cedel ilmiyle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel", *DİA*, VII, (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 208-210; *Keşfü'l-Esrâr*, Pezdevî'nin *el-Usul*'ünün şerhi olduğu için burada genelde Hanefîlerin benimsediği fukaha yönteminin ayrıntısına girmedik. Çünkü fukaha yöntemine göre yazılmış en önemli eserlerden olan bir eserin şerhinin, fukaha yönteminden başka bir yöntem benimsenerek kaleme alındığı zaten düşünülemez. Bu yüzden biz bu çalışmamızda fıkıh usulü eserlerinde benimsenen diyalektik yöneme *Keşfü'l-Esrâr* özelinde değinmeye çalıştık.

66 Diyalektik konusuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Teoman Durallı, *Sorun Nedir?*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 100-108.

67 Diyalektik bağlamında ortaya konan mesele eserde çok çeşitli soru-cevap kipleriyle zenginleştirilmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: Bu ifadelerden bazıları şunlardır: "gıyle:... gulnâ:... " ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 79. ); "kîyle:... 'indenâ:... " ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 407. ); "kîyle:... üçibe:... " ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 186. ); "kîyle:... cevabühü:... " ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 318. ); "fein kâle:... nüçbühü:... " ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 529. ); "yukâlû:... Kâle:... " ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 634. ); "li'l-kâili en yuküle:... es-sahîhu:... " ( bkz. Buhârî,

hem de bu diyaloga şahit olanlar daha doğru bir bilgiye erişmektedirler. Bazen konunun diğer mevzularla bağlantısı aynı yöntem bağlamında ele alınarak meseleye yeni boyutlar kazandırılırken, bazı durumlardaysa konunun üzerine yoğunlaşıldığı için meseleler kendi üstüne katlanarak derinleşmektedir. Bu sayede konunun kavram düzeyinde gerçekliği etraflı ve net bir biçimde ortaya konmaya çalışılmakta; olay ve hükümlerin ardındaki genel geçer ve mutlak gerekçelere ulaşılmaya çalışılmakta ve diyalog formatında neticeye bağlanan mesele, okuyanın zihninde ilgi çekici bir biçimde canlandırılmaktadır.

## 2.2. Yöntemin Boyutları

Diyalettiği sadece kavram boyutunda değil hüküm boyutunda da bir yöntem olarak benimseyen Abdülaziz Buhârî, elden geldiğince diyalettiği eserin her konu ve meselesinde doğruyu arayış yöntemi olarak kullanmaktadır. Eserde benimsenen bu yöntem sayesinde kavram ve hükümler tahlil ve temyiz edilmektedir. Analiz edilip inceden inceye elenen kavram ve hükümler; yeni tahlil, temyiz, mukayese ve çıkarsamaların önünü açmaktadır. Bu yüzden her tahlil ve temyiz faaliyeti, bir son nokta değil, bir sonraki çabaların zeminini inşa faaliyetine dönüşmektedir. Diğer bir ifadeyle “efrâdını câmi ağıyarını mâni” tanımlar, bu metot sayesinde elde edilmeye çabalanmakta, hükümler etraflı ve derinlemesine bu yöntem sayesinde gözler önüne serilmeye çalışılmaktadır. Ulaşılan bilgi, benimsenen uygun gerekçe, yöntem ve takip edilen süreç sonunda tekrar tekrar başkaları tarafından da test edilecek biçimde, ilgililerin önüne sunulmaktadır. Kavramların mefhumu idrak kanallarına yerleştirilmekte; kavramların ve hükümlerin kritik edilip tertip sırasına konmasıyla erişilen bilgilerin, rastlantısal olmadığı açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Adeta diyalettik sürece tabi tutulan bilgi ve hükümlerin bir disiplin çerçevesinde sürekliliği ve –belli düzeye kadar da olsa– bağlayıcılığı muhataplara aktarılmaktadır.

Ayrıntıya incek olursak Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* adlı eserinde benimsemediği diyalettik metot sayesinde Pezdevî *Usul*'ünün yanlış anlaşılan veya yanlış anlaşılmaya muhtemel yerlerini doğrusuyla mukayeseli bir biçimde ortaya çıkar-

*Keşfü'l-Esrâr*, III, 208. ); “ve in kâle's-sâil:... kîyle lehü:...” ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 86.); “kav-lühüm:... kulnâ:...” ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 265.); “Zekera ba'zuhüm:... ve'l-cevabü:...” ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 515.); “iteraza:... üçibe:...” ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 41.); “fe izâ kâle't-tâin:... üçibe 'anhü:...” ( bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 348.)

makta;<sup>68</sup> Pezdevî'nin âlimlerin çoğuyla<sup>69</sup> veya Hanefilerle çelişkiye düştüğü meseleleri mezhep sistematigi çerçevesinde yorumlamakta;<sup>70</sup> mezheplerin birbirinden farklıymış gibi görünen görüşlerini cem' etmekte;<sup>71</sup> mezhepler arası hilâf ve ihtilafın amel edilirken nasıl bir semereyle/hikmetle sonuçlanacağını dile getirmektedir.<sup>72</sup> Bütün bunlar yapılırken anlatımın akışını bozmayacak şekilde uzun diyalektik anlatılarla dağılan konu yer yer hulasa edilmektedir.<sup>73</sup> Konu başlarında<sup>74</sup> ve sonlarında<sup>75</sup> da verilen hulasalarla konu bütüncül, sistematik, gerekçeli ve mukayeseli bir biçimde işlenmektedir. Elde edilen hükümlerin ihtiyat<sup>76</sup>, örf<sup>77</sup>, haber<sup>78</sup>, lügat<sup>79</sup>, icma<sup>80</sup>, şer'<sup>81</sup>, delâlet ve kıyas<sup>82</sup>, akıl<sup>83</sup>, azimet ve ruhsat<sup>84</sup>, kıyas ve istihsan<sup>85</sup> boyutları dile getirilmektedir. Bu boyutların dile getirilmesi sayesinde tartışılan meseleye hem derinlik katılmakta hem de -fıkıh alanında veya diğer ilimler alanındaki- diğer meselelerle üzerinde durulan meselenin ilişkisi ortaya çıkarılmaktadır.

## Sonuç

Abdülaziz Buhârî, İslam kültür ve medeniyeti açısından klasik diyebileceğimiz bir dönemde yetişip yaşamış bir ilim adamıdır. Buhârî, sadece kendi döneminde değil sonraki dönemlerde de fıkıh usulüyle uğraşan ilim adamlarının görüş ve tercihlerine itibar ettiği ilmi bir kişiliktir. O, Pezdevî'nin *Usul'*üne yaptığı *Keşfü'l-Esrâr* adlı şerhi başta olmak üzere yazdığı kitaplar ve yetiştirdiği öğrencilerle Hanefi fıkının gelişmesine katkıda bulunmuştur. *Keşfü'l-Esrâr*, Pezdevî

68 Konuyla ilgili bir örnek için bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 184.

69 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 334.

70 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 31-32.

71 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 99-102.

72 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 448; IV, 403-443.

73 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 664.

74 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 83-84; III, 531.

75 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 165-261-545-636.

76 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 351-459.

77 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 270-490.

78 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 270.

79 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 59.

80 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 59-106-336.

81 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 84-298-301.

82 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 590.

83 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 20.

84 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 84-89-106-117-118.

85 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 252-267-286-287-295-595.



*Usul*'ünün en istifade edilebilir ve en gözde şerhlerindendir. Dönemine kadar gelen klasik ilim anlayışının bir gereği olarak diyalektik, bu şerhte de bir yöntem olarak benimsenmiştir. Uygulanan diyalektik yöntem sayesinde birbirine muhalif görüşler bir serencam şeklinde okuyucuya sunulmaya gayret edilmiştir. Eser, fıkıh usulünün en ince ayrıntılı meselelerini ve tartışmalarını karşılaştırmalı bir şekilde, elden geldiğince konunun ulaştığı en son olgunlukta ve güzel bir sunumla Hanefi fıkıh usulü penceresinden sunmaktadır. Uzun diyaloglar halinde işlenen konu ve meseleler yer yer toparlayıcı mahiyette konu başında, ortasında ve sonlarında özetlenmektedir. Bütün bu ve buna benzer özellikleriyle *Keşfü'l-Esrâr*, ilim insanlarının fıkıh usulü geleneğini anlama ve yorumlamadaki kilit vazifesini devam ettirecektir.

## Kaynakça

- Ayran, Şükrü. "Abdülaziz Buhârî'nin "Keşfü'l-Esrâr" Adlı Eserinde Ebû Hanîfe Tasavvuru," *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* içinde. Bu bildiri Eskişehir'de 28-30 Nisan 2015 tarihleri arasında Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyumu'nda sunulmuştur. Eskişehir: 2015.
- Ayran, Şükrü. "Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrîlislâm el-Pezdevî* Adlı Eserindeki Usulü." Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Bâbertî, Ekmülddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-'İnâye*. Thk. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bâbertî, Ekmülddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *et-Takrîr li Usûli Fahrîlislâm el-Bezdevî*. Thk. Abdüsselâm Subhî Hâmid. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2005.
- Baltacı, Cahit. "Mektep: Osmanlılarda Mektep." *DİA*, XXIX, 6-7. Ankara: TDV Yayınları, 2004
- Bedir, Muteza. "Nesefî, Ebu'l-Berekât." *DİA*, XXXII. İstanbul: TDV Yayınları, 2006: 567-568.
- Bedir, Muteza. *Buhara Hukuku Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Bedir, Muteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bedir, Mürteza ve Koca, Ferhat. "Ebu'l-Usr.", *DİA*, XXXIV. İstanbul: TDV Yayınları, 2007: 264-266.
- Brökelmân, Kârl. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. Çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî ve Diğerleri. Mısır: Münazzame-tü'l-Arabiyye li't-Terbiyeti ve's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, 1994.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahrîlislâm el-Pezdevî*. Thk. Muhammed Mu'tasımbillâh el-Bağdâdî. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz Ahmed. *Kitabü't-Tahkîk Şerhu'l-Husâmî el-Ma'rûf Ğâyetü't-Tahkîk*. Karaçi: Matbaatü Nevelkişver, 1876.
- Duralı, Teoman. *Sorun Nedir?* İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- Ebu'l-Berekât en-Nesefî. *Menâru'l-Envâr*. Çev. Soner Duman, Osman Güman ve Süleyman Kaya. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

- Hamidullah, Muhammed. "Usûlal - Fıh'ın Tarihi." Çev. Fuat Sezgin. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* II/1(1956-57): 1-18.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Me'ârif, 1988.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdolvâhid b. Abdülhamîd b. Mesud es-Sivâsi. *Şerhu Fet-hi'l-Kadîr*. Thk. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed Muhammed el-Akrî el-Hanbelî ed-Dimeşki. *Şe-zerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*. Beyrut: Dâru İbni'l-Kesîr, 1986.
- Kayapınar, Hüseyin. "Kivâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâki." *DİA*, XXIV. İstanbul: TDV Yayınları, 2001: 216.
- Leknevî, Muhammed Abdü'l-Hay. *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Er-kam, 1998.
- Ovacı, Vahap. "İslam Hukuk Metodolojisinde Akıl Teşrii Rolü. (Usûl-ü Pezdevî ve el-Mustasfâ Örne-ğinde Hüsün-Kubuh)." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.
- Özaydın, Abdülkerim. "Aynicâlût." *DİA*, IV. İstanbul: TDV Yayınları, 1991: 275-276.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kerderî, Şemsüleimme." *DİA*, XXV. İstanbul: TDV Yayınları, 2002: 276-277.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Diyanet Yayınları, ty.
- Polat, Selahattin. "Kelâbâzî, Mahmud b. Ebû Bekir." *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002: 191-192.
- Seher Muhammed Fehmi Kurdiyye. "Menhecü'l-İmâmi'n-Nesefî fi'l-Kirâa ve Eserühâ fi Tefsîrihi." Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslam Üniversitesi Yüksek Öğretim Dekanlığı, 2001.
- Sıgnâki, Husâmuddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali. *el-Kâfi Şerhu'l-Bezdevî*. Thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kâni. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Sıgnâki, Husâmuddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali. *Kitâbu'l-Vâfi fi Usûli'l-Fıkh*. Suud: Ümmül Kura Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Şeşen, Ramazan. "Buhara." *DİA*, VI İstanbul: TDV Yayınları, 1992: 363-367.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu'l-Ulûm fi Mevzû'ati'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ahsikesi." *DİA*, II. İstanbul: TDV Yayınları, 1989: 181.
- Yaran, Rahmi. "Sıgnâki." *DİA*, XVII. İstanbul: TDV Yayınları, 2009: 164-166.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cedel." *DİA*, VII. İstanbul: TDV Yayınevi, 1993: 2087-210.
- Yiğit, İsmail. "Kutuzî." *DİA*, XXVI. İstanbul: TDV Yayınevi, 2002: 500-501.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fi Haberî Men Ğaber*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

# Hamîduddîn el-Ferâhî ve Leheb Suresi Tefsiri\*

**Öz:** Hamîduddîn el-Ferâhî (1863-1930) Hindistan'ın son dönem müfessirlerindedir. Ferâhî, kendine özgü geliştirdiği Kur'an'daki sure, âyet ve kelimelerin birbiriyle münasebetini de kapsayan, her surenin tek bir ana konusunun olduğu ve tüm âyetlerin bu anlam çerçevesinde anlaşılması gerektiğini savunan "nazm metodu"ndan hareketle "*Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*" isimli Arapça bir tefsir yazmayı hedeflemiştir. Müellifin vefatı nedeniyle tamamlanamayan tefsir çalışmasında Leheb suresi yorumu, nazm metodunun en başarılı ve özgün üslupla uygulandığı bölümlerdedir. Müellif, Leheb suresini bazı yönleriyle geçmiş dönem müfessirlerinden farklı ele alır. Buna göre surede Ebu Leheb ve eşine değil, müminlere hitap edilmektedir. Surede Ebu Leheb ve eşine yönelik herhangi bir yerme, beddua yahut sövğu anlamı yoktur. Surenin ana konusu müminlere, baş düşmanlarının helakinin haber verilmesini içerir. Sure sanıldığına aksine hicrete yakın bir dönemde Mekke'de veya Bedir savaşından önce Medine'de nâzil olmuştur. Bu makalede Ferâhî'nin Leheb suresi yorumu klasik ve modern dönem müfessirlerin görüşleriyle mukayeseli ele alınmaya gayret edilecektir. Müellifin hayatı, eserleri ve Kur'an yorumunda nazm metoduna ilişkin özet bilgi verilerek, Ferâhî'nin Leheb suresi tefsirinde iddialarını desteklemek için sunduğu deliller ve ulaştığı sonuçlar değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Makalede ayrıca surenin yorumlanmasında Ferâhî'ye özgü tespitlerin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla Leheb suresi meallendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ferâhî, Nazm, Tebbet, Ebu Leheb, Ümmü Cemil.

## Hamîduddîn al-Farâhî and His Interpretation of the Chapter Al-Lahab

**Abstract:** Hamîduddîn al-Farâhî (1863-1930) is one of the contemporary commentators of India. Farâhî sought to write an Arabic interpretation of Quran named "*Nizâm al-Qur'ân wa Ta'wil al-Furqân bi al-Furqân*" based on the Nazm method he developed which suggested that the all chapters in Quran had one main subject and all verses should be understood within the scope of this subject that also included the interrelation of chapters, verses and words of Quran. In the interpretation that was left incomplete due to death of the author, interpretation of chapter Al-Lahab is one of the chapters where the Nazm method was applied in the most successful and authentic way. The commentator approaches chapter Al-Lahab in a different manner than previous commentators from some aspects. In other words, the chapter addresses the believers, not Abu Lahab and his wife. There is no meaning of criticism, curse or insult towards Abu Lahab or his wife. The main subject of chapter is informing believers about the perishment of their archenemy. As opposed to popular belief, the chapter descended before the hegira in Mecca or in Medina before the Battle of Badr. In this article, we examined Farâhî's chapter Al-Lahab interpretation comparatively with classical and contemporary interpretation resources. Furthermore we presented summary information on Farâhî's life, works and the Nazm theory, also evaluated the interpretations the author suggested for chapter Al-Lahab by criticizing the methods he adopted to support his assertions and the evidences he presented. Moreover, in the article we retranslated chapter Al-Lahab with reference to Farâhî's interpretation.

**Keywords:** Farâhî, Nazm, Tabbat, Abu Lahab, Umm Jamil.

Orhan  
GÜVEL\*\*

\* Bu makale, "Hamîduddîn el-Ferâhî (ö. 1930) ve Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân Adlı Tefsiri," (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019) künyeli doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr, E-Posta: guvelorhan@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6104-8177>

## Giriş

*Tebbet, Mesed ve Leheb* gibi isimlerle anılan surenin risaletin ilk yıllarında Fâtiha'dan sonra inen altıncı sure olduğu belirtilmiştir. Müfessirler surenin Mekki mi Medenî mi olduğu hususunda ihtilaf etmiştir.<sup>1</sup> Surenin nüzul sebebine dair kaynaklarda aktarılan en meşhur rivâyetlerden biri şu şekildedir: "Hz. Peygamber'e yakın akrabasını inzar etmesini emreden (Şuarâ 26/214)'üncü âyet nâzil olmuştu. Hz. Peygamber buna müteakip günlerin birinde Mekke'de bulunan Safâ Tepesi'ne çıkarak kendisini dinleyebilecek Kureyşlileri orada toplanmaya davet etmişti. Kabilesine mensup insanlar orada bir araya geldiklerinde Hz. Peygamber onlara şöyle seslenmişti: 'Ey Abdulmuttalip ve Fihri oğulları! Şu tepeden size düşman saldırmak üzere!' desem beni doğrular mıydınız? Onlar: 'Evet doğrulardık!' diye cevap verdi. Hz. Peygamber bunun akabinde şöyle dedi: 'Şu hâlde bakın, sizi çetin bir azabın (kıyamet) geleceği hususunda inzar ediyorum!' O esnada Ebu Leheb yüksek sesle şöyle seslendi: 'Bizi bunun için mi davet ettin? Allah seni helak etsin (تبا لك)'. Bu sözün ardından fazla zaman geçmeden Leheb suresi indirildi."<sup>2</sup>

Bir rivâyette de, Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'e; "eğer sana iman edersem bana ne var?" diye sorduğu, buna cevaben Hz. Peygamber'in "Müslümanlara ne varsa sana da o var" dediği aktarılır. Daha sonra Ebu Leheb'in, benim onların üstünde bir imtiyazım olmayacak mı diye sorduğu, Hz. Peygamber'in "istediğin nedir?" cevabı üzerine, "beni ve o (ayak takımı) Müslümanları eşit gören din kahrolsun (تبا)!" demesi üzerine Leheb suresinin nâzil olduğu nakledilmektedir.<sup>3</sup>

Yine bir rivâyette Ebu Leheb'in, Hz. Peygamber'e taşla saldırma teşebbüsünün Allah tarafından engellendiği ve bunun üzerine Leheb suresinin nâzil olduğu aktarılır.<sup>4</sup> Konu hakkındaki rivâyetlerin etkisiyle Leheb suresinin İslam'a davetin ilk yıllarında indirildiği o kadar yaygın bir kanaate dönüşmüştür ki, surenin Ebu

- 1 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm*, C. 1, 1. bs, (Beirut: Merkezu Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008), 37. Tâhir İbn Âşûr (ö. 1973), surenin Tebbet, Mesed ve Ebi Leheb isimleriyle anıldığını ifade eder. Ayrıca Ebu Hayyan'ın (ö. 745/1344) sureyi "Leheb suresi" olarak isimlendiren tek kişi olduğunu aktarır. İbn Âşûr, Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâr Sahnûn, tsz, XII, 599. Ferâhî de, *Nizâmu'l-Kur'ân*'da sureyi "Leheb" diye isimlendirmiştir.
- 2 Ebi Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî vd, C. 10, 4. bs, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2009), 8822.
- 3 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C. 10, 8821; Ahmed b. Ebîbekr el-Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî, C. 22, 1. bs, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 545.
- 4 el-Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, a.y.

Leheb'in kötü sonunu yıllar öncesinden haber vermesi bir tür i'câz ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delillerinden sayılmıştır.<sup>5</sup>

Tefsirlerde Leheb suresi hakkında nakledilen rivâyetler ve yorumların etkisiyle, Ebu Leheb'in düşmanca tavrı ve Hz. Peygamber'e yönelik hakaret dolu sözlerine bu sureyle karşılık verildiği de değerlendirilmiştir. Buna göre Kur'an, Ebu Leheb'in yergi dolu sözlerine Leheb suresiyle cevap vermiştir. Surenin son âyetlerinde Ebu Leheb'in karısı "odun taşıyan" vasfıyla nitelenmiş, bunun Hz. Peygamber'in geçtiği yollara diken demetleri atmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir.<sup>6</sup>

Hz. Peygamber'in amcası Ebu Utbe (Ebu Leheb) Abdül'uzzâ b. Abdilmuttalib b. Hâşim (ö. 2/624) ve eşi Ümmü Cemîl, Mekke'de İslam davetine düşmanlık gösterenlerin başında geliyordu. Ebu Leheb ve eşi, Hz. Peygamber'e ve İslam davetine karşı gösterdikleri şiddetli düşmanlık nedeniyle Kur'an'da adları müstakil bir surede konu edinilen müstesna inkârcılardandır.

Yukarıda aktarılan rivâyetlerde görüleceği üzere Leheb suresinin yorumlanmasında büyük ölçüde kaynaklarda surenin nüzul sebebine dair aktarılan bilgiler belirleyici olmuştur. Buradan hareketle surenin Ebu Leheb ve eşinin Hz. Peygamber'e yönelik sözlü sataşmalarına cevap olarak İslam davetinin başlangıç yıllarında indirildiği kabul görmüştür. Surenin Ebu Leheb ve eşine yönelik beddua, yerme ve tehdit içerdiği ve bu sureyle her ikisinin Hz. Peygamber'e yönelik sözlü ve fiili sataşmalarına yanıt verildiği değerlendirilmiştir.<sup>7</sup>

Hindistanlı Müfessir Hamîduddîn el-Ferâhî (1863–1930), geliştirdiği Kur'an yorumunda nazm metoduyla Leheb suresini yeniden yorumlar. Ferâhî'de nazm, surelerin müstakil bir hüviyete sahip olduğu ve her surede anlam örgüsünün üzerine bina edildiği bir ana konunun bulunduğu kabulüne dayanır. Ana konu tespit edildikten sonra sure bölümlere ayrılmalı ve bu ana konu çerçevesinde birbirleriyle ilişkileri ortaya konup sure, metin içi ve metin dışı bağlamıyla Kur'an'ın bütünlüğü dikkate alınarak okunmalıdır. Ferâhî'ye göre, Leheb suresinin nüzul

5 Ebu Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, C. 10, 1. bs, (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005), 641. Birişik, DİA'da Uri Rubin'in Tebbet suresini müfessirlerden farklı içerikte yorumlayan bir makale kaleme aldığını aktarır. Uri Rubin, "Abu Lahab and Sura CXI," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 42/ 1 (1979): 13-28. Bk. Abdulhamit Birişik, "Tebbet Sûresi," DİA, C. 40, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 212.

6 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C. 10, 8824.

7 Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, 3. bs, (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2005), 312-313; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C. 10, 8822, 8824.

nedeni hakkında vârid bazı zayıf ve çelişkili rivâyetlerden kaynaklanan kabuller surenin doğru anlaşılmasını engellemiş, Leheb suresini nazmından ve Kur'an'ın bütünlüğünden bağımsız okumak birtakım anlama sorunlarına yol açmıştır.<sup>8</sup>

Leheb suresini yeniden tefsir eden Ferâhî, hitap ettiği kitle ve surenin indiriliş maksadı bakımından bazı yönleriyle geçmiş dönem müfessirlerinden farklı sonuçlara ulaşır. Leheb suresi tefsiri, Ferâhî'nin *Nizâmu'l-Kur'ân*'da nazm metodunu en başarılı ve özgün üslupla uyguladığı bölümlerendir. Müfessire göre sure Ebu Leheb ve eşine değil, müminlere hitap etmektedir. Surede Ebu Leheb ve eşine yönelik herhangi bir yerme, beddua yahut sövgü anlamı yoktur. Surenin ana konusu müminlere, baş düşmanlarının helakini haber vermektir. Sure sanıldığı gibi aksine İslam davetinin ilk yıllarında değil hicrete yakın bir zamanda veya Bedir savaşından önce Medine'de nâzil olmuştur.

Bu kısa girişten sonra makalemizin sınırları elverdiği ölçüde ilk olarak Ferâhî'nin hayatı, eserleri ve Kur'an yorumunda nazm metoduna ilişkin özet bilgilere yer vereceğiz. Sonrasında ana hatlarıyla Ferâhî'nin konuya ilişkin yorumunu aktaracağız. Son olarak ise surenin müellife özgü yorumunu esas alarak Leheb suresini meallendireceğiz.

İlk olarak Ferâhî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermekle başlayalım.

## I. Hamîduddîn el-Ferâhî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Abdulhamîd b. Abdulkerîm b. Kurbân Kanber b. Tâc Ali, Hamîduddîn Ebu Ahmed, Ensârî, el-Ferâhî, 6 Cemâziyelâhir 1280/18 Kasım 1863'te Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Azamgarh kentindeki Perihâ (Phariha) köyünde dünyaya geldi. Ferâhî'nin büyüklerinin Afganistan'daki Ferâh ismini taşıyan şehirden Hindistan'a göç ettikleri ifade edilir. Aile burada yerleştikleri yere Afganistan'daki şehirlerinin ismini vermiş ve daha sonra bu bölge Urduca'da Perihâ (Perîhe, Ferîhe) şeklinde anılmaya başlanmıştır.<sup>9</sup>

8 Abdulhamîd el-Ferâhî, *Tefsîru Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vilu'l-Furkân bi'l-Furkân*, (A'zamgarh: ed-Dâiratu'l-Hamidiye, 2008), 587-588.

9 Süleyman en-Nedvî, *Tercemetu'l-Müellif* (Abdulhamîd el-Ferâhî'nin *İm'ân fî Aksâmi'l-Kur'ân* kitabı içinde), 1. bs, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 15.; Ishtiyâq A Zilli, "Hamîduddin Ferâhî," *DîA*, C. 15, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 477-478; Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî, *Tercemetu'l-Müellif*, (Abdulhamîd el-Ferâhî'nin *Müfredâtu'l-Kurân* kitabı içinde), thk. Eyyûb el-İslâhî, 1. bs, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 15-16.

Ferâhî, Arapça kaleme aldığı ilk eserlerinde kendisini “Abdulhamîd” olarak isimlendirmeyi tercih etmiştir.<sup>10</sup> Süleyman en-Nedvî’ye (ö. 1372/1953) göre bunun nedeni, Hamîduddîn isminin Arapça’da övgü içeren bir lakap olmasıdır. Müellif, tevazu gereği Arapça’da Abdulhamîd ismini kullanmayı tercih etmiştir.<sup>11</sup>

Seçkin bir aileye mensup olan Ferâhî, ilk eğitimini evinde almış ve on yaşlarında hafızlığını tamamlamıştır. Daha sonra yaşadığı bölgenin tanınan eğitimcilerinden Muhammed Mehdî’den Farsça dersleri alan müellif, dokuz ay gibi bir sürede bu dili öğrenmiştir. Farsça’da oldukça iyi seviyeye gelen Ferâhî, Farsça şiirler yazmaya başlamıştır.<sup>12</sup>

On dört yaşında Arapça öğrenimine başlayan Hamîduddîn el-Ferâhî, bunun için köyünden Azamgarh kentine gitmiştir. Ferâhî, Arapça’yı kendisinden dört yaş büyük olan dayısının oğlu Şiblî Nu’mânî’den (ö. 1332/1914) öğrenmiştir. Müellif tefsir, hadis, Arap dili ve belagati, mantık ve felsefe dersleri almış, bu eğitiminin ardından Hindistan’daki bazı ilmi seyahatlerinde Şiblî Nu’mânî’ye eşlik etmiştir. Daha sonra Nu’mânî’yle Luknov kentine giden müellif, orada ünlü İslam hukukçusu Abdulhay el-Ensârî el-Leknevî’den (ö. 1304/1887) dersler almıştır. Azizuddîn el-Leknevî’den Fars dili ve edebiyatı, Fadlullah b. Ni’metullah el-Ensârî’den (ö. 1312/1894) mantık okuyan Ferâhî, daha sonra Lahor’a giderek Feyzulhasan Sehârenpûrî’den (ö. 1304/1887) mantık ve Arap dili ve edebiyatı eğitimi almıştır.<sup>13</sup>

Yirmili yaşlarında Lahor’dan Azamgarh’a dönen müellif, yaşadığı dönemde bazı kesimler tarafından hoş bakılmamasına rağmen İngilizce eğitimi almaya başlamıştır. Müellif İngilizce ve modern ilimler eğitimini öncelikle Allahâbâd’daki *Karnalgarj* lisesinde daha sonra ise Aligarh’ta bulunan günümüzde *Aligarh Muslim University*<sup>14</sup> olarak isimlendirilen kurumda (eski adı *Mohammedan Anglo-Oriental College*) almıştır. Bu okulda Arapça ve Farsça eğitimi de verilmekteydi. Ferâhî, bu iki dersten muaf tutulmuş bunun yanı sıra üniversitede okutulmak üzere İbn

10 Örnek olarak bk. el-Ferâhî, *İm’ân fi Aksâmi’l-Kur’ân*, (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1994).

11 Süleyman en-Nedvî, “Hayâtu Hamîd,” *Mecelletu’l-Maârif, A’zamgarh: Dâru’l-Musannifin*, (1930): 2. (el-İslâhî, *Tercemetu’l-Müellif*, 13’den naklen).

12 Zilli, “*Hamîduddin Ferâhî*,” 477-478; el-İslâhî, *Tercemetu’l-Müellif (Müfredâtu’l-Kurân* kitabı içinde), 16-17.

13 el-İslâhî, *Tercemetu’l-Müellif*, 17.

14 DîA “*Hamîduddin Ferâhî*” maddesini yazan Ishtiyâq A. Zilli, müellifin Aligarh’ta *Mohammedan Anglo-Oriental College*’de eğitim aldığını belirtir. Bu okul, 1875’te Seyyid Ahmed Han tarafından kurulmuş zamanla fakülte seviyesinden çıkarak üniversiteye dönüşmüştür. Okulda, İslami ilimlerin yanı sıra tıp, felsefe ve mühendislik gibi modern ilimler eğitimi verilmektedir.

Sa'd'ın *Tabakât* kitabının ilk cildiyle, Şiblî Nu'mânî'nin *Bed'u'l-İslâm* (İslam'ın başlangıcı) çalışmasını Arapça'dan Farsça'ya tercüme etmekle görevlendirilmiştir.<sup>15</sup>

Ferâhî, modern felsefeye büyük önem vermiş; modern bilimler, İngiliz dili ve edebiyatının yanı sıra bu alanda iyi bir seviyeye ulaşmıştır. Mohammedan Anglo-Oriental College'da Şiblî Nu'mânî (ö. 1332/1914), Eltâf Hüseyin Hâlî (ö. 1333/1915) ve Thomas Arnold (ö. 1349/1930) gibi isimlerin katıldığı ilmi toplantıları takip etme fırsatı bulan müfessir, College hocalarından Thomas Arnold'dan çağdaş felsefe okumuştur. 1895'te bu okuldan lisans diploması alan müellif, iki yıl modern hukuk okumuş ancak bu alana ısınmadığı için öğrenimini yarıda bırakmıştır.<sup>16</sup>

Böylece Hamîduddin el-Ferâhî modern ve geleneksel ilimler alanında kendini yetiştirmiş, Hindistan'ın farklı kentlerinde eğitim-öğretim faaliyetleri ve çeşitli idari görevlerde bulunmuştur. 1896-1906 yılları arası dokuz yılı aşkın Karaçi'deki Medresetü'l-İslâm'da Arapça ve Farsça hocalığı yapan Ferâhî, daha sonra Aligarh Üniversitesinde (1906-1908) Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde doçent olarak çalışmıştır. Müellif, bu görevi esnasında aynı üniversitede Arap dili ve edebiyatı profesörü olan Alman müsteşrik Josef Horovitz'le (ö. 1349/1931) tanışma imkânı bulmuştur. Ferâhî, Horovitz'den İbranice öğrenmiştir. Horovitz de Ferâhî'den Arapça dersleri almıştır.<sup>17</sup>

Buradaki iki senelik görevinden sonra Allahâbâd Üniversitesine<sup>18</sup> Arap dili ve edebiyatı profesörü olarak atanan Ferâhî, altı yıl burada görev yapmıştır. Kuruluşunda Uluslararası Medînetü'l-Munevvera Üniversitesinde (1913) eğitim vermesi önerilen Hindistanlı âlimler arasında Ferâhî ve Şiblî Nu'mânî'de bulunmaktaydı. 1914'te Haydarâbâd'daki Dâru'l-Ulûm'a<sup>19</sup> dekan oldu ve bu görevi 1919'a kadar sürdürdü. Müellif, bu kurumda idari sorumluluğunun yanı sıra üst sınıf öğrencilerine dersler vermekteydi.<sup>20</sup>

Müellif, Hindistan'ın Sarai Meer kentinde *Cem'iyyetu Islâhî'l-Muslimîn*<sup>21</sup> tarafından

15 el-İslâhî, *Tercemetu'l-Müellif*, 18.

16 el-İslâhî, *Tercemetu'l-Müellif*, a.y.; Zilli, "Hamîduddin Ferâhî," 477-478.

17 el-İslâhî, *Tercemetu'l-Müellif*, 18-19.

18 Üniversiteye dönüşmeden önceki ismi "*Muir Central College*"dir. Zilli, DîA'da üniversitenin ilk ismini kullanmıştır.

19 Ferâhî döneminde bu kurum "*Kulliyetu'l-Şarkiyeye*" isminde fakülte düzeyinde bir okuldu. Daha sonra üniversiteye dönüşmüştür.

20 el-İslâhî, *Tercemetu'l-Müellif*, 19.

21 Bu kurum, Muhammed Eyyûb Ecmel Islâhî'nin aktardığına göre, A'zamgarh kenti ve çevresindeki Müslümanların itikâdî sorunlarını ıslah etmek, o vakit bölgede oldukça yaygın bidatlerin ortadan kaldırılması ve Müslümanlar arasındaki çekişme ve anlaşmazlıkların giderilmesi maksadıyla kurulmuştur. el-İslâhî, *Tercemetu'l-Müellif*, 20.



kurulan *Medresetu Islâhî'l-Muslimîn*<sup>22</sup> adlı okulun yöneticiliğini üstlenmiştir. Bu kurumun misyonu, İslâm'ı tebliğ ve talim görevlerini yürütecek eğitimciler yetiştirmek ve Sünnî âlimler arasında birlik sağlamaktır. Ferâhî, bu okulda bölgedeki diğer din eğitimi veren medreselerden farklı olarak kendine özgü eğitim metodu ve programını uygulamıştır. Hayatının son beş yılının büyük çoğunluğunu bu kuruma hizmet etmekle geçiren müfessir, haftanın üç günü okulun eğitimci ve öğrencilerine tefsir dersleri vermiştir.<sup>23</sup>

Aklî ve naklî ilimlerde geniş müktesebata sahip olan Ferâhî, Urduca'nın yanı sıra Arapça, Farsça, İngilizce ve İbranice dillerini iyi seviyede bilmektedir. Onu, yaşadığı dönemdeki âlimlerden ayıran en önemli farklardan biri, batı bilimlerini –İngilizce olarak- tenkitçi bir bakış açısıyla okuması, bir diğeri ise Kitâb-ı Mukaddes başta olmak üzere İbranice kaynaklara vukûfiyetidir.

Ferâhî'nin Arap dili ve edebiyatındaki yetkinliği, bu alanda özgün eserler kaleme almasına vesile olmuştur. *Cemheratu'l-Belâgâ* (1941, A'zamgarh: Dâiratu'l-Hamîdiye) isimli çalışmasında mevcut belâgat ilminin esaslarına köklü eleştiriler getiren müellifin, siyasi ve sosyal meselelere işaret ettiği bir de Arapça "*Dîvân*" (1967, A'zamgarh: Dâiratu'l-Hamîdiye) isimli şiir kitabı vardır.

Hamîduddîn el-Ferâhî'ye tedavi için gittiği Hindistan'ın Batı Uttar Pradeş bölgesindeki Mathura şehrinde, özel doktoru tarafından cerrahi müdahale yapılmıştır. Ameliyatı sonrasında müşahade altındayken 11 Kasım 1930'da (19 Cemâziyelâhir/1349) dâru'l-bekâ'ya irtihâl eden müfessir Arapça, Urduca, Farsça ve İngilizce dillerinde onlarca eser kaleme almıştır.

Müellifin telif hayatında odak noktayı, Kur'an ve Kur'an ilimlerine ilişkin araştırmalar oluşturur. Bu bağlamda Ferâhî, tefsir ve Kur'an ilimleri alanında önemli eserler telif etmiştir. Ferâhî'nin bu alanda yazdığı eserlerden bazıları şunlardır:

"*Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vilu'l-Furkân bi'l-Furkân*": Ferâhî'nin "*Nizâmu'l-Kur'ân*" tefsiri vefatı nedeniyle tamamlanamamıştır.<sup>24</sup> Müfessir, muhtelif tarihlerde ayrı ayrı basılan sure tefsirlerinden müteşekkil bu çalışmasında "Fâtiha, Fil, Leheb, Mürselât,

22 Bu okulun ismi daha sonraları "*Medresetu'l-Islâh*" olarak kısaltılmıştır. Medresetu'l-Islah o vakit Haydarâbâd'da bulunan Ferâhî'nin himayesiyle kurulmuştur. Bilgi için bk. Abdulhamit, Birşık, "*Medresetü'l-Islâh*," *DîA*, C. 28, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 343.

23 el-Islâhî, *Tercemetu'l-Müellif*, 38.

24 Süleyman en-Nedvî, Ferâhî'nin tefsirini tamamlayamamasını ümmet için büyük bir kayıp olarak niteler. en-Nedvî, *Tercemetu'l-Müellif*, 20.

Kevser, Tahrîm, Kıyâme, Şems, Tîn, Abese, Asr, Kâfirûn, Zâriyât ve İhlâs" surelerinin tam olarak tefsirlerini yapmıştır. Bunların dışında Bakara suresinin ilk 62 âyetinin tefsirini içeren bölüm müstakil olarak neşredilmiştir. Tefsiri yapılan surelerden İhlas suresi Urduca diğer tümü Arapça kaleme alınmıştır. Her bir sure nazm metodu çerçevesinde detaylı olarak yorumlanmıştır.

*Delâilu'n-Nizâm*: Nazm teorisini anlattığı eserdir. Kitapta, Kur'an sureleri ve âyetleri arası tenâsüb, surelerde konu bütünlüğü, nazmla tenâsübün farkı vb. mevzular ele alınır. Müellife göre Kur'an'da beşer sözüne benzer bir kopukluğa ve anlam karmaşasına rastlamak mümkün değildir. Her sure baştan sona sistematik bir anlam bütünlüğüne sahiptir ve Mushaf tertibinde tüm sureler inci taneleri gibi birbiriyle irtibatlı hâlde düzenlenmiştir. Bunun aksini iddia edenler, hataya düşmüş ve Kur'an'a karşı insafli davranmamış olurlar.<sup>25</sup>

*Müfredâtu'l-Kur'ân*: Bu, Ferâhî'nin bazı Kur'an lafızlarını açıkladığı, lügat ilmi ve garîbu'l-Kur'ân alanında değerlendirilebilecek bir çalışmasıdır. Üçüncü mukaddimesini Kur'an'da garib lafız olmadığının zikredilmesine ayıran müellifin, bu eseri yazmaktaki maksadı bir Kur'an sözlüğü yazmak değildi. O, bu çalışmada yanlış ya da eksik anlaşılmiş, şerhine ihtiyaç duyulan, bazı dilcilerden ve müfessirlerden farklı anladığı kelimeleri açıklamayı hedeflemiştir.<sup>26</sup>

*Esâlibu'l-Kur'ân*: Üslûbu'l-Kur'ân konularını izah etmek maksadıyla kaleme aldığı eserdir. Çalışmada ele alınan konu başlıklarından bazıları şunlardır: "Ziyâde, istifhâm, şart, nefy, tekrâr, bedel, hitâb ve'l-iltifât, hazf, isbât, takdîm ve't-tehîr."

*et-Tekmil fi Usûli't-Te'vil*: Ferâhî'nin, Kur'an yorumunda hata ve yanılığa iten nedenlerle bazı tefsir terimlerini açıkladığı eserdir. Vefatı nedeniyle tamamlanamamıştır. Kur'an tevilinin müstakil bir ilim olması gerektiğini vurgulayan müfessir, bu disiplinin sübjektif yorumların önüne geçmeyi gaye edindiğini belirtir. Şaz görüşlere itibar edilmemeli diyen müellif, bir âyetin tevilinde farklı manaların ortaya çıkması durumunda, sözün tarihi bağlamı ve bulunduğu surenin ana konusuna en yakın olanının tercih edilmesini önerir.<sup>27</sup>

*İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'ân*: Kur'an âyetlerinde kullanılan yemin üslubunun doğru anlaşılması gayesiyle kaleme aldığı eserdir. Çalışmada Kur'an'daki yemin ifadelerinin yorumlanmasında düşünülen yanlışların tashihi hedeflenir. Müellifin bu kitabı, Arap ülkelerinde neşredilen ilk Arapça eserdir.

25 Abdulhamid el-Ferâhî, *Resâilu fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Mecmûatu'l-ülâ), 4. bs, (A'zamgarh: Dâira-tu'l-Hamidiye, 2013), 30, 35.

26 el-Ferâhî, *Müfredâtu'l-Kur'ân*, 53.

27 el-Ferâhî, *Resâil fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 211, 215.

## II. Kur'an Yorumunda Nazm Teorisi

Ferâhî'nin Kur'an ve tefsir anlayışı, nazm/nizâm teorisi çerçevesinde şekillenmiştir.<sup>28</sup> Müfessirin nazma yüklediği anlam, dirâyet yönü ağır basmakla birlikte, rivâyet dâhil diğer tüm yorumlama yöntemlerini kapsayan bir içeriğe sahiptir.

*Nizâmu'l-Kur'ân*'ın mukaddimesinde, Hz. Peygamber devrinden sonra ortaya çıkan ihtilaflardan uzak kalarak, Kur'an âyetlerinin nazmını açıklamaya çalıştığını ifade eden Ferâhî, âyetlerin manasını belirlemede Kur'an'daki benzer (kardeş) âyetlerden (konu veyahut anlam yakınlığı bulunan benzer âyet ve âyet grupları) faydalandığını aktarır. Surelerin nazmını, tarihi bağlamlarına ve derinliklerine inerek tespit ettiğini söyleyen müellif, daha sonra Kur'an'dan anladığını nakli ve aklî delillerle desteklediğini belirtir.<sup>29</sup>

Nazm sözlükte, bir şeyin parçalarını belirli düzende bir araya getirip (نظام واحد) sağlama sağlamak, şiir vb. sözleri telif edip toplama anlamına gelir. Nazm her şey için kullanılır, mesela falanca kişinin işinde nizâm yoktur, denilir. Bu söz onun izlediği yolun doğru olmadığını ifade eder. Çoğulu nuzum olan nizâm ise, inci vb. şeyleri ipe dizmek anlamına gelir.<sup>30</sup>

Kur'an'ın lafız, mana ve tertip bakımından insicamlı olduğunu ortaya koyan ilim dalına ise nazmu'l-Kur'ân denir. Nazmu'l-Kur'ân terim olarak, tutarlı delâletler ortaya çıkarmak maksadıyla mana bakımından birbiriyle uyumlu lafızların, aklın uygun gördüğü tarzda bir araya getirilmesini ifade eder. Buna göre nazmu'l-Kur'ân ilmi, Kur'an'ın icâzî ile doğrudan ilgilidir ve bir bakıma onun bir alt başlığını oluşturur. Kur'an'da inkârcılardan Kur'an surelerine benzer bir sure getirmeleri istenerek te-haddîde bulunmuş, onların bundan aciz kalması nübüvvetin en büyük delillerinden sayılmıştır. Kur'an'ın inkârcıları aciz bırakan özelliklerinin neler olduğu hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmekle birlikte bunun öncelikle Kur'an'ın ilâhî nazmından kaynaklanan eşsiz belagati, fesahati ve lafız-mana dengesi olduğu kabul edilmiştir. Nazm, daha sonra Arap dilinin de önemli bir konusu haline gelmiştir.<sup>31</sup>

28 Müellif, tefsirinde ve diğer çalışmalarında nazm teorisi için bazen "nazm" bazen de "nizâm" kelimesini kullanır. Biz bu çalışmada "nazm" kelimesini kullanmayı tercih ettik.

29 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 15.

30 Halil İbn Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, (نظم) mad, 2. bs, (Beirut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2005), 970; Ebi'l-Hasen Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisu'l-Luga*, (نظم) mad, 1. bs, (Beirut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2008), 996; İsmail İbn Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, (نظم) mad, (2. bs, Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 1051.

31 Et-Tehânevî, Muhammed Hâmid, *Keşşâfu Istilâhati'l-Funûn ve'l-Ulûm*, (نظم) mad, (b.y, y.y., tsz.), 1710.; Sedat Şensoy, "Nazmü'l-Kur'ân," DİA, C. 32, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 464.

Ferâhî, geçmiş dönemde Nazzâm (ö. 845), Câhız (ö. 869), İbn Kuteybe (ö. 889) ve Cürçânî (1078-79) gibi âlimlerin daha çok i'câz kapsamında ele aldıkları nazm kavramına yeni bir tanımlama getirir. Ferâhî'ye göre nazm, geçmiş dönemlerde ele alınan tenâsub ve i'câzu'l-Kur'ân'ın alt başlığı olarak incelenen Nazmu'l-Kur'ân tanımlarından farklıdır. Tenâsub, âyet ve sureler arası mana ilişkisini incelerken, nazm; surenin bölümlere ayrılması, bunların belirli bir ana konu (amûd) çerçevesinde mana ilişkisine sahip olması ve böylece surenin tek bir söz olarak okunmasını öngörür. Tek söz olan sureler de birleşerek Kur'an'ı oluştururlar. Böylece Kur'an'ın tümü tek bir söz olarak okunur.

Surelerin tek bir söz olarak değerlendirilmesi, lafız-mana uyumu açısından Kur'an'da nazmın varlığı, âyetler arasındaki mana uyumunun dikkate alınması ve bunların birleşerek tek bir söz olması gerektiği geçmiş dönem âlimlerince dile getirilmiştir.<sup>32</sup> Ferâhî, büyük ölçüde teoride kalan bu tespitleri geliştirerek kendine özgü bir Kur'an'ı anlama metodolojisi ortaya koymaya çalışmıştır. Müellifin tüm çabası, Müslüman âlimlerin Kur'an'ın -olabildiğince nesnel- doğru yorumlarının farkına varmasıdır. Bunun yolu nazmdan geçmektedir. Tefrikanın sona ermesi, Müslümanların Kur'an'daki nazmın farkına varıp, bu yolla ulaşılabilecek doğru yorumlar etrafında kenetlenmesiyle mümkün olacaktır.

Ferâhî'ye göre nazm, belagattan bağımsız müstakil bir ilimdir. Bunun da ötesinde o belagatin en yüksek zirvesidir. Kur'an ve i'câzı olmasaydı biz nazmdan mahrum kalırdık. Nazm denilince âyet ve surelerin içerdiği manalar arasında tam bir uyum ve ilişki olması kastedilir. Bunu açıklamaktan maksat; öğrenimi, öğretimi ve amel edilmesiyle Kur'an'dan faydalanılmasıdır. Faydalanmak ise anlamaya bağlıdır. Bir söz ancak parçalarının nasıl bir araya getirildiği ve aralarında ne tür mana ilişkisi olduğunu bilmekle anlaşılır. Bunun da ötesinde sözü oluşturan parçaların (cüzlerin) içerdiği manalara ancak sözün nasıl bir araya getirildiğine muttali olmakla ulaşılabilir.<sup>33</sup>

Ferâhî'nin nazma verdiği önem onun diğer yorumlama metodlarına başvurmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira nazmın ortaya çıkması diğer Kur'an'ı yorumlama metodlarına başvurmayı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda müellifin tefsirin-

32 Burhâneddîn el-Bikâî, *Nazmu'd-Durer fi Tenâsubu'l-Âyât ve's-Suver*, 1. bs, C. 1, (Hindistan: Dâiratu'l-Maârifî'l-Osmâniye, 1978), 17-18; Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 1. bs, C. 27, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 133; İbrâhîm bin Musâ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Drâz 2. bs, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 720-721.

33 el-Ferâhî, *Resâilu fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 28.

de özellikle Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, tarihi bilgileri (Arap tarihi, siyer, dinler tarihi vd.) bir tarihçi hassasiyetiyle ele alıp değerlendirme, lugavî tahlillere başvurma, Arap şiiinden deliller getirme, ulaştığı sonuçları Kur'an üslubundan örneklerle destekleme ve Kitâb-ı Mukaddes'ten karşılaştırmalı okumalara yer verme gibi çeşitli yöntemlere başvurduğu görülür. Sünnetten sıkça delil getiren müellif buna mukabil hadis kitaplarına nadiren atıfta bulunmuştur. Sünnetten verdiği deliller daha çok tefsir ve siyer kaynaklarından alınmıştır.<sup>34</sup>

Sonuç olarak Ferâhî, kendi tanımını yaptığı nazm metodu dikkate alınmadan yapılacak bir yorumlama faaliyetinde, Kur'an âyet ve surelerinin en iyimser yaklaşımla eksik anlaşılacağını savunur. Bu konuda iddialı bir dil kullanan müellifin teorisini çizmeye çalıştığı bu yeni tevil metodolojisinin pratikte sağlamasını yapabilmemiz için tefsirini tamamladığı sureleri incelemek faydalı olacaktır. Leheb suresi tefsiri, nazm metodunun uygulanması ve geçmiş dönem müfessirlerinden farklı sonuçlara ulaşılması bakımından Nizâmu'l-Kur'ân'da önemli bir yere sahiptir.

Şimdi, Ferâhî'nin Leheb suresi tefsirinde serdettiği tespit ve değerlendirmelerin aktarımına geçebiliriz.

### III. Ferâhî'nin Leheb Suresi Yorumu

Hamîduddîn el-Ferâhî, Leheb suresi tefsirine önce ana konu belirlemekle başlar. Surede, bir önceki surede (Nasr) zikredilen zaferin açıklanması ve müminleri bununla müjdeleme anlamı olduğunu ifade eden müellife göre ana konu "Müminlere, Allah düşmanlarının reisi ve bu ümmetin firavununun (Ebu Leheb) helakinin haber verilmesidir."<sup>35</sup> Bu bağlamda surede, müminlere hitap edilmekte; Ebu Leheb ve eşine yönelik herhangi bir cevap, yerme veya sövgü ifadesi yer almamaktadır. Nazm metodu gereği tüm sureyi belirlediği ana konu çerçevesinde ele alan Ferâhî, Leheb suresi tefsirine 16 ayrı başlık altında yaklaşık 40 sayfa ayırmıştır. Şimdi, tefsirinde kullandığı başlıklardan da yardım alarak müfessirin sure yorumu hakkında bilgi verelim.

34 Örnek olarak bk. el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 486-487.

35 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 576. Müellif, bazı surelerde ana konuyu doğrudan belirtirken bazılarında amûd (ana konu) ifadesini kullanmadan, "surenin doğru, açık yorumu (tevil) şöyle şöyledir." demekle yetinir. Bu üslup, zaman zaman Ferâhî'nin sureler için tayin ettiği ana konuları (amûd) tespit etmeyi güçleştirmektedir. Leheb suresi tefsirinde, ikinci üslup kullanılmıştır.

### A. Birinci Âyetin Tefsiri

*Nizâmu'l-Kur'ân*'da surenin tefsirine "Birinci âyetin tefsiri, surenin bir önceki sure (Nasr) ile ilişkisi; surenin beddua anlamı içermediği ve Mekke'nin fethini haber verdiğine dair..." başlığıyla giriş yapılır.<sup>36</sup>

Leheb suresinin kendinden önceki ve sonraki surelerle ilişkisinin açık olduğunu vurgulayan Ferâhî, surenin Mushaf'ta oraya yerleştirilmesinin bir maksadı bulunduğunu ifade ederek şu açıklamada bulunur:

"O hâlde şu bilinmelidir ki, Leheb suresi bir önceki surede (Nasr) söz edilen Allah'ın yardımını tekit eden ve müjdeleyen bir içeriğe sahiptir. Sureyle sanki şöyle denilmektedir: 'Muhakkak ki Allah, peygamberine yardım etmiş ve düşmanlarını helaka uğratmıştır.' Tıpkı Allah'ın şu âyetinde olduğu gibi: 'De ki: Hak geldi, batıl yıkılıp gitti. Batıl, yok olmaya zaten mahkûmdur' (İsra 17/81). Buna benzer bir ifadeye Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'de verdiği hutbede rastlanır: 'Allah'ın dışında tapılmaya layık hiçbir ilah yoktur.' (Bu Kâfirun suresiyle aynı anlamdadır). 'O vaadini yerine getirmiş ve kuluna yardım etmiştir.' (Bu Nasr suresine karşılık gelir). 'Tüm inkârcı grupları tek başına hezimetle uğratmıştır.' (Bu ise Leheb suresiyle benzer manadadır). Nasıl bu ifadeler arasında bir düzen varsa, içeriklerini genel anlamda inceleyenler için tüm bu sureler arasında sıkı bir uyum söz konusudur."<sup>37</sup>

Leheb suresinin kendinden bir sonraki surede ilan edilen ihlas için bir hazırlık mesabesinde olduğunu ifade eden Ferâhî, "Allah'ın, Hz. Peygamber'e türlü türlü eziyetleri reva gören onca kâfir varken özellikle amcasının ismini zikretmesi, bizi bu durumun tıpkı İbrahim-Azer örneğindeki gibi bir darb-ı mesel olduğu sonucuna götürür" değerlendirmesinde bulunur. Ona göre bu darb-ı meselle bize öğretilmek istenen şey, Rabbiyle ilişkisini kesen kişiye salih insanlara yakınlığının -bu kişi sevgili Peygamberimiz dahi olsa- bir fayda sağlamayacağıdır.<sup>38</sup>

Ferâhî'ye göre İbrahim (a.s) nasıl babasına öğüt verme hususunda tüm çabasını harcamış ve kesin keskin inanmayacağını anlayınca ondan uzaklaşmışsa, aynı şekilde Hz. Peygamber de İslam davetini açıkça duyurduktan ve [inanç bağlamında] ayrışma kaçınılmaz olduğunda amcasına karşı hakikatin gerekliliklerini yerine getirmiştir. Bu sure Allah'ın, Hz. Peygamber'in yakınlarından birine yönelik mut-

36 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 575.

37 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 576.

38 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 583.

lak güç ve kudretini konu alan büyük bir olayı tasvir etmektedir. Tüm bunlardan Allah'ın, mutlak hüküm koyucu; tüm işlerin kendi elinde olduğu, adalet üzere ve hiç kimseyi kayırmaksızın hakikat üzere hüküm verdiği sonucuna ulaşılır.<sup>39</sup>

Müşriklerin Allah'ın, kullarına şefaata edecek oğullar edindiği zannına kapıldığını hatırlatan müellif şu âyeti örnek verir: "Bakınız; Allah'a yalnızca (şirkten uzak) halis din yakışır. O'ndan başka veli edinenler; 'Biz onlara, bizi Allah'a yaklaştırmaları dışında bir şey için kulluk etmiyoruz.' derler" (Zümer 39/3). Ona göre bu surede Ebu Leheb'in akıbetinden bahsedilmesi, müşriklerle şefaata edindikleri varlıklar arasındaki bağların kopmuş olduğuna işaret etmekteydi. Bu açıdan Leheb suresi, kendinden sonra gelen İhlas suresiyle anlam bütünlüğüne kavuşmuş olur. Ferâhî'ye göre Kâbe'nin yöneticisi ve dini lideri Ebu Leheb'i, sahip olduğu statünün helakten kurtarmaması, müşriklerin sapkın şefaata inancını nefyeden bir durumdur. Leheb ve İhlas sureleri arasındaki nazm üzerine tedebbür edildiğinde bu sonuca rahatlıkla ulaşılabilir.<sup>40</sup>

Ferâhî'nin, Leheb suresinin kendinden önce ve sonra gelen surelerle tenâsübü hakkındaki görüşlerine değindikten sonra birinci âyet yorumuna geçebiliriz. Müfessir, ilk âyette geçen "تبت يدا" ifadesini "o, zafere ulaşmaya güç yetiremedi, aciz kaldı" manasında yorumlar. Zira ona göre elin kırılması (كسر اليد) kuvvetin kesilmesi ve acizyeti ifade eden açık bir kinayedir.<sup>41</sup> Bu görüşüne destek mahiyetinde Arap şiirinden ve Kitâb-ı Mukaddes'ten deliller getiren müellif, ardından şu yorumu yapar: "Eli kırık olandan kastın, kılıcını tutmaya güç yetiremeyen aciz kişi olduğu anlaşılır. Dolayısıyla bu ilk âyette Ebu Leheb'e yönelik ne bir beddua, ne de bir yerme vardır. Aksine o, âyette saygın bir içeriğe sahip olan lakabıyla anılmıştır.<sup>42</sup> Âyet, Allah düşmanlarının elebaşı ve bu ümmetin firavununun (Ebu Leheb) helakini haber vermektedir. Bir sonraki âyette, 'Ne serveti ne de [diğer bütün] kazanımları ona hiçbir fayda sağlamayacak' (Leheb 111/2). denilmesi de buna delildir."<sup>43</sup>

39 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 584.

40 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, a.y. Kur'an'da şefaata kavramı hakkında detaylı bilgi için bk. Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefaata*, 2. bs, (İstanbul: Pınar Yay, 2008).

41 Ayrıca bk. el-Mâturîdî, *Te'vilât*, C. 10, 638.

42 Hz. Peygamber'in amcasının adı Abduluzza'ydı. Ancak Mekke halkı yüzündeki güzel parlaklık nedeniyle ona Ebu Leheb (lafzen, "Alev sahibi") lakabı ile hitap ediyordu. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsiri*, çev. Ahmet Ertürk-Cahit Koytak, (İstanbul: İşaret Yay, 2000), 1320. Surede Ebu Leheb'in bu lakapla anılma nedenleri hakkında Zemahşeri'nin yorumu için ayrıca bk. Mahmûd bin Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnu'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, 2. bs, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 1227.

43 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 576-577.

Ferâhî burada elin kırılmasının (كسر اليد) kuvvetin kesilmesi ve acziyete delalet eden bir kinaye olmasına Tevrat'tan şu pasajı örnek verir: *"Sürgünlüğümüzün on birinci yılı, birinci ayın yedinci günü Rab bana şöyle seslendi: 'Ey İnsanoğlu, Mısır firavununun kolunu kırdım. İyileşmesin, kılıç tutacak kadar güçlenmesin diye kimse onu bağlamadı, sargı beziyle sarmadı.' Bu yüzden Egemen Rab şöyle diyor: 'Firavuna karşıyım. Her iki kolunu, sağlam olanı da kırık olanı da kıracağım. Kılıcı elinden düşüreğim'"* (Hezekiel 30:20-22).<sup>44</sup>

Müellif surenin ana konusu ve nazmı çerçevesinde ele aldığı ilk âyet yorumunun iki konuya odaklandığı görülür. Birincisi, yaygın kanaatin aksine bu âyette Ebu Leheb'in şahsına yönelik herhangi bir beddua, yerme manası olmadığıdır. Dolayısıyla Ebu Leheb ve eşine, Hz. Peygamber'e yönelik hakaretlerinden dolayı bir misillemede bulunulmamıştır. İkinci ise âyette müminlere, ümmetin firavunu diye nitelenen Ebu Leheb'in helak haberinin verilmesidir. Ferâhî, Leheb suresi tefsirinin üçte birlik bölümünü, bu iki konudaki delillerin beyanı ve âyetin anlaşılmasındaki yanılığın sebeplerinin açıklanmasına ayırır.

Ferâhî, nazm metodundan hareketle Leheb suresinde müminlere en büyük düşmanları ve avanesinin helakinin haber verildiğini savunmaktadır. Bu yorum, surenin hicrete yakın bir dönemde veya akabinde Bedir Savaşı'ndan önce indiğini kabul etmemiz durumunda ancak doğru olabilir. Zira risaletin ilk yıllarında en az on yıl önceden müminlere zafer ve müşrik elebaşının helakinin haber verilmesi hikmetten yoksun, Kur'an üslubuyla da uyuşmayan bir yaklaşım olacaktır.

Kur'an'da -Zeyd ve Ebu Leheb dışında- indirildiği dönemde yaşayan şahıs isimlerine yer verilmemesi, Ebu Leheb'in adının zikredilme nedenlerini irdelememizi gerektirir. Zira mübhemâtu'l-Kur'ân başlığı altında yapılan yorumlar göz önünde bulundurulmazsa, Kur'an'da inkârcıların isim ve künyelerinin değil, tutum ve davranışlarının vahye konu edildiği görülmektedir. Onca müşrik elebaşı varken Ebu Leheb ve eşinin seçilmesi, onların Hz. Peygamber'e yönelttiği birkaç hakaret cümlesiyle açıklanabilecek kadar sathi bir konu gibi görünmemektedir.

Mekke'de onlarca elebaşı müşrik varken, nüzul döneminde haklarında çok sayıda âyet inmesine rağmen, isimleri hiçbir surede zikredilmemiştir. Dolayısıyla Ebu Leheb hakkında sure indirilmiş olmasının, müellifin zikrettiği gibi "müminlere, düşmanlarının elebaşının helakini müjdelemek" gibi bir maksadı olabilir. En azın-

44 Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar, 1. bs, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), 991.



dan Kur'an'da hâkim olan bu üslubun, müstakil bir surede Ebu Leheb isminin zikredilme nedenlerini irdelemeyi gerekli kıldığı söylenebilir. Öte yandan Kur'an'ın genelinde inkârcıların şahsına yönelik bir sövgü ve yerme bulunmaması, surenin yerme ve sövgü anlamı taşımadığı tezini destekler mahiyettedir.

Müellif, onca aşırı müşrik varken, Ebu Leheb'i ümmetin firavunu olarak nitelemesinin nedenlerine de değinir. Ebu Leheb'e Mekke oligarşisinde etkin bir liderlik statüsü veren Ferâhî, diğer müşrik elebaşılar dururken Kur'an'da Ebu Leheb'in zikredilmesini, ümmetin firavunu nitelemesinin öncelikli nedeni olarak belirtir. Bunun bir diğer sebebi Ebu Leheb'in sahip olduğu dinî riyasette aranmalıdır.

Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilât*'ında benzer bir yoruma rastlanır. Buna göre Kur'an'da Ebu Leheb isminin anılması, onun müstekbirler ve firavunlar takımından olmasından kaynaklanır. Başkaları işledikleri suçlara ortak olsalar da bazen firavunlar isimleriyle anılabilir. Bu; Âd, Semûd, Firavun vb. lafızların kullanımı gibidir.<sup>45</sup>

Peygamberliğin en büyük hedefini Kâbe'yi şirk pislîğinden kurtarmak ve onu bunlardan temizlemek olarak ifade eden müfessir, sonrasında şu değerlendirmede bulunur: "Hz. Peygamber, Dâru'n-Nedve, Mekke'nin yönetimi ve bayrak sorumluluğu gibi merkezî öneme sahip yetkileri ellerinde bulunduran diğer Kureyşlileri, kendisiyle savaşmış ve ashabıyla birlikte Mekke'den çıkarmış olmalarına rağmen, emanete ihanet eden ve İbrahimî dini bozan Ebu Leheb kadar önemsememişti. Ebu Leheb, sahip olduğu statüden dolayı İslam'ın gerçek düşmanıydı. Diğer Kureyşlilere gelince, onlar Ebu Leheb'in takipçileri konumundaydı. *تبت يدا أبي لهب* denildiğinde, sanki şöyle söylenmiş oldu: 'Küfrün önderi harap oldu. Fesadın kaynağı kökünden söküldü. Ey Peygamber! Daha önce Allah'ın yardımının gelişiyile müjdelendikleri gibi, müminleri bu haberle de müjdele!'"<sup>46</sup>

Ferâhî'ye göre Ebu Leheb, Kâbe'nin koruyucusu ve emanetlerinden sorumlu kişiydi. Dinî önderliğe ihanette o kadar aşırıya gitti ki bu otoritesinin yardımıyla çokça mal biriktirdi. Zaten şirk inancı, Kâbe'nin inşa edilmiş amaçlarından bir rükünün yıkımı anlamına geliyordu. Bunu, malı toplama ve kendi zimmetine geçirme işinden dolayı, ikinci rükün olan kurban etlerinin yardıma muhtaç kimselelere ulaştırılması ve Allah'ın misafirleri olan hacıların doyurulmasının kesintiye

45 el-Mâturîdî, *Te'vilât*, C. 10, 639.

46 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 578-579.

uğraması takip etmiştir. Ebu Leheb, tüm bunlardan dolayı kınanmayı ve Kâbe yönetiminin elinden alınmasını hak etmiştir.<sup>47</sup>

Ferâhî, Bakara ve Fil suresi tefsirlerinde de Kâbe'nin şirk inancından arındırılmasını Kur'an vahyinin temel maksadı olarak zikreder. Ona göre, Allah'ın Hz. İbrahim'e verdiği vaaadinin gerçekleşmesi Hz. Peygamber'in risaletiyle tezahür etmiştir. Allah'ın, Hz. Peygamber'e Kâbe'nin koruyucuları olan yakın akrabasını uyarmayı emretmesi (Şuarâ 26/214) de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Kur'an'da Ebu Leheb'in zikredilmesinin diğer bir sebebini onun kişiliği ve davranışları açısından İslam'a düşmanlık gösterenlerin en büyüğü olmasına bağlayan müfessir, bunu teyit eden bazı tarihi bilgi ve deliller sunar. Ebu Leheb'in İslam karşıtlığını, bazı elebaşı müşriklerde olduğu üzere ideolojik bir tavırdan ziyade, elinde bulundurduğu statü ve kazanımları kaybetme korkusuna bağlayan Ferâhî, Arapların üstün bir cömertlik, akrabalık hukukunu gözetme (sıla-i rahim) ve zayıfı koruyup kollama gibi faziletli davranışlar üzere yetiştiklerini söyler. Ebu Leheb, Arap örfünde kınama nedeni olmasına rağmen boykot yıllarında Benî Hâşim'i yalnız bırakmış ve Mekkeliler için hayati öneme sahip Bedir'de savaşmaktan geri durmuştur. Özetle müellife göre ne dine ne de asabiye dayanan bir tutum sergileyen Ebu Leheb; cimri, hiçbir değere saygısı olmayan, kişisel çıkarlarını koruma dışında gayesi bulunmayan bayağı bir kişiliktir.<sup>48</sup>

Müellif, Hz. Peygamber İslam davetine başladığında ona karşı çıkan inkârcıların ilkinin Ebu Leheb olduğunu söyler. Ona göre diğer Kureyşliler neredeyse Hz. Peygamber'in sözüne kulak verip ona itaat edeceklerdi. Çünkü ondan hayır ve iyilikten başka bir şey görmemişlerdi. İslam mesajının önünde engel olan, insanları ondan çeviren ve kalplerini ifsada uğratan Ebu Leheb'ti. Gerek Safa Tepesi'ndeki tebliğinde gerekse bazı panayırarda Hz. Peygamber'in ardı sıra gelip mesajını engellemeye çalışması buna örnektir.<sup>49</sup>

Ferâhî'nin, Mekke toplumunda Ebu Leheb'e yüklediği kritik liderlik rolünü destekleyen yeteri miktarda tarihi veri bulunmamaktadır. Müellifin, tefsirinde benzer çıkarımların birçoğunda tarih kaynaklarına referansta bulunmayışı, konu hakkındaki görüşlerinin ilmî sağlamasının yapılabilme imkânı bakımından olumsuz bir durumdur. Bunun yanı sıra Ebu Leheb'e, diğer müşrik elebaşılara kıyasla çok

47 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 578.

48 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 579-581.

49 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 582.

etkin bir liderlik nispet etmesiyle onu çok rezil, ahlak yoksunu ve malını kaybetmek dışında kaygısı olmayan biri olarak nitelemesi arasında bir çelişki hissedilir. Zira bir yandan Arapların cömertlik, akrabaya düşkünlük ve cesaret gibi hasletleri çok önemsediklerini vurgulamak, öte yandan da toplumun değerlerini hiçe sayan, çıkarıcı, aşağılık birinin onlara öncülük yaptığını söylemek çok ikna edici görünmemektedir.

Bu bağlamda, Mekke'nin ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'in davetine kulak vermeye meyilli olduğu, ancak Ebu Leheb'in her fırsatta onları kışkırtarak bunu engellediği tespiti, belirli oranda abartılı bir yaklaşımdır. Zira siyasi ve ekonomik açıdan büyük bir güce sahip olan Mekke yönetiminin tevhid mesajını kabulünden zarar görecektik kişinin Ebu Leheb olmadığı ortadadır.

Mâturîdî, Ebu Leheb isminin Kur'an'da anılma nedenlerine değinen müfessirlerdendir. Buna göre, Ebu Leheb isminin anılması Hz. Peygamber'in ondan korkmadığını göstermek için zikredilmiş olabilir. Veya eğer burada hitap tüm inkârcıları kapsayacak nitelikte kullanılsaydı, Ebu Leheb geçmişte Hz. Peygamber'e yaptığı bazı iyilikleri hatırlayarak âyetin kapsamı içinde olmadığını düşünebilirdi. O, Kur'an'da özellikle ismiyle anıldı ki, Allah'ın azabından kendisini hiçbir şeyin kurtarmayacağını anlasın.<sup>50</sup> Ferâhî'nin yorumu surede hitabın yöneltildiği kişi veya kişilerin tayini hususunda Mâturîdî'nin yaklaşımından farklılık arz eder. Müellif surede müminlere hitap edildiğini savunurken Mâturîdî diğer müfessirler gibi Leheb suresiyle Ebu Leheb ve eşinin muhatap alındığını kabul etmektedir.

Surede, Ebu Leheb'le birlikte iş birlikçilerinin helakinin haber verildiğini ifade eden Ferâhî, âyetlerde beddua ve yerme anlamında yorumlanacak ifadeler bulunmadığını belirtir. Müellif devamında şunları söyler: "Biz, surenin doğru yorumunu net olarak açıkladıktan sonra, bu surenin; Hz. Peygamber'in öfkesini dindirmek ve kendisine Safa Tepesi'nde konuşma yaparken 'kahrolasica! Bizi bunun için mi çağırdın?' gibi sözlerle hakaret eden Ebu Leheb ve karısını aşağılamak ve yermek için indirildiği yönündeki görüşün tercihe şayan olmayacağı kanaatindeyiz. Şüphesiz Safa'da Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'e sarf ettiği sözler, onun saçmaladığı ve aptalca hareket ettiği yönündeydi."<sup>51</sup> Dolayısıyla Ferâhî'ye göre bu durum, surede hitabın Ebu Leheb ve eşine değil, müminlere yöneltildiğine işaret etmektedir.

50 el-Mâturîdî, *Te'vilât*, a.y.

51 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 584.

Öte yandan Kur'an'ın insanlara karşı güzel sözlerle hitap etmeyi ve kendini bilmezlerden yüz çevirmeyi salık verdiğini vurgulayan müellif, Ebu Leheb'e yönelik beddua veya yermeye içeren bir ifadenin Kur'an üslubuna aykırı olduğuna dikkat çekmektedir. Ferâhî bu bölümde ayrıca Kur'an'ın güzel sözle hitap ve kötülöklere karşı sabırlı olmak hususundaki emirlerini delillendirmek bağlamında bazı örnek âyetler serdeder.<sup>52</sup>

Müellif devamında şu değerlendirmeyi yapar: "Hz. Peygamber'in düşmanlarına yönelik uygulamalarını inceleyen kişi, onun hiçbir zaman kendisi için intikam almadığı sonucuna ulaşacaktır. O, mümkün merteye güzellikle muamele etmeyi, kaba ve sert davranışlara tercih ederdi. Eğer Allah ve resulü kâfirlerden birinin ismini vererek yermek isteseydi, şüphesiz Ebu Cehil ve münafıkların reisi Abdullah b. Ubeyy b. Selûl buna daha layıktı. Kur'an, kâfirleri yererken onların kimliklerini belirtmemiş, bunun yerine kinaye üslubunu kullanmayı tercih etmiştir. Bu ise inkâr sahibinin tutum ve davranışlarının yerilmesinden başka bir şey değildir. Bu üsluba, Hz. Peygamber'in kavmine söylediği sözlerde de rastlamaktayız. O, insanları azarlamak istediğinde –isim zikretmeksizin- 'Bu kavme ne oluyor ki, şöyle şöyle yapıyorlar!?' türünden ifadeler kullanmıştır."<sup>53</sup>

Ferâhî, burada Kur'an üslubundan hareketle iki önemli soru sorar. Bunlardan ilki Ebu Leheb'in şahsiyet olarak Kur'an tarafından muhatap alınmaya layık biri olup olmadığı hakkındadır: "Eğer Kur'an, askeri güç, toplumu yönetme ve kabilelere önderlik yapma noktasında daha yetkili ve daha soylu olan kâfirlerin ileri gelenlerini isimlerini vererek yermeye tenezzül etmemişse bir takım saçma dinî ritüelleri yerine getirmekten öte yeteneği olmayan birini (Ebu Leheb) yerdiği düşünülebilir mi?! Diğer soru ise, surenin Ebu Leheb'in şahsına yönelik yermeye maksadıyla nâzil olduğu yorumuyla, surenin Mushaf'ta yerleştirildiği yer arasındaki insicam hakkındadır: "Sureyi, Ebu Leheb'i yerdiği manasında yorumlamak, Leheb suresinin Mushaf'ta bulunduğu yerle uyumlu değildir. Bir tarafta Mekke'nin fethi, istiğfar ve tesbih etme (Nasr suresi), diğer bir tarafta tevhidin açıkça ilan edilmesi (İhlas suresi) gibi iki büyük olgu varken, burada yermenin ne yeri olabilir ki?"<sup>54</sup>

Görüldüğü üzere müellif, nazm teorisi ve Kur'an üslubundan hareketle surede yermeye manasının olmadığını delillendirmektedir. Leheb suresinin Mushaf'ta yer-

52 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 585.

53 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 585-586; Buhârî, "Edeb," 72

54 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 586-587.

leştirildiği yeri esas alarak sunduğu delil belirli oranda subjektif değerlendirilebilecek olsa da Ferâhî'nin Kur'an'da inkârcıların adları zikredilmeksizin uyarılması üslubundan hareketle yaptığı istinbat, ikna edici yönü güçlü bir yorumdur.

Ferâhî, ilk âyet tefsirinde son olarak Leheb suresini yanlış anlamaya iten dört nedene değinir. Bunlar, özetle şöyledir: Allah'ın, surede Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'e söylemiş olduğu sözün (تبا لك) aynısıyla mukâbelede bulunduğu inanmak; ilk âyetin, geçmiş zaman kipiyle gelmesinden hareketle haber cümlesi olamayacağına kanaat getirmek, cümleyi lanet anlamında inşa cümlesi olarak yorumlamak; ilk âyetteki ifadeyi "تربت يده" deyimiyile özdeşleştirip sureyi ona göre yorumlamak; dördüncü âyetteki "حمالة الحطب" ifadesinin mansub okunmasını, sövgü ve yerme manasında yorumlamak.<sup>55</sup> Müellif burada, yanılığın nitelediği her bir kabulü çeşitli delillerle çürütmeye çalışır.

Müellifin yukarıda sıraladığı nedenlerin büyük ölçüde surenin nüzul nedenine dair aktarılan rivâyetlerin doğru kabul edilmesi durumunda anlam kazanacağı açıktır. Zira tüm bu nedenler ancak sureyi Ebu Leheb ve eşine mukabelede bulunmak maksadıyla indirildiği yönünde yorumlamakla ilişkilidir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere surenin risaletin ilk yıllarında indirildiği ve Ebu Leheb ve eşine yönelik sövgü ve yerme içerdiği yorumu Kur'an'ın genel üslubuyla çeliştiğinden burada müellifin dikkat çektiği hususlar büyük ölçüde ikna edicidir.

## **B. İkinci Âyetin Tefsiri**

*"İkinci âyetin tefsiri ve surede sözü geçen haberin gerçekleşmiş olduğuna dair..."* başlığıyla ikinci âyetin tefsirine geçen Ferâhî, Leheb suresinin tıpkı kendisinden önce gelen Nasr suresi gibi haber verme gayesiyle indirildiğini bir kez daha hatırlatarak, tarihi bilgiler ışığında bu haberin Ebu Leheb hakkında nasıl doğrulandığını açıklamaya geçer.

Bedir Savaşı'nın müşrik Araplar nezdindeki önemi, savaşımaya verdikleri değer ve Ebu Leheb'in bu mühim savaşa katılmaktan imtina etmesi hakkında geniş bilgi veren müfessir, özetle şu tespitte bulunur:

"İşte Kureyş için böylesi hayati öneme sahip bir günde (Bedir Savaşı) Ebu Leheb geride kalmayı tercih etmişti. Ebu Leheb adına savaşa Âs b. Hişâm b. el-Mugîre katılmıştı. Bu zat Ebu Leheb'ten dört bin dirhem borç almış ve bu parayı kulla-

55 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 587-588.

nırken iflas etmişti. Bunun üzerine Ebu Leheb, onu belirli bir meblağ karşılığında satın almış ve ona borcunu ödeme hususunda erteleme gibi bir kolaylık da sağlamamıştı. Araplar malı, saygınlıklarını koruma noktasında bir kalkan olarak kullanmıştır. İşte Ebu Leheb de hayatını kaybetmekten korktuğu için geride kalmayı tercih etmişti. Ancak o, kâfirlerin ileri gelenlerine vaat edilen helakten yakasını kurtaramadı. Kendisine Bedir Savaşı'nın haberi geldikten sonra ancak yedi gece yaşayabildi. Ades<sup>56</sup> hastalığına yakalandı ve çok geçmeden öldü. İki oğlu onu, iki veya üç gece ölü hâlde terk etti ve hastalığının bulaşmasından korktukları için onu gömmediler. Öyle ki cesedi evde şişti. Bunun üzerine oğullarını bu davranışlarından ötürü kinayan bir adam, onları da yanına alarak cesedin yanına gitti. Uzaktan üzerine su serpmeye dışında da onu yıkamadılar. Sonra onu taşıdılar ve Mekke'nin çok yüksek bir yerine gömdüler. Onu, cesedinin üzerine taş atarak gömdüler. Fil suresi tefsirinde açıkladığımız üzere 'taş atmak' deyimini lanet etme kabîlinden bir ifadedir."<sup>57</sup>

Müellif, Ebu Leheb'in helakine işaret eden durumları beş madde hâlinde sıralamıştır. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

"Onun hakkında verilen haberin nasıl gerçekleştiğini görmektesin. O, zafere ulaşmaya güç yetirememiş, kılıcını eline alamamış ve savaşa çıkmamıştır. Bunun yanı sıra Bedir'de müşrik iş birlikçilerin çoğunluğunun öldürülmesi, onu hepten güçsüz bırakan bir durumdu. İşârî yorumlara düşkün biriyisen, bu durum -ilk âyette geçen- 'iki el' ifadesinin ne anlama geldiğini anlamak için yeterli olacaktır. Araplar yardımcı/iş birlikçi kelimesini 'iki el' olarak isimlendirirler. Hz. Peygamber'in şu sözü buna örnektir: 'Falanca kavim kendileri dışındakilere karşı birbirlerinin (يد) yardımcılarıdır.'<sup>58</sup> Ebu Leheb, sadece güç ve kuvvetini kaybetmekle kalmamış, bizzat kendisi helak olmuştur. Yerine savaşması için birini yollamasına rağmen kendi helakini önleyememesi, bu noktada malının ona bir fayda sağlamadığı anlamına gelir. Tüm bunların yanı sıra ne malı ne de kazanımları onu helak olmaktan korumuştur. Ades hastalığına yakalandı, insanlar ve hatta iki oğlu onu bu hâlde yalnızlığa terk etti. Eğer nispeti sahih ise İbn Abbas'a göre âyette ki kesb/kazanımdan kasıt, Ebu Leheb'in iki oğludur. Ebu Leheb'i terk eden ve cesetini gömmek için üzerine taş atan da onlardı."<sup>59</sup>

56 Tâun (veba) hastalarında oluşan türden bir sivilcedir. el-Ferâhîdî, (عدس) mad, *Kitâbu'l-Ayn*, 608.

57 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 589.

58 Nesâî, "Kasâme," 8/24.

59 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 590.

Ferâhî, ilk iki âyet arasındaki ilişkinin, Ebu Leheb’i bu denli bir ihanete ve cimriliğe iten nedenlerin onu helakten kurtarma noktasında fayda sağlamadığı gerçeğine delâlet ettiği kanaatindedir. Buna göre büyük bir hırsla elde ettiği şeyler, mala ve ailesine sevgisinden kaynaklanan ihaneti, Allah’ın kudreti karşısında ona hiçbir fayda sağlamamıştır. İlk iki âyet arasında bu türden bir mana ilişkisi vardır.<sup>60</sup>

### C. Üçüncü Âyetin Tefsiri

Ferâhî, üçüncü âyetin tefsirine “Üçüncü âyetin tefsiri, hesap günü verilecek ödül ve cezanın dünyada işlenen amele benziyor oluşunun beyanı...” başlığıyla giriş yapar. Allah’ın, kutsal ev olarak isimlendirdiği mescidinin (Kâbe) saygınlığına gölge düşürenleri helak etmeyi karara bağladığını ifade eden Ferâhî, şu âyeti buna delil getirir: “Bilin ki, hakkı inkâra şartlanmış olanlara, (başkalarını) Allah’ın yolundan çevirmeye, (keza) hem orada yaşayan, hem de dışarıdan gelen bütün insanlar için tayin ettiğimiz Mescid-i Haram’dan alıkoymaya çalışanlara ve (bile bile) haksızlık yaparak oranın saygınlığına gölge düşürmeye kalkışanlara (öte dünyada) çok can yakıcı bir azap tattıracağız” (Hac 22/25). Müellifin ifadesiyle Allah, Kâbe’nin yöneticiliğini hainlerin elinden almış ve zalim inkârcıların düzenlerini darmadağın etmiştir. Söz konusu kurala binaen Allah, bu hainin (Ebu Leheb) dünya hayatındaki helakini bildirdikten hemen sonra onun ahirette karşılaşacağı azabı haber vermiş ve şöyle buyurmuştur: “(Öteki dünyada) şiddetle parlayan bir ateşe atılacak” (Leheb 111/3).<sup>61</sup>

Seyyid Kutup (ö. 1385/1966) âyette geçen “ذات لهب” ifadesinin, ateşin yakıcı ve parlaklık yönünü hissettirecek biçimde tasvir edilip somutlaştırılması gibi bir gayeye matuf olduğunu ifade eder. Ona göre Ebu Leheb ve eşinin ahiretteki ahvâlinin anlatıldığı bu âyetlerin lafız ve mana bakımından uyumu, örnek bir kıyamet sahnesidir.<sup>62</sup>

Ferâhî, Ebu Leheb’in dünya hayatındaki durumu ve surede geçen, ahirette karşılaşacağı “ateşe yaslanma” cezası arasında sıkı bir ilişki olduğunu belirtir. Buna göre Ebu Leheb’in iki hâli arasında benzerlik vardır. Müellif, ardından şu değerlendirmeyi yapar:

“Allah, nefsin yüceliğini, zorluklar ve meşakatlere tahammül etmesiyle ilişkilendirmiştir. İşte bu onun imtihanıdır. Ancak, Ebu Leheb yanıp tutuşan inkârcı

60 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 591.

61 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, a.y.

62 Seyyid Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, 40. bs, C. 6, (Kahire: Dâruş-Şurûk, 2013), 4000.

nefsini islah etmek istemedi. Aksine; hırs, düşmanlık ve hased gibi kötü ameller işleyerek onu fesada uğrattı. Sanki o nefsinin ateşini üflemiş ve yakıtını kullanarak onu tutuşturmuştur. Bu tahayyül edilemez bir durum değildir. Araplar ve Acemler, Ebu Leheb'in yaptığına benzer davranışları ateşe benzetmiştir. Bu hasletleri, soyut şeylere benzetmeleri mümkün değildi. Gördükleri olumsuz etkileri nedeniyle bu tür davranışları ateşe benzetmeleri gerekiyordu. Bu üslup üzerinde derinlemesine düşünenin basireti artar. O kimse şehvetler ve olumsuzluklarının ateşe ve onun tutuşmasına benzer bir şey olduğunu anlar. Bunu bilmenin bize en büyük faydası, ahirette alınacak karşılığın, dünyada yapılan ameller ve sonuçlarıyla eş değer olduğu gerçeğini yakîn olarak öğrenmemizdir. Böylece Allah'ın mutlak adaletine iman eder; onun el-Hakku'l-Mubîn ismi, hüküm vericilerin en hayırlısı olduğu ve zerre kadar zulmetmeyeceği hususunda daha fazla bilgi sahibi oluruz.<sup>63</sup>

Müfessirin, Ebu Leheb'in işlediği amellerin ahirette ateşe karşılık geldiğini söylemesi öznelliği bariz bir yorumdur. Kur'an'da ödül ve cezanın, çoğu kez bazı hakikatlere işaret etmek maksadıyla bunlara karşılık gelen amellerle zikredildiğini ifade eden müellifin burada yaptığı ilişkilendirme çok ikna edici görünmemektedir. Zira ateşle cezalandırma, Kur'an'daki cehennem tasvirlerinde sıkça zikredilen bir olgudur ve Ebu Leheb'in işleyip işlemediği tüm kötü amelleri kapsayan bir muhtevada kullanılmaktadır.

#### **D. Dördüncü Âyetin Tefsiri**

Müellif dördüncü âyetin açıklamasında, Ebu Leheb'in eşinin "odun taşıyan" vasfının izahına odaklanır. Bu nitelemenin Ebu Leheb'in eşinin kıyamet günündeki hâlden bahsettiğini vurgulayan Ferâhî, aksi yorumlara şiddetle karşı çıkar. Ona göre, bu âyetten kasıt Ebu Leheb'in eşinin dünyadayken odun taşıyor oluşu değildir. Zira âyet, Ümmü Cemîl'in ahirette odun taşıyan bir cariye suretinde ateşe atılacağını haber vermektedir. Aksi yöndeki yorum âyetin içerdiği anlama uzak, yanlış bir çıkarımdır.<sup>64</sup>

Ebu Leheb'in eşinin dünyada odun taşıdığını iddia etmenin, surenin nazmıyla uyumsuz olduğunu ifade eden müellif, bu görüşünü destek mahiyette çeşitli deliller sunmaktadır. Bunları maddeler hâlinde şu şekilde özetleyebiliriz:

63 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 592-593.

64 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 593.



“حمالة الحطب” ifadesi ittifakla mansuptur. Bazılarının kelimeyi mansub haldeyken delâlet ettiği anlamın dışında bir manaya gelmesi için merfû okuduğunu aktaran Ferâhî, kelimeyi her iki okuyuş şekline göre de tefsir eder. Ona göre her kim bu kelimeyi merfu olarak okursa, okuyucunun bu ifadenin yerme ve sövgü anlamına geldiği zannına kapılmaması için onu, mansub okunduğunda anlaşılan manasına göre tefsir etmelidir.

Müellif, Zemahşerî’yi ilgili ifadeyi yerme manasında yorumlamasından ötürü eleştirerek şunları söyler: “O, Sibeveyh’in yaptığı bir yorumdan hareketle kelimenin yerme anlamına geldiğini ifade ederek şöyle demiştir: ‘Ben, bu okuyuş şeklini beğeniyorum. Ümmü Cemîl’e sövmeyi seven kimse bu şekilde Resule yaklaşmış olur.’ Bu ne kadar da yanlış bir kullanım! Onun bu yanılığı lafzî meselelerde maharetini ortaya koymak ve Hz. Âdem’in en seçkin oğluna, yakın akrabalarını yermeyi layık görerek yakınlaşmayı ummasından kaynaklanıyordu. Bu yüzden sen, onun bu sözündeki basitliğe aldırma!”<sup>65</sup>

Müellife göre Ebu Leheb’in karısı için kullanılan “odun taşıyan” ifadesinin onun kıyamet günündeki hâlini açıkladığına işaret eden ikinci delil, surenin beşinci âyetidir. “Boynunda bükülmüş bir ip olduğu hâlde” (Leheb 111/5) ifadesi, Ebu Leheb’in karısının odun taşıyıcı vasfını tamamlar niteliktedir. Bu yüzden, Ebu Leheb’in karısının son iki âyette zikredilen durumunun aynı zaman ve mekânda gerçekleşmesi gerekir. Onun her nerede ve ne zaman boynunda bükülmüş bir ip olacaksa işte o vakitte odun taşıyıcısı olacaktır.<sup>66</sup>

“Odun taşıyan” ifadesinin Ebu Leheb’in karısının ahiretteki durumunu haber verdiğinin üçüncü delili, Kureyş kabilesinin, kendi kadınlarına odun taşıtmayacak kadar saygın olmalarıydı. Arapların tarihini az çok bilenler Kureyşlilerin, Arapların yöneticileri ve ileri gelenleri olduğunu bilir. Özellikle Haşimoğulları kolu, bu kabilede en yüksek konuma sahipti. Öyle ki bu kabileye mensup aileler, saygınlıklarından ve bu saygınlıkları hususundaki duyarlılıklarından, çocukları için diğer Arap kabilelerinden süt anneler edinirlerdi. Bunu, hanımlarına karşı duydukları şefkat ve cömertliklerinden yaparlardı. Peki, onların durumu böyle iken, o günün toplumunda cariyelere has odun taşıma işini kendi hanımlarının yapmasına rıza gösterecekleri hiç düşünülebilir mi?<sup>67</sup>

65 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 594; Zemahşerî'nin ilgili yorumu için bk. *Keşşâf*, 1227.

66 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 596.

67 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, a.y.

Konu hakkındaki dördüncü delil ise odun taşıma işinin İslam açısından günah ya da eksiklik addedilen bir iş görülüyor oluşudur. Ferâhî “durum böyleyken Kur’an nasıl olur da bu işi ayıplar?” diye sorar. Burada “odun taşıma”nın yerme manasında kullanıldığı iddiası, Kur’an üslubuna aykırı bir yorumdur. Zira müellife göre, “Kur’an’ın birçok yerinde Allah düşmanlarının ayıplarından bahsedilmekte, ancak bu ayıplar akla ve takvaya aykırı davranışlarla sınırlı tutulmaktadır.”<sup>68</sup> Dolayısıyla burada bir yerme olduğunu kabul etmek Kur’an’ın üslubuyla çelişen bir çıkarım olacaktır.

Ebu Leheb’in karısı hakkındaki durumun ahirette gerçekleşeceği hususunda ileri sürdüğü dört delilin dikkatlice incelenmesi durumunda bunlardan her birinin müstakil bir asla dayandığının görüleceğini ifade eden Ferâhî, açıklamalarına şöyle devam eder: “Buna göre mesele; birinci delilde Arap dili, ikinci delilde Kur’an’daki sure ve âyetler arasındaki mana uyumu (nazm), üçüncü delilde tarihi bilgiler, dördüncü delilde ise Kur’an üslubu açısından değerlendirilmiştir.”<sup>69</sup>

Müellif bu bölümde çok sayıda şiirle istihsadda bulunmakta ve tezini destekler mahiyette tarihi bilgiler aktarmaktadır. Kendisi, yukarıda işaret ettiği üzere konuyu dört farklı açıdan incelemiş ve Ebu Leheb’in eşinin dünyada odun taşımasının imkânsızlığını ve âyette ona yönelik bir yerme maksadı bulunmadığını ispatlamaya çalışmıştır.

“Odun taşıyan” vasfını dedikoduculuk manasında yorumlamayı tercih edenlere değinen müellif, sonrasında şu yorumu yapar: “Ebu Leheb’in karısının odun taşımasının imkânsızlığından hareketle bazıları, onun dedikoducu olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu yaklaşıma göre, ‘odun taşıyan’ ifadesi, dedikoduculuk anlamına delâlet eden bir kinayedir.”<sup>70</sup> Kuşkusuz, onları, âyeti bu şekilde yorumlamaya iten saik, nesebi ve yakınlığı itibarıyla Araplar arasında en saygın aileye mensup olan Ebu Leheb’in karısının odun taşımasının, bir cariyenin odun taşıması gibi olamayacağını bilmeleriydi. Onun lakabı Ümmü Cemîl binti Harb idi ve Haşimoğulları arasında yaşayan bir Abduşşemsoğulları mensubuydu.<sup>71</sup> Onun, âyette

68 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur’ân*, 598-599.

69 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur’ân*, 599.

70 et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C. 10, 8824.; Bu yorumu tercih eden Muhammed Esed’in (ö. 1412/1992) (Leheb 111/4)’üncü âyet meali şöyledir: “İğrenç söylentilerin taşıyıcısı olan karısı ile birlikte.” Esed, *Kur’an Mesajı*, 1320.

71 Ümmü Cemîl, Ebî Sufyân’ın kız kardeşiydi. Her iki kardeş de Hz. Peygamber’e karşı şiddetli düşmanlık gösterenlerdendi. el-Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur’ân*, C. 22, 546.

bahsedilen hâlini zâhirine hamlederek âyetin doğru yorumu yapılabiliriyorsa bu vasfı mecaz olarak yorumlamaya gerek yoktur. Bunun yanı sıra Kur'an, kullanmış olduğu ifadeleri eski Araplarca bilinen lafız ve kullanımlara dayandırıyor. Onlardan bizlere yazılı metin olarak ulaşmış birçok söz olmasına rağmen, aralarında bu mecaza ilişkin tek bir örnek dahi yoktur."<sup>72</sup>

Ebu Leheb'in karısının dikenleri, Hz. Peygamber ve ashabının geçeceği yollara attığı görüşünü benimseyenler olduğunu belirten müellif, ardından şu açıklamayı yapar: "Taberî'nin tercihi bu yöndedir. Ancak bu, âyette kastedilen manadan oldukça uzak bir görüştür. Çünkü diken atan kimse için 'odun taşıyıcısı' ifadesi kullanılmaz. Bunun yanı sıra yola diken atmak, sadece Hz. Peygamber ve ashabına değil, o yoldan geçen herkese rahatsızlık verecektir."<sup>73</sup>

Seyyid Kutup (ö. 1385/1966), Ebu Leheb'in eşinin ahirette 'odun taşır' vaziyette bulunacağını, bunun hakiki manada yollara attığı dikenler şeklinde yorumlanabileceği gibi, eziyet etme ve şer ameller işlemekten kinaye olarak da anlaşılabilirliğini ifade eder.<sup>74</sup>

Ferâhî'ye göre, Kur'an'ın, Hz. Peygamber'e ve ashabına eziyet etmesi nedeniyle bir kadını bizatili şahsiyetini hedef alarak yermesi düşünülemez. Eğer Kur'an bu kadını muhatap almaya tenezzül edecek olsaydı, Hz. Peygamber'in yemeğine zehir katan Yahudi kadın ya da Uhud savaşında onun yüzünü kana bulayan kişi buna daha layıktı. Hz. Peygamber'i karalamayı meslek edinmiş Ebu Cehil ve avanesi, yerilmeyi ve karalanmayı daha çok hak ediyordu.<sup>75</sup>

Ebu Leheb'in sahip olduğu servetin meşru yollardan gelmediğini, mal kazanma hırsının onu, en büyük kötülükleri işlemeye sürüklediğini vurgulayan müellif, açıklamalarına şöyle devam eder: "O, bu yüzden Allah'a ihanet etmiş; akrabalık bağlarını koparmış, Hz. Peygamber'e karşı düşmanca, öfke dolu bir tavır takınmış ve ona karşı beslemiş olduğu nefret üzere ölmüştür. Allah, Ebu Leheb'in azabına karısını da ortak etmiştir. Şüphən olmasın ki o, Ebu Leheb'i azaba sürükleyen sebeplerde suç ortağıydı."<sup>76</sup>

72 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 597.

73 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 598. Taberî'nin ilgili yorumu için bk. *Câmiu'l-Beyân*, C. 10, 8825.

74 Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, C. 6, 4000.

75 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 599.

76 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 602.

Ferâhî, sonrasında şunları söyler: “Ebu Leheb’in karısı bunu, süslenmek ve diğer kadınlar arasındaki konumunu yükseltmek için kocasını meşru olmayan yollarla mal kazanması hususunda kışkırtarak yaptı. Öyle ki kocasının yapmakla yükümlü olduğu yardımları engelliyordu. Allah, amelleri ortak olmadıkça bir kişiyi diğer bir kimseyle eşit olarak değerlendirmez. Allah’ın, Kur’an’da onun durumu hakkında zikrettikleri bu yorumu desteklemekte ve onun kötü hasletlere sahip birisi olduğunu belirtmektedir.”<sup>77</sup>

Ebu Leheb’in karısının ahiretteki hâlini haber veren ‘odun taşıyan’ ifadesinin, farklı vecihlerden ahirette verilecek karşılığın dünyada işlenen amellere benzer olacağına işaret ettiğini söyleyen Ferâhî, bu yönleri şu şekilde sıralar:

“Ebu Leheb’in karısının dünyadaki saygın ve müreffeh hâli, ahirette zillete ve aşağılanmaya dönüşmüştür. Onun, kendileriyle övünüp durduğu süs ve takıları, taşıyacağı odunlar olmuştur. Dünyalık eşyalar ve bunların süsleri, samana en çok benzeyen şeylerdir. Bunlar, ahirette başka şeylere dönüşebilir. Böylece kişi tıpkı, atılacağı ateşi tutuşturmak için odun taşıyan ya da kendisinin üzerine germeleri için çarımış taşıyan kimse gibi olur. O, kocasını kötü işler yapmaya teşvik ederek, zaten kocasının tabiatında da var olan ateşi tutuşturmuştur. Sanki o, odunu taşımış sonra da onu tutuşturmuştur. Dünyada iken yaptığı bu ameli onun odun taşıyan vaziyette diriltmesini gerektirmiştir. Ya da o, cehennem ateşine girdikten sonra bu hâlde olacaktır. Daha önce Ebu Leheb’in cezasının dünyadaki hâline uygun olduğunu söylemiştik. Aynı şekilde, amel ve verilecek karşılık arasındaki uygunluk, karısının durumunu haber veren âyetlerde de gözetilmiştir. Kur’an, onu sadece odun taşıyan bir vasıfla nitelememiş, beşinci âyetteki odun toplayan cariye tasviriyle onun durumunu daha da açıklığa kavuşturmuştur.”<sup>78</sup>

Müellif, Ebu Leheb’in eşinin dünyadayken odun taşımalarının imkânsız olduğunu söylemiş, ahirette verilecek ceza bağlamında onu, büyüklenmesi ve müsrifliğine karşılık zelil bir şekilde odun taşıyan cariye gibi tasvir etmiştir. Ferâhî’nin bu iki yorumu, öznellik yönü ağır basmakla birlikte özellikle Kur’an’dan ve Arap kültüründen sunduğu deliller çerçevesinde değerlendirildiğinde belirli ölçüde ikna edici yönere sahiptir.

77 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur’ân*, a.y.

78 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur’ân*, 604.

### **E. Beşinci Âyetin Tefsiri**

Beşinci ve son âyetin tefsiri bağlamında farklı yorumlara değinen Ferâhî'ye göre, âyetin en açık yorumu şudur: "Kıyamet gününde veya cehenneme girdikten sonra, Ebu Leheb'in karısının boynunda sert ve kalın bir ip bulunacak. Öyle ki bu ip, odun taşıyan cariyelerin boyunlarındakinden çok daha kalın olacak."<sup>79</sup>

Ebu Leheb'in karısının boynundaki ipin cariyelerinkinden daha kalın oluğunda birtakım hikmetler bulunduğunu belirten Ferâhî, bunları şu şekilde sıralar:

"Bu ifade onun için bir önceki âyette zikredilen 'odun taşıyan' vasfını açıklar mahiyettedir. Onun ahirette içine düşeceği zillet tasvir edilmiştir. Ameller ve sonuçları arasındaki uyuma dikkat çekilmiş ve onun, dünyadayken kendileriyle büyüklük tasladığı kolye ipi ve gerdanlığının, o gün kalın bir ipe dönüşeceği anlatılmıştır. Kendisi de o vakit, odun toplamak için çıkan bir cariyeye gibi olacaktır. Çünkü yüklenen bir kadın, birkaç ziynete kanaat etmez. Bilakis ona bunlardan sürüsüyle versen yine de tatmin olmaz. Böylece bu ziyenetler, -daha dünyadayken- sert ipe benzeyen bir hâl alır."<sup>80</sup>

### **F. Sureye Bütünsel Bakış**

Leheb suresi tefsirinin on dördüncü bölümünde surenin içeriğine tekrar bütünsel bir bakış sunan Ferâhî, beş âyetin tefsiri hakkındaki kanaatlerini şu şekilde özetlemektedir:

"Şu anda, İslam'ın en büyük düşmanı ve müşriklerin elebaşı olan Ebu Leheb hakkında karar alındı. Bu karar gereğince pek yakın bir vakitte, sahip olduğu tüm gücü bozguna uğrayacak, bütün iş birlikçileri helak olacak ve tüm ümitleri boşa çıkacaktır. Sonra bizzat kendisi, en kötü biçimde helak olacaktır. Cimrilik ettiği, yardıma muhtaç olan hak sahiplerini yararlanmaktan menettiği ve ihanet ederek kazandığı eski-yeni tüm malı da onu bu helakten kurtaramayacaktır.

Ölümden sonra, kaçınılmaz olarak kendinde bulunan haset ve cimrilikle tutuşturduğu, şiddetle parlayan ateşe atılacak ve bu ateş onu çepeçevre kuşatacaktır. Daha sonra, boynunda sıkıca bağlanmış bir iple, odun taşıyıcı vaziyetteki karısı da ona ateşe atılırken eşlik edecektir. Tıpkı dünyada iken kocasının tabiatında bulunan şehvetlerin ateşinin tutuşmasına yardım ettiği gibi ateşin yanması için

79 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 605.

80 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'ân*, 605-606.

cehennemde ona odun taşıyacaktır. O, dünyadayken gayr-i meşru yollardan elde edilen ağır mücevherlerle süslenerek üstünlük gösterişi yapıyordu. Sahip olduğu güzellik ve zinetlerle kocasını sevindiriyordu. Hakikatlerin ortaya çıkacağı ahiret yurdunda ise odun taşıyan bir cariye suretinde, zelil ve aşağılanmış bir hâle geldi. Bu cariye vasfının tamamlanması içinde, kolyeleri sert ve kalın bir ipe dönüştü.”<sup>81</sup>

Surenin tefsiri sadedinde yaptığı açıklamaların, kelimelerin içerdiği manaları bazen açıklayarak bazen de işaretlerde bulunarak aktarmaktan ibaret olduğunu belirten Hamîduddîn el-Ferâhî, kendisini bu sonuçlara ulaştıran tek hususunu âyetler üzerine derinlemesine (tedebbür) düşünmek olduğunu ifade eder.

### **G. Surenin Nüzul Zamanı<sup>82</sup>**

Surenin “nüzul zamanını bilmenin faydası” konusunu irdeleyen Ferâhî, surenin Mekkî veya Medenîliği hususunda nüzulüne şahitlik edenlerden bir haber ulaşılmadığını savunur. Müellife göre sure, Ebu Leheb’in hakaretlerine cevap olduğunu zannedenlerin akıllarına ilk defa geldiği gibi peygamberliğin ilk dönemlerinde inmemiştir. Ona göre bu görüş asılsız bir zandır. Zira sure, onun sözlerine cevap olarak değil, helakini haber vermek için gelmiştir.<sup>83</sup>

Bazı rivâyetlerde Ümmü Cemîl’in, eşi ve kendisi hakkında bir sure indiğini duyduğunda doğruca Hz. Peygamber’e geldiği aktarılmaktadır. Kâbe’nin yanında bir mescitte Hz. Ebubekir’le Hz. Peygamber birlikte otururlarken Ümmü Cemîl, elinde birkaç taş parçası olduğu hâlde çıkagelir. Allah, Ümmü Cemîl’in gözlerini Hz. Peygamber’i görmemesi için perdeler. Ebu Bekir’e Hz. Peygamber’i soran Ümmü Cemîl, onun kendisine yergide bulunduğunu duyup geldiğini, onu bulursa elindeki taşlarla ağzını dağıtacağı tehdidinde bulunur. Ümmü Cemîl ayrıca kendisinin de şair olduğunu ifade ederek ben de ona yergide bulunuyorum diyerek şu mısraları okur: “Kötü bir adama isyan ediyoruz./ Onun ortaya attığı şeyleri reddediyoruz./ Dinini de sevmiyoruz.” Ümmü Cemîl oradan ayrıldıktan sonra Hz. Ebu Bekir Hz. Peygamber’e durumu sorduğunda onun “Allah, onun gözlerine perde çekmiştir” cevabını verdiği nakledilmiştir.<sup>84</sup>

81 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 607.

82 el-Ferâhî, Leheb suresini 16 farklı başlıkta tefsir etmiştir. Surenin nüzul zamanını bilmenin önemine 15'inci başlıkta değinen müellifin sıralamasına riayet etmek için biz de mevzuza suredeki beş âyetin tefsirinden sonra işaret etmeyi tercih ettik.

83 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 608.

84 İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 313-314.; el-Kurtubî, *Câmiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, C. 22, 544.; Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, C. 6, 4001.; Gülgün Uyar, “Ümmü Cemîl”, *DİA*, C. 42, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 315.

Mehmet Ali Kapar, Ebu Leheb ve eşinin Hz. Peygamber'i rahatsız eden tavırları nedeniyle surenin nâzil olduğu ve nüzul sıralaması dikkate alındığında ilk defa bir müşriğin ismen zikredilerek karısıyla birlikte tehdit edildiği tespitini yapar. Yine Leheb suresinin nüzulü akabinde, Ebu Leheb'in iki oğlunun da babalarının emriyle nikâhlarında bulunan Hz. Peygamber'in iki kızını boşadığı aktarılır.<sup>85</sup>

Ferâhî, surenin nüzul süreci, Ebu Leheb ve eşinin buna tepki verip vermediği konusuna hiç değinmez. Bu, müellifin sure için belirlediği ana konuyla ilişkili olsa gerektir. Leheb suresinin risaletin ilk döneminde indiğine delâlet eden rivâyetlerin sıhhat derecesi bir yana, bu durumun Hz. Peygamber ve arkadaşlarını, inkârcı Mekke yönetimi karşısında müşkil duruma düşüreceği apaçık ortadadır.

Bu durum bazı müfessirleri konu hakkında yorum yapmaya yöneltmiştir. Mâtürîdî'ye göre Leheb suresinin ilk dönemlerde nâzil olması, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlayan delillerdendir. Zira Hz. Peygamber'in kendisi ve arkadaşlarının güçsüz, Ebu Leheb ve inkârcıların ise otorite sahibi olduğu bir dönemde bu sureyi okuması mümkün olmazdı. Kendi hayatından endişe edebilir, hakkında kıyamete kadar yerme, sövgü içeren sözü Ebu Leheb'e okuyamazdı. Bu, âlemlerin Rabbi Allah'ın emri ve inayetiyle ancak mümkün olmuştur.<sup>86</sup>

Bu konuda sağlıklı bir sonuca varmak ancak Leheb suresinin nüzulüyle, Ebu Leheb ve eşinin hayatları hakkında nakledilen rivâyetleri karşılaştırmalı okumakla mümkündür. Ferâhî'nin bu konuya değinmemesi, nazımdan hareketle surede herhangi bir yerme ve sövgü manası olmadığı görüşünden hareketle ilgili rivâyetlere itibar etmediği şeklinde yorumlanabileceği gibi, ilgili verilere işaret edilmeyi gerektirecek derecede değer atfetmediği yönünde de anlaşılabilir.

Surenin, Ebu Leheb'in inkârda ısrar eden tutumlarına şahit olunduktan sonra indiğinde şüphe duyulmayacağını aktaran müellif, "işte o vakit, onun -helak edil-

85 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (İstanbul: Beyan Yay, 2015), 89; Mehmet Ali Kapar, *"Ebu Leheb,"* DİA, C. 10, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 178.

86 el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, C. 10, 641. Mâtürîdî burada, surenin nüzul zamanının bir tür icâz yönüne işaret etmiştir. Sosyal medyada yer bulan bir paylaşımında, bir papazın Leheb suresinin nüzul döneminde mündemîç bu icâzdan müteessir olarak ihtida ettiğini ifade etmesi dikkati çekicidir. Papazın açıklaması şu şekildedir: "Tebbet suresinde muhteşem bir mucize ve incelik gördüm. Allah bu surede Ebu Leheb'in iman etmeyeceğini bildiriyordu ve bu sure indikten sonra Ebu Leheb sekiz yıl daha yaşadı. Eğer isteseydi yalandan da olsa iman edip bu âyeti (sureyi) yok hükmünde gösterebilirdi. Ama Ebu Leheb yine de iman etmeyerek öldü. Eğer Kur'an'ı Hz. Muhammed uydursaydı böyle bir riske girmezdi. Bu da demek oluyor ki, Allah geçmiş ve geleceği eksiksiz bilendir. İşte bu yüzden Müslüman olmaya karar verdim." <https://www.uludagsozluk.com/k/ebu-leheb-ya%C5%9Farken-hakk%C4%B1nda-inen-ayet/> (Erişim: 17 Eylül 2019)

mesi hususunda- hüccet tamamlanmış oldu ve Allah'ın kendisine yönelik emri gereğince, Hz. Peygamber'in Ebu Leheb'e hitap etmekten yüz çevirmesi gerektiği<sup>87</sup> diyerek şu âyeti buna delil olarak sunmaktadır: *"Ey Peygamber! Bizi anmaktan, buyruklarımıza kulak vermekten yüz çeviren ve dünyadaki üç günlük hayatın tadını çıkarmaktan başka amacı bulunmayan kimselerden yüz çevir. Onların bilgi ve idrak düzeyleri işte ancak bu kadardır. [Yani, onların bilgi düzeyleri, dünya üzerinde olan şeyleri istemeye yetecek seviyeye ulaşmaz.-Müellif-] Kuşkusuz, yolundan sapmış olanı Rabbin çok iyi bilir. Hidayet üzere yürüyen de en iyi O bilir. (Necm 53/29-30)."*<sup>88</sup>

Son olarak genel bir toparlama yapan Ferâhî, surenin nüzul zamanı hakkında şunları söylemektedir: "Bu sure, Ebu Leheb'in helakini, Hz. Peygamber'in onun iman etmesi hususunda ümidini yitirip ondan yüz çevirmesinden sonra haber vermiştir. Aynı zamanda sure, Ebu Leheb'e hitap eden ve onu İslam'a davet eden bir içeriğe sahip değildir. Aksine daha öncede söylediğimiz gibi, Müslümanlar, burada en büyük düşmanlarının helaki ile müjdelenmektedir. Sure, hicretten hemen önce Mekke'de ya da sonrasında Medine'de inmiş olsun fark etmez. Bizim, surenin nüzul zamanıyla alakalı olarak bu kadarını bilmemiz yeterlidir."<sup>89</sup>

Kaynaklarda Ümmü Cemîl'in Leheb suresinin nüzülü hakkındaki tepkisine ilişkin farklı içerikte rivâyetler mevcut olmakla birlikte, Ebu Leheb'in surenin nüzülü karşısında takındığı tutuma ilişkin pek fazla bilgiye yer verilmemesi dikkati çekicidir. Surenin nüzul zamanına dair müellifin görüşünü doğru kabul edecek olursak, Ebu Leheb'in; surenin nüzulünden sonra (hicrete yakın bir dönemde veya Bedir'den önce Medine'de) Hz. Peygamber'le karşılaşma fırsatı bulamadığı ve kısa süre içinde öldüğü düşünülebilir. Surenin nüzulüne tepki verildiğine ilişkin rivâyetler ancak surenin Mekkî dönemin başlangıcında indiğini kabul etmekle mâkuliyet kazanabilir.

Kaynaklarda Ümmü Cemîl'in ölüm yeri ve tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ebu Leheb'in ölümünden bahseden rivâyetlerde de eşinden bahsedilmez. Belki de Ümmü Cemîl Ebu Leheb'ten daha önce vefat etmiştir. Her hâlükârda Leheb suresini Mekkî dönemin sonlarında inmiş kabul etmemiz durumunda, Ümmü Cemîl'in surenin nüzulüne verdiği tepkilere ilişkin aktarılan bilgileri; se-

87 Kalplerin mühürlenmesi, müellifin Leheb suresi tefsirinde üzerinde önemle durduğu konulardandır. İnkârcılara iman etmeleri için belirli süre mühlet verildiğini ifade eden Ferâhî, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e bu süreyi dolduran inkârcılardan yüz çevirmeyi emrettiğini vurgular.

88 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, a.y.

89 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 610.



bebi nüzul rivâyetlerinde benzerine rastladığımız sonraki dönem Kur'an'ı anlama çabalarının örneklerinden saymamız imkân dâhilindedir.

Öte yandan bunların iyi niyetlerle kurgulanmış tarihi aktarımlar olması da pekâlâ mümkündür. Ferâhî'nin, tefsirinde nazmdan hareketle ulaştığı sonuçlarla çelişen bu rivâyetlerin kritiğini yapmaması ise bir eksiklik olarak görünmektedir. Surenin, Ebu Leheb'in kahrolasica anlamındaki (تبا لك) ifadesine veya diğer düşmanca tavırlarına karşılık indirildiği yönünde vârid farklı içerikteki sebebi nüzûl rivâyetleri de bu kapsamda değerlendirilebilir.

### **H. Surede Teklif-u Mâ Lâ Yutâk Konusuna Delâlet Bulunmadığına Dair**

Müellif son bölümü, Leheb suresinin "Allah'ın insanlara takatlerinin üstünde sorumluluk yükleyebileceği" (التكليف بما لا يطاق) konusuna delil teşkil edip etmeyeceği meselesine ayırır. Ona göre Leheb suresinden hareketle bunu ileri sürmek boş iddiadan öteye geçmez. Konunun kelâmî arka planına değinen Ferâhî, Mu'tezile'yle Eş'arîler arasındaki adalet vd. bazı konularda görüş farklılıklarına işaret eder. Bazı âlimlerin Mutezile'nin sözlerine tenkitler yönelmesi, çoğu cedel ve tartışmanın neticesi olan mübalağa ile sonuçlanmıştır tespitinde bulunan Ferâhî, devamında şunları söyler: "Eş'arîler, bu sureyi insanlara takatleri üstünde sorumluluk yüklenebileceğine delil olarak öne sürdüler. Her iki grup da sağlam ve zayıf delillere tutunmuş ve birbirlerini gerekli gereksiz şeylerle sorumlu tutmuşlardır. Onların bu ihtilafı, adalet meselesindeki anlaşmazlıklarının sadece tâlî bir yönüdür."<sup>90</sup>

Müellif özetle, surenin kulların güç yetiremeyecekleri amellerle sorumlu tutabileceği yönünde bir mana içermediğini ifade edip bu çerçevede yapılan aksi yorumları mesnetsiz yaklaşımlar olarak niteler. İmam Eş'arî'nin konu hakkındaki sözlerini abartılı ve yanlış bulduğunu belirten Ferâhî, sunduğu bazı önermelerle surenin bu tür kelâmî görüşlere delil teşkil etmeyeceğini belirterek sure tefsirini sonlandırır.

### **IV. Ferâhî'nin Yorumuna Göre Leheb Suresi Meali**

Hâmîduddîn el-Ferâhî'nin nazm metoduyla yaptığı kapsamlı analizden yola çıkarak, Leheb suresini şu şekilde meallendirmek mümkündür:

90 el-Ferâhî, *Nizâmu'l-Kur'an*, 610-611.

### **Leheb Suresi**

Hicretten hemen önce Mekke'de veyahut Medine'de Bedir Savaşı'ndan önce nâzil olmuştur. Surede müminlere, en büyük düşmanlarının yakın bir vakitte helak olacağı haber verilmektedir. Beş âyettir.

*1) Ey Müminler! Müşriklerin elebaşı Ebu Leheb (ve avanesi) pek yakında helak olacak. 2) (Kâbe'nin yöneticiliği, sosyal statü, ekonomik güç vd.) elde ettiği kazanımları, onu bu sondan kurtaramayacak. 3) O, ahirette parlayan, alevli bir ateşe atılacak. 4/5) Karısı da -dünyadaki müsrif ve mütekebbir tutumuna karşılık olarak zelil bir şekilde- narin boynunda (odun taşıyan cariyelerin boynundakine benzer) kalın bir ip olduğu hâlde, odun taşıyor vaziyette ona eşlik edecek."*

### **Sonuç**

Hamîduddîn el-Ferâhî, Leheb suresinin nüzul nedenine dair aktarılan rivâyet malzemesini tenkide tabi tutarak değerlendirmesi, Arap örf, âdet ve kültürünü dikkate alması, Kur'an'ın genelinde kullanılan üsluplardan örnekler vermesi, Arap şiiri, dili ve belâgatıyla istişhadda bulunması, siyer ve sünnetten deliller sunması, Kitab-ı Mukaddes'e başvurması vd. nazm metodunu tamamlayan yöntemlerle Leheb suresi yorumunda geçmiş ve çağdaş müfessirlerden farklı sonuçlara ulaşmıştır.

Ebu Leheb'in Kur'an'da zikredilme nedenleri arasında Mekke oligarşisindeki liderlik rolüne işaret eden Ferâhî, bu konuyu detaylı olarak irdeler. Müellif surenin Ebu Leheb ve eşi Ümmü Cemîl'e yönelik sövgü, yerme ve beddua içermediğini delillendirmeye gayret etmiş, surede Ümmü Cemîl'in odun taşıyan sıfatıyla zikredilmesinin sebebine dair detaylı izahatlara başvurmuştur. Leheb suresinin kelam ilminde mevzubahis edilen teklif-i mâ lâ yutâk (Allah'ın insanlara takatlerinin üzerinde sorumluluk yükleyebileceği) düşüncesine delil olamayacağını savunan müfessir, tefsirinde surenin yanlış yorumlanmasına neden olan bazı kabulleri de sıralamıştır.

Müellif son dönem tefsir araştırmalarında ilgi gören Kur'an ve surelerin bütünlüğünü bir tevîl metodolojisi olarak geliştirme gayretinde olan müfessirlerdendir. Hatta Ferâhî'nin, geliştirdiği nazm teorisiyle bu alandaki en iddialı isimlerden olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sureleri bir bütün olarak gören müfessirin Leheb suresi yorumunda, ana konu ve nazm üzerinden âyetler arası ilişkiye dair serdettiği gö-

rüşler; dil, Kur'an ve tarihi bilgilerden faydalanarak yaptığı istidlaller, sure tefsirinde kendi metoduna sadık bir yol izlediğini göstermektedir. Zira müellif aksi yöndeki onca rivâyete karşın nazm yöntemiyle tespit ettiği manayı merkeze almakta ve tüm sureyi tek bir söz olarak (bütün hâlinde) yorumlamaya çalışmaktadır.

Sure içi nazmı ortaya çıkaran âyetler arası tenâsübü tespit etmenin, her hâlükârda öznel bir yönü bulunur. Bu durum, sureler arası tenâsübün tespitinde daha da nettir. Kanaatimizce –muhtemelen- son dönem Mekkî surelerden olan Leheb suresinin, kendinden bir önceki -Medenî olan- Nasr suresinde bahsi geçen zafe-ri (Mekke fethini) açıklayan bir muhtevayla ilişkilendirilmesi zorlama bir yorumdur. İhlas suresiyle ilişkili olarak ise Hz. Peygamber'le amcası Ebu Leheb'in, Hz. İbrahim ve Azer kıssasıyla mukayesesinin özgün bir yönü mevcuttur. Zira Ebu Leheb'in, elinde bulundurduğu dinî riyaset, Hz. Peygamber'e yakınlık ve İbrahîmî dine mensubiyet iddialarına rağmen helakten yakasını kurtaramaması insanları düşünmeye sevk edebilecek bir olgudur. Leheb suresinin, Nasr ve İhlas sureleriyle ilişkilendirilmesi, her hâlükârda öznel bir yorumdur. Ancak İhlas suresiyle arasında kurulan mana ilişkisinin Nasr suresine nispetle daha makul olduğu söylenebilir.

Bazı tarihi bilgilerin fazlaca şayiâ bularak, Kur'an âyet ve surelerinin özgün yorumlarının yerini işgal ettiği konunun uzmanlarınca bilinen bir hakikattir. Kanaatimizce Ebu Leheb ve eşi hakkında nakledilen rivâyetlerden bağımsız okunduğunda, Ferâhî'nin Leheb suresi yorumu genel kabule nispetle Kur'an'da hâkim üsluplarla daha uyumlu durmaktadır. Müellif, yerme ve sövgü manasındaki yorumların aksine sureyi müminlerin gönüllerine serpilen ferahlık, bir zafer müjdesi olarak okumayı önermektedir. Sure tefsirinde yer verilen kapsamlı analizler, bu tezin ikna yönünü kuvvetlendiren en önemli unsurlardandır.

## Kaynakça

- Birişik, Abdulhamit. "Medresetü'l-İslâh." *DİA*, C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. "Tebbet Süresi." *DİA*, C. 40. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- el-Bikâî, Burhâneddîn Ebu'l-Hasan İbrahim. *Nazmu'd-Durer fi Tenâsubu'l-Âyât ve's-Suver*. 1. bs. Hindistan: Dâiratu'l-Maârifî'l-Osmâniye, 1978.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 1. bs. Beyrut: Merkezu Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 2007.
- Ekşi Sözlük. "Ebu Leheb Yaşarken Hakkında İnen Ayet." Erişim 17 Eylül 2019. <https://www.uludagsozluk.com/k/ebu-leheb-ya%C5%9Farken-hakk%C4%B1nda-inen-ayet/>

- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*. Çev. Ahmet Ertürk-Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yay., 2000.
- el-Ferâhî, Abdulhamîd. *Tefsîru Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vilu'l-Furkân bi'l-Furkân*.  
1. bs. A'zamgarh: ed-Dâiratu'l-Hamîdiye, 2008.
- el-Ferâhî, Abdulhamîd. *Müfredâtu'l-Kurân*. Thk. Muhammed Ecmel Eyyüb İslâhî. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- el-Ferâhî, Abdulhamîd. *İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'ân*. 1. bs. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- el-Ferâhî, Abdulhamîd. *Resâilu fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Mecmûatu'l-ûlâ). 4. bs. A'zamgarh: Dâiratu'l-Hamîdiye, 2013.
- el-Ferâhîdî, Halil İbn Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. 2. bs. Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsî'l-Arabî, 2005.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. İstanbul: Beyan Yay, 2015.
- el-İslâhî, Muhammed Ecmel Eyyüb. *Tercemetu'l-Müellif* (Abdulhamîd el-Ferâhî'nin *Müfredâtu'l-Kurân* kitabı içinde). Thk. Eyyüb el-İslâhî. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâr Sahnûn, tsz.
- İbn Fâris, Ahmet. *Mu'cem Mekâyîsu'l-Luga*. Beyrut: Dâr lhyâu't-Turâs-il Arabî, 2008.
- İbn Hişâm, Abdulmelik. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. 3. bs. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ebu Leheb." *DİA*, C. 10. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- el-Kurtubî, Ahmed b. Ebîbekr. *Câmiu'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Abdulmuhsin et-Turkî. 1. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutup, Seyyid *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. 40. bs. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2013.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar. 1. bs. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- en-Nedvî, Süleyman. "Hayâtu Hamîd." *Mecelletu'l-Maârif*. A'zamgarh: Dâru'l-Musannifin, (1930): 2.
- en-Nedvî, Süleyman. *Tercemetu'l-Müellif* (Abdulhamîd el-Ferâhî'nin *İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'ân* kitabı içinde). 1. bs. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ı Kerîm Meâli*. 1. bs. İstanbul: Düşün Yay., 2011.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- eş-Şâtîbî, İbrâhîm bin Musâ. *el-Muvâfakât*. Thk. Abdullah Drâz. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Şensoy, Sedat. "Nazmü'l-Kur'ân." *DİA*, C. 32. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- et-Taberî, Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî vd. 4. bs. Kahire: Dâru's-Selâm, 2009.
- et-Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfu Istilâhati'l-Funûn ve'l-Ulûm*. b.y., y.y. tsz.
- Uyar, Gülgün. "Ümmü Cemil." *DİA*, C. 42. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd bin Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnu'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Zilli, İshityaq A. "Hamîduddin Ferâhî." *DİA*, C. 15. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

# Abdurrahman Sa'dî'nin (1889-1955) *el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsîri'l-Kur'ân* İsimli Eserinin Muhtevası\*

**Öz:** Tefsir tarihinde Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için yazılan eserler, bu ilmin konularının tamamını ya da belirli kısımlarını kapsayan çalışmalar olmak üzere, iki kısım halinde telif edilmişlerdir. İncelemesini yaptığımız eser de ikinci kısımdan olup klasik ve modern dönem tefsir usulü çalışmalarının içeriğinden hareketle belirli kâideler ekseninde yazılmıştır. Kavâidü'l-Hisân, konu itibarıyla dirâyet çalışması olmakla birlikte rivâyet boyutu ile ön plana çıkmıştır. Çünkü âyetler ekseninde konuları incelediğinden başka kaynak neredeyse kullanmamıştır. Modern dönem selefî/vahhâbî düşünceye sahip olan Abdurrahman Sa'dî, tefsir ilminin meselelerini ve müfessire fayda sağlayacak hususları yetmiş bir madde içerisinde açıklamıştır. Bu maddeler içerisinde "ahlak, amel ve takva" konularına değinen Sa'dî, "Kur'an, lügat ve usûl [tefsir, fıkıh ve kelâmdaki]" kâidelerini yüzeysel bir şekilde ele alıp incelemiştir. Eserin çerçevesini oluşturan tefsir ilmindeki kavâid, metod ve yöntem itibarıyla tefsir usulü konularının kurallar halinde yazılmasını vurgulayan bir kullanım gibi görünmekle birlikte özel bir ıslahı ifade etmektedir. Eser, ismi ve içeriğinden hareketle kavâid ilmi çerçevesinde yazılmıştır. Çalışmamız; müellifin hayatı, ilmi kişiliği ve kitapları başta olmak üzere tefsir ilminde usûl eksenli yazdığı *Kavâidü'l-Hisân* adlı eserini çeşitli yönlerden ele alıp tahlil etmekte ve bu eserin yazılış amacını, takip ettiği yöntemini, kullandığı kaynaklarını, döneminde ve sonrasındaki etkisini, usûl ve kavâid ilmine ne gibi katkılar sağladığını ilmi verilerden hareketle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Usûl, Kavâid, Abdurrahman Sa'dî, Kavâidü'l-Hisân.

## The Content of Abdurrahman Sa'dî's (1889-1955) Work Titled el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsîri'l-Kur'ân

**Abstract:** In the history of Tafsir, important works have been written for the correct understanding of the Quran. From the first period to the present, these works have been written in two parts, covering various subjects and covering all the subjects of exegesis. The work we are examining is one of the works of the modern period exegesis, and has dealt with some of the subjects included in the works written in the history of exegesis in the form of principles. The work is written with the salafi paradigm of the modern era; although it is an acumen study on the subject, the narrative dimension stands out due to the fact that it is written mainly from verses. 'Abd al-Rahman al-Sa'di, as a seventy article, explained the issues of exegesis and the points that benefit the commentator. In this seventy articles, the author has examined the principles of Quran addressing the issues of "morality, acts and taqwa," the vocabulary principles that contributes to the understanding of the Qur'an and method principles related to "tafsir, fiqh and theology." The work is an important work with its content in the science of exegesis. In the light of all these, in our study, we will examine the life of the author, his scientific personality and his works and then will try to analyze his exegesis work concerning method in various aspects. We will endeavor to reveal the content of the work, its purpose of writing, the method it follows, the resources it uses, its effect during and after the period, and its contributions to method of exegesis and kavaid through the scientific data.

**Keywords:** Commentary, Method, Kavâid, 'Abd al-Rahman al-Sa'di, el-Kavâidü'l-Hisân.

Muhammet  
ÇOL\*\*

Remzi  
KAYA\*\*\*

\* Bu çalışma, Muhammet ÇOL'un Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2017'de bitirdiği "Tefsir İlminde Kavaid Literatürü ve Kâfiyesi ile Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi" isimli yüksek lisans tezinin verilerinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: muhammetcol@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7667-2722>

\*\*\* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: remzikaya@uludag.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5779-7821>

## Giriş

Tefsir tarihinde tefsir ilmine yönelik usûl merkezli eserler telif edilmiştir. Usûle dayalı tefsir ilminin bilinmesi kişinin âyetleri anlaması ve yorumlamasına katkı sağlayacaktır. Bu doğrultuda ilk asırlardan itibaren tefsir ve usûl konularında müstakil eser yazan âlimler olduğu gibi tefsirlerinde iki hususu birlikte yapanlar da olmuştur. Tefsir ve usûl konusunda eser te'lif eden Abdurrahman Sa'dî, tefsirinde usûlle alakalı görüşlerini kısa tutmuştur. Buna ilaveten usûle ve kavâide dair benimsediği tavrını *el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'ân*<sup>1</sup> isimli çalışmasında kaleme almıştır. *Kavâidü'l-Hisân* isimli eser modern bir kitap olmasına rağmen kısa zaman içerisinde tefsir ilminde usûle ve kavâide dair ön plana çıkan çalışmalardan biri haline gelmiştir. Bahsi geçen çalışma, mukaddime ve yetmiş bir kâideden oluşmaktadır. Yazar, mukaddime kısmına hamdele, dua, şahadet ve salvale ile başlamıştır. Çalışmasındaki amacını ise vahyin manasını tespitte yardımcı olan usûl ve kâideleri veciz bir şekilde eserinde toplamak olduğunu söylemiştir. Tefsir ilminin mâhiyeti ve önemiyle alakalı tespitlerini de peşpeşe zikretmiş; okuyucuları eseri okumaya hazırlamak amacıyla açıklamalar yapmıştır. Mukaddime kısmında içerikle alakalı bilgiler sunduktan sonra yetmiş bir kâidenin tanıtımına ve muhtevalarıyla alakalı bilgiler vermeye başlamıştır. Biz de bu çalışmamızda söz konusu kitapta yer alan yetmiş bir kâide hakkında bilgiler sunmaya ve bunları muhtevalarına göre tahlil etmeye çalışacağız.

## 1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı "Abdurrahman b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır b. Hamed Âlu Sa'dî et-Temimî en-Necdî el-Hanbelî"dir. İsmindeki "Âlu Sa'dî," Benî Amr kabilesinin bir koluna işaret etmektedir. Sa'dî'nin annesi de Useymî kabilesine mensuptur. Yazar, büyük oğluna

1 Makalemizde Mektebetü'r-Rüşd tarafından 1999 yılında ilk baskısı yapılan nüshayı ve Abdulcelil Candan tarafından *Kur'ân'ı Anlamada Temel Esaslar* ismiyle Guraba Yayınları tarafından 2008 yılında neşredilen nüshayı esas aldık. Ancak Candan'ın yaptığı çeviride bu çalışmada esas alınan nüshaya göre bir kâide farklı (66. Kâide) bir kâide de eksiktir. (68. Kâide) Ayrıca Candan, çevirisinde hangi baskıyı esas aldığını belirtmemektedir. Lâkin çalışmanın tahkikli neşrini yapan Hâlid Osman Sebt, çalışmasının başında [Hâlid Osman Sebt, *el-Kavâidu'l-Hisânu'l-Müteallika bi-Tefsiri'l-Kur'ân* (Damam: Dâru'l-İbn Cevziyye, ty), 6.] kâidelerin sayısı ile alakalı nüshalardaki farklılığa îzah getirmeke; kendisi yetmiş kâide olduğunu kabul etmektedir. Muhtemelen kitabın mütercimi, Sebt'in nüshasını esas alarak çalışmasını ortaya koymuştur. Buradan hareketle biz yetmiş bir kâideli nüshayı esas alarak çalışmamızı ortaya koymaya çalışacağız.

nispeten Ebû Abdillâh künyesiyle meşhur olmuştur. Sa'dî, Suudi Arabistan'ın Kasım bölgesine bağlı Uneyze şehrinde 13 Eylül 1889 (12 Muharrem 1307) yılında dünyaya gelmiştir. Sa'dî, yaşadığı dönem itibarıyla karşılaştığı olumsuz hadiselerle rağmen eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür. Velûd ve mütesâhil bir kişiliğe sahip olan Sa'dî, 25 Aralık 1376/1955 yılında 69 yaşında iken vefat etmiştir. Cenazesi doğup büyüdüğü el-Kasım'ın Uneyze beldesinde defnedilmiştir.<sup>2</sup>

Sa'dî, yaşadığı Uneyze şehri başta olmak üzere pek çok belde ve şehrin âlimlerinden dersler almıştır. Hocaları arasında İbrahim b. Hamed el-Câsir (1921), Muhammed b. Abdülkerim eş-Şibl (1925), Salih b. Osman (1933) ve Muhammed Emin Mahmud eş-Şankitî (1938) olmak üzere pek çok kimse vardır. Ayrıca kendisi İbn Teymiyye (728/1327) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (751/1350) fikirlerinden etkilenmiştir. Özellikle bu iki âlimin savunduğu selef anlayışını eserlerinde ve çeşitli ilmî faaliyetlerinde devam ettirmiştir.<sup>3</sup> Sa'dî, hayatı boyunca çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencileri başta Suudi Arabistan olmak üzere çeşitli ülkelerde ilmî faaliyet ve etkinliklerde bulunmuşlardır. Öğrencileri arasında başta Abdülaziz b. Bâz<sup>4</sup> (1912-1999) ve Muhammed b. Sâlih el-Useymin<sup>5</sup> (1929-2001) olmak üzere Abdullah b. Abdülaziz b. Akil, Ali b. Hamed es-Sâlihî, Abdullah b. Abdurrahman Sâlih el-Bessam ve Abdülaziz b. Muhammed es-Selmân gibileri yer almıştır.<sup>6</sup>

Küçük yaşlardan itibaren ilme ilgi duyan Sa'dî tefsir, hadis, usûl, fıkıh ve kelam konularıyla alakalı kitaplara hayatı boyunca önem göstermiştir. Sadece okuma ve okutmaya yetinmiş, ilmî alt yapısını sağlamlaştırdıktan sonra çeşitli alanlarda kitaplar kaleme almaya başlamıştır. Dönemin âlimleriyle yazışmalar yaparak ihtilafli konularda kendileriyle fikir alışverişinde bulunmuştur.<sup>7</sup> Önceleri tefsir konu-

2 Abdurrahman b. Nâsir Sa'dî, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Esaslar*, trc. Abdulcelil Candan, (İstanbul: Guraba Yayınları, 2008), 5-8; Abdurrahman b. Nâsir Sa'dî, *Tefsîru's-Sa'dî: Özlü Kur'ân Tefsiri*, trc. M. Beşir Eryarsoy, 4. Baskı, (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2018), 15-19; Abdurrahman b. Nâsir, Sa'dî, *99 Hadiste İslâm'ın Temel Esasları*, trc. Muhsin Doğan, (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2018), 9-12.

3 Mehmet Seri Doğru, "Abdurrahman b. Nâsir Sa'dî'nin Hayatı, Eserleri ve 'Teysîru'l-Kerîmî'r-Rahmân' İsimli Tefsirindeki Metodu," (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 4; Sa'dî, *99 Hadiste İslâm'ın Temel Esasları*, 10; Sa'dî, *Tefsîru's-Sa'dî*, 15-16.

4 Ertuğrul Boynukalın, "Abdülaziz b. Bâz," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 18.11.2019.

5 Ertuğrul Boynukalın, "Useymin, Muhammed b. Sâlih," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 11.11.2019.

6 Doğru, *Sa'dî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 9; Sa'dî, *99 Hadiste İslâm'ın Temel Esasları*, 11.

7 Sa'dî, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Esaslar*, 6.

sunda kitaplar yazan Sa'dî, akabinde usûlle alakalı çalışmalar da yapmıştır.<sup>8</sup> Tefsir çalışmalarını sürdürürken sıhhatinden emin olduğu hadislere şerh yazmaya başlamış; bu şerhleri bir araya getirerek kitaplaştırmıştır. Devamında ise kelam, fıkıh ve nahiv konularında eserler kaleme almıştır.<sup>9</sup> Ayrıca yazar, eğitim ve öğretim konusunda kendine özgü güçlü bir üslûba sahiptir.<sup>10</sup>

Siyasi olarak hareketli ve karışık bir dönemde yaşayan Sa'dî, çocukluğundan itibaren savaşların arasında büyümüştür. Nitekim Osmanlı Devleti'nin (1299-1922) otoritesinin zayıflaması ve I. Dünya Savaşı'nın (1914-1918) çıkmasıyla artan sıkıntılar çoğu yerde olduğu gibi Uneyze bölgesinde de etkisini göstermiştir. Merkezi yönetimi ele geçirmek isteyen gruplar tarafından sürekli savaşlar yapılmıştır. Çalkantılı bir dönemde gençliğini geçiren Sa'dî, toplumun yaşadığı sıkıntıları gidermek için çaba sarf etmiş ve bu ortamda ilmî faaliyetlere daha fazla ehemmiyet vermiştir.<sup>11</sup>

Amelde Hanbelî olan Sa'dî, akîdede ise selefidir. Sa'dî'ye göre hakiki bir Müslüman, Kur'ân ve sünnet merkezli hareket eden, kelâmî ve felsefî tartışmalardan uzak durarak Hz. Peygamber ve sahâbe-i kirâmın yaşamış oldukları hayat tarzı üzere olan kişidir. Sa'dî'nin dikkat ettiği hususların başında selefin ortaya koyduğu inanç konuları gelmektedir. Müellif, selef çizgisinden hareketle *el-Kavlû's-Sedîd fi Makâsîdit-Tevhid* adlı eserini yazmıştır. Sa'dî, selefi/vahhâbi düşüncede biri olmasına rağmen dönemin en büyük sorunlarından biri olan tekfir anlayışına karşı çıkmış ve kendi akîde çizgisi dışındaki inançlara saygı göstermiştir.<sup>12</sup>

İslâmî ilimlerin çoğunda eser sahibi olan yazar, çok sayıda müstakil kitap ve risaleler kaleme almıştır. Çalışmaları sağlığında olduğu gibi vefatından sonra da okunmaya ve kaynak olarak kullanılmaya devam etmiştir. Abdurrahman Sa'dî'nin çalışkan ve üretken bir kişiliğe sahip olması eserlerinin fazla olmasındaki temel etkenler arasındadır. Ayrıca sahip olduğu üslûbu ve hitap tarzının güzelliği çalışmalarına değer katan unsurlardandır. Yazarın çalışmalarından tespit edebildiklerimizi şu şekilde sıralamamız mümkündür:<sup>13</sup>

- 8 Nitekim biz de *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsiri'l-Kur'ân* ismiyle usûle dair yazmış olduğu çalışmasının incelemesini bu makale içerisinde yapacağız.
- 9 Doğru, *Sa'dî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 2.
- 10 Sa'dî, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Esaslar*, 7; Doğru, *Sa'dî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 8.
- 11 Tayyâr, 19-24.
- 12 Doğru, *Sa'dî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 9.
- 13 Doğru, *Sa'dî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*, 10-22; Sa'dî, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Esaslar*, 8; Sa'dî, *99 Hadiste İslâm'ın Temel Esasları*, 11-12; Sa'dî, *Tefsîru's-Sa'dî*, 17-18.



1. *Teysiru'l-Kerîmî'r-Rahmân fi Tefsiri Kelâmî'l-Mennân*.<sup>14</sup> 2. *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsiri'l-Kur'ân*.<sup>15</sup> 3. *Behcetü'l-Kulûbi'l-Ebrar*.<sup>16</sup> 4. *ed-Delâilü'l-Kur'âniyye*. 5. *ed-Dînu's-Sahîh*. 6. *ed-Durretü'l-Behiyye Şerhu'l-Kasîdetü't-Tâiyye*. 7. *el-Hitab ale'l-Münâsebât*. 8. *el-Kavâid ve Usûlu'l-Câmia*. 9. *el-Kavâid ve'l-Berâhîn fi İbtâli Usûli'l-Mülhidîn*.<sup>17</sup> 10. *el-Kavlu's-Sedîd fi Makâsidi't-Tevhîd*. 11. *el-Mevâhibu'r-Rabbâniyye*. 12. *el-Muhtasar fi Usûli'l-Fıkıh*. 13. *el-Vesâilü'l-Müfide*. 14. *et-Tavdihu'l-Beyân li-Şecereti'l-İmân*. 15. *Fevâidü Müstenbât min Kıssati Yûsuf*. 16. *İrşâdu Uli'l-Elbâb*. 17. *Menhecû's-Sâlikîn ve Tavdihu'l-Fıkh-ı fi'd-Dîn*. 18. *Risâletün Latîfetün Câmîatün fi Usûli'l-Fıkhî'l-Mühimme*. 19. *Tarîku'l-Vusûl ile'l-İlmi'l-Ma'sûl*. 20. *Tavdihu'l-Kâfiyetü's-Şâfiyye*. 21. *Tenbihâtu'l-Latîfe ale'l-Vâsitiyye*. 22. *el-Hakkî'l-Vâdihu'l-Mübin fi Şerhi Tevhîdi'l-Enbiyâ-i ve'l-Mürselîn*.<sup>18</sup>

## 2. *el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'ân*'ın Muhtevası

### 2.1. Eserin Yazılış Amacı

Eserin yazılış amacıyla alakalı olarak mukaddime bölümünde önemli açıklamalar yapılmıştır. "Bu çalışma, Kur'ân'ın tefsiriyle alakalı olarak kadri yüce, faydası büyük

- 14 Müellifin Kur'ân tefsiri olan bu eser, *Teysiru's- Sa'dî* ismiyle meşhur olmuş ve bu isimle Türkçeye kazandırılmıştır. Bu tefsir metninin temel özellikleri şu şekildedir: 1- Sünnet merkeze alınarak yazılmıştır. 2- Akîde âyetlerinin anlaşılmasına daha çok önem gösterilmiş ve kelam konularında selef yaklaşımı benimsenmiştir. 3- İsrâiliyat ve asılsız rivâyetlerden uzak durulmuştur. 4- Peygamber kıssalarının günümüze tuttuğu örneklige dikkat çekilmiştir. 5- Kelâmî, felsefi ve fıkhî tartışmalardan uzak durulmuştur. Bkz: Abdurrahman b. Nâsir Sa'dî, *Teysiru'l-Kerîmî'r-Rahmân fi Tefsiri Kelâmî'l-Mennân* (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2002), 11.
- 15 Bu kitap, makale çalışmamızın konusunu teşkil eden usûle ve kavâide dair yazarın çalışmasıdır. Makalemizde eserin şekil ve içerik itibarıyla muhtavasını ortaya çıkarmak için tahliller yaparak incelemelerde bulunacağız.
- 16 Bahsi geçen kitap *99 Hadîste İslâmın Temel Esasları* adıyla Türkçe olarak yayımlanmıştır. Muhsin Doğan tarafından çevirisi yapılan çalışmanın baskısı Guraba Yayıncılık tarafından 2018 yılında İstanbul'da yapılmıştır.
- 17 Müellif söz konusu çalışmasında inkârcı bazı fırkaları tanıtarak onların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Dolayısıyla yazar, bidat ve heva ehline karşı taviz vermeyen bir kişiliğe sahiptir. Bkz: Tayyâr, Abdullah b. Sâbih, "Abdurrahman Sa'dî Müfessiran," (Yüksek Lisans Tezi, İmam Muhammed bin Suud İslâm Üniversitesi, 2000), 32; Sa'dî, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Esaslar*, 6.
- 18 Bu eser İbn-i Kayyım'ın *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* isimli kasidesine şerhtir. "Bu eserin gerçek ismi *el-Kâfiyetü's-Şâfiyye fi'l-İntisâr li'l-Fırkati'n-Nâciye'dir*. Beyitleri nûn harfiyle sona erdiği için *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* ismiyle şöhret kazanmıştır. *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*, Selefiyye ekolünün İbn Teymiyye ile birlikte bir sisteme kavuştuğu ve Ehl-i sünnet kelâmına karşı alternatif olma arayışlarına girdiği bir dönemde onun en yakın takipçisi İbn Kayyım *el-Cevziyye* tarafından Selefi görüşlerin halk arasında yayılması amacıyla kaleme alınmıştır. Ancak kaside daha çok bir reddiye mahiyetindedir. Ele alınan konular arasında belli bir sistemin takip edilmediği eserde çok sayıda tekrar mevcuttur. Öte yandan diğer Selef âlimlerinin eserlerinde görüldüğü üzere kitapta belirgin bir mezhep taassubu ve farklı görüşlere yönelik sert eleştirisi üslûbu hâkimdir." Detaylı bilgi için bakınız: M. Sait Özervarlı, "el-Kasîdetü'n-Nûniyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim 19.11.2019.

*esas ve kâideler içermektedir. Bu esas ve kâideler, okuyup üzerinde düşünenlere, Allah'ın kelâmını kavramak ve onunla hidâyet bulmak isteyenlere yardımcı olacaktır. Çünkü bu kâideler, kul için tefsirin kapılarını aralar, pek çok tefsir kitabının içermediği kavrama ve anlama yöntemlerini okuyucuya sunar.*"<sup>19</sup> Eserde samimi ve gayretli olanlara hidayet konusunda yardımcı olacak ve Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlayacak kâide ve kurallardan bahsedileceği burada zikredilmiştir.

Günümüz Müslümanlarının en büyük görevlerinin Kur'ân ve sünnet merkezli bir hayat yaşamak olduğu zimnen eserde vurgulanmıştır. Kur'ân ve sünnetin öneminin kavranması ise bu alanlarla alakalı çalışmaların araştırılması ile mümkün olacaktır. Özellikle Kur'ân konusunda kendisini donanımlı hale getirmek isteyen bir kişi, başta tefsir olmak üzere usûl kitaplarını çok iyi okumalı ve anladıklarını hayatında tatbik etmelidir. Netice itibarıyla kişi, eserde belirtilen kâide ve kuralları dâhilinde Kur'ân ve sünneti öğrenmeye gayret göstermelidir.

## **2.2. Eserin Yöntemi**

Eserde kâidelerden yola çıkılarak tefsir ilmiyle meşgul olan kimsenin bilmesi gereken kurallar açıklanmıştır. Bu yapılırken eserin mukaddime kısmında tefsir ilminin önemi anlatılarak konuya başlanmıştır. Eser "Kur'ân, lügat ve usûl" konularından hareketle yetmiş bir kâide halinde oluşturulmuştur. Klasik dönemde yazılan kavâid eserlerine nazaran kitap daha sistematiktir.<sup>20</sup> Zira ilk maddeden son maddeye kadar yazar, takip ettiği yöntem ve üslûbunu korumuştur. Çeşitli konular ilk olarak maddeler haline getirilmiş; konunun önemi, mâhiyeti ve özellikleri ayrıntıya girilmeden veciz bir şekilde anlatılmıştır. Sonrasında konu bütünlüğü içerisinde âyetler bol miktarda kullanılarak kâideler ihdas edilmiştir. Kitapta benimsenen bu yöntem son sayfaya kadar titiz bir şekilde uygulandığından yöntem itibarıyla başarılı bir çalışma ortaya çıkmıştır.

Şekilsel olarak başarılı bir çalışma ortaya koyan yazar, aynı başarıyı maddelerin içeriklerinde yakalayamamıştır. Zira eserde incelenen konular "tefsir, lügat, kelâm ve fıkıh" kuralları şeklinde sıralamaya gidilmeden karışık bir kâideleştirme yöntemi ile uygulanmıştır. Biz ise makalemizde belirtilen sorunun aşılması için

19 Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdillâh, *el-Kavâidu'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetet-tûr-Rüşd, 1999), 16-17.

20 Muhammet Çol, "Tefsir İlminde Kavâid Literatürü ve Kâfiyecî ile Sa'dî'nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi," (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2017), 28-52.

“Kur'ân, lügat ve usûl” kâideleri adı altında yetmiş bir maddeyi üç başlık halinde inceleyerek gerekli tahlillerde bulunacağız. Nitekim böyle bir tasnifin değerlendirme açısından daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kitap, içerik itibarıyla hacimli değildir. Bu durum, yazarın gereksiz açıklamalara gitmeden kısa, yalın ve sade bir eser ortaya koyma amacından kaynaklanmıştır. Kitap, kapsam ve içerik açısından tefsirle ilgili her şeyi içine almamış; tefsir ilminin usûlüne dair tartışmaların arttığı bir dönemde kavâid adıyla usûl oluşturma gayesiyle yazılmıştır. Eserdeki çeşitli konular, kâideleştirilerek âyetler ekseninde izah edilmiştir.<sup>21</sup>

### **2.3. Eserde Kullanılan Kaynaklar**

Eserde âyetlerden yola çıkılarak tefsir ilminin kâideleri oluşturulmuştur. Bu kurallar dikkate alınarak Kur'ân'ın tefsir edilmesi hedeflenmiştir. Sayılı fıkıh usûlü kâideleri istisna tutulursa âyetler ve hadisler dışında neredeyse kaynak kullanılmamıştır. Çalışmada iki tane fıkıh kâidesi mevcuttur. Bunlardan birincisi, beşinci tefsir kâidesinde geçen (bizden öncekilerin şeriatı/şeriatlarının hükümleri kaldırılmamışsa bizim için de geçerlidir) kavli iken<sup>22</sup> diğeri ise altmış beşinci tefsir kâidesindeki (vasıtalar gâyelerle aynı hükme tâbidir) kuralıdır.<sup>23</sup> Belirtilen hususlara rağmen eserin yazarı kitabının önemli esas ve kâideler içerdiğini ve bunların tefsir ilmiyle uğraşanlara fayda sağlayacağını hatırlatmaktan da uzak kalmamıştır.<sup>24</sup> Yazarın bu şekilde bir iddiada bulunmasını ele aldığı konulardan kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Fırka ve kişilerin görüşlerinin kaynak gösterilmeden belirtilmesi eserin dikkate çeken yönlerindedir.<sup>25</sup> Belirtilen hususlar neticesinde eserin kavâid ve usûle dair kendisinden önce yazılan kitaplara atıf yapmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla yazar, kaynaklardan hareketle çalışmasını kaleme almayı şahsi bilgilerinden hareketle konuları kâideleştirerek âyet merkezli bir şekilde kitabını yazmıştır. Müellifin böyle bir metod izlemesi, kâideleri âyetlerden yola çıkarak oluşturma amacını taşıdığını bizlere göstermektedir.

21 34. ve 35. kâideler bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Detaylı bilgi için bakınız: Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 96, 98.

22 Sâ'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 18. Bu kâidenin açıklaması şu şekildedir: Hz. Muhammed'den önceki semavî dinlerin hükümleri neshedilmemişse bizim için de geçerlidir.

23 Sâ'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 158.

24 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 7.

25 Sâ'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 61.

#### 2.4. Eserin Usûle ve Kavâide Katkısı

Usûl konusunda çeşitli ilimlerde olduğu gibi tefsir ilminde tartışmalar söz konusudur. Kimisi bu ilmin bir usûlü olmadığını iddia ederken kimisi de ulûmü'l-Kur'ân konularının usûl ile aynı manaya geldiğini belirtmişlerdir. Ayrıca tefsir ilminin "mebâdî, makâsîd ve mesâil" itibarıyla diğer ilimlerde olduğu gibi usûle sahip olduğu da söylenmiştir.<sup>26</sup> Üzerinde inceleme yaptığımız *Kavâidü'l-Hisân*, ilim dünyasında var olan bu tartışmaların gölgesinde usûl ve kavâid zemininde yazılmış bir eserdir. Usûle dair tartışmaların yoğunlaştığı modern dönemde, müfessir ve çok yönlü bir âlim olan Sa'dî, bu ilmin bir usûle sahip olduğunu savunan kişilerdendir. Müellif, eserinde usûl tartışmalarıyla alakalı teorik bilgi sunmasa da çalışmasının içeriğinden hareketle tefsir ilminin bir usûle sahip olduğunu göstermektedir. Yazarın kaleme almış olduğu bu eser, "tefsir ilminin bir usûlü vardır ve eserdeki kâideler usûl anlayışının birer göstergesidir" düşüncesini zımnen iddia etmektedir.

Nitekim Süleyman Karacelil, eserin usûl anlayışı hakkında şunları söylemektedir: "*Sa'dî'nin adı geçen çalışması, çeşitli tefsir kâidelerinden oluşmaktadır. Ayrıntılı konulara girmeksizin kâidelerin verilir açıkladığı kitap, kanaatimizce bu alanda en işlevsel eserlerden birisidir. Usûl kâidelerinin her biri âyetlerden örnekler eşliğinde akıcı ve anlaşılır bir üslubla sunulmakta, dile getirilen kâidelerle tefsir, dil, Kur'ân ilimlerine dair pek çok husus ortaya koyulmaktadır.*"<sup>27</sup> Karacelil'in de vurguladığı gibi eserde usûl söylemi dikkat çekmektedir. Zira eserde tefsir ilminin usule ve kavâide dair meseleleri –yeterli olmasa da - sistematik bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır.

İlk defa Necmettin et-Tûfî (716/1316) tarafından dillendirilen ve Kâfiyecî (879/1478) tarafından geliştirilen kavâid tarzındaki usûl anlayışı, İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir* isimli çalışmasını yazması ile resmiyet kazanmıştır.<sup>28</sup> İbn Teymiyye'nin bu eseri usûl kitaplarının eskilerindedir. Eser, isimlendirme konusunda başka eserleri de etkilemiştir. Modern döneme gelindiğinde ise çeşitli ülkelerde yapılan kavâid araştırmaları, tefsir ilminin bir usûle sahip olduğu

26 Halil Çiçek, *20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), 27-28; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 2. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 205.

27 Süleyman Karacelil, "Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi," (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 104.

28 İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir* (Lübnan: Dâr-ı İbn-i Hazm, 2012), 6.

görüşünü desteklemektedir. Netice itibariyle tefsir ilminde kavâid çalışmalarının genel anlamda usûl konusunu belirli bir zemine oturtmak üzere kaleme alındıklarını düşünmekteyiz. Nitekim *Kavâidü'l-Hisân* isimli bu kitabın içeriği incelendiğinde usûl çalışmalarında ele alınan konuların kitapta yer aldığı tespit edilmiştir. Zira *Kavâidü'l-Hisân*, tefsir ilminin bir usûlü olduğunu kabul eden bir anlayışla yazılmış kavâid çalışmalarındandır.

Tefsir ilminde usûl merkezli kavâid türü çalışmalar, günümüzde daha fazla önem kazanmaya başlamıştır. Nitekim konuyla alakalı tematik çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri de *Kavâidü'l-Hisân*'dir. Konunun önem kazanmasında *Kavâidü'l-Hisân* isimli eserin katkısı apaçık ortadadır. Nitekim eser üzerine pek çok tahkik çalışması yapılmış olup sonraki kitaplarda kaynak olarak gösterilmiştir. Bunların başında kavâid alanında ilk akademik çalışma yapan Hâlid b. Osman es-Sebt gelmektedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla Sa'dî'nin tefsir ilminin kapsamına giren konuları kâideleştirerek anlatması başka çalışmalara usûl ve kâide alanında örneklik teşkil etmiştir. Nitekim *Tefsir Usûlü* isimli eserde bölüm yazarı olan Mehmet Çiçek, 'Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usûlü' başlığı altında tefsir usûlünün kaynaklarını zikrederken Sa'dî'nin üzerinde araştırma yaptığımız eserin de adını zikretmiş ve kısaca içeriğinden bahsetmiştir.<sup>30</sup>

## 2.5. Eserin İçeriği ve Değerlendirilmesi

Tefsir usûlü kitaplarında "kavâid" başlıkları ile yer alan bölümler<sup>31</sup> ile aynı ismi taşıyan eserlerin<sup>32</sup> içeriklerinde bir takım farklılıklar söz konusudur. Kavâidle alakalı eserleri incelediğimizde bunların "Kur'ân, lügat ve usûl" konularından hareketle yazılarak karşımıza çıktıklarını görmekteyiz. Eserlerdeki konular kâide vurgusu taşımakla birlikte birbirlerinden farklı farklı üslup, yöntem ve içerikle karşımıza çıkmaktadır. Bu durum bizleri kavâid ismini taşıyan eserlerin muhtavalarının da aynı olmadığı sonucuna götürmektedir. Buradan hareketle tefsir ilminde usûl ekseninde yazılan kavâid eserleri hakkında şu şekilde bir sınıflandırma yapmamız mümkündür:

29 Hâlid b. Osman Sebt, *Kavâidü't-Tefsir cem'an ve diraseten* (Kâhire: Dâr-u İbn-i Affan, 2013), I, 44.

30 Mehmet Çiçek, "Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usûlü," *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül ve Ali Karataş, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 36.

31 Mennâ Halil Kattan, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2. Baskı, (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 2014).

32 Sebt, *Kavâidü't-Tefsir*.

Bir kısmı usûl ile ilgili “sebebin husûsiliği hükmün umûmiliğine engel değildir” kuralında olduğu gibi kavâid-i külliye tarzında çalışmalardır.<sup>33</sup> Diğer bir kısmı “insanlara güzel söz söyleyin”<sup>34</sup> kelâmında olduğu gibi Kur’ân âyetleriyle oluşturulan kitaplardır.<sup>35</sup> Kimisi de kâidelerden hepsinin bir arada bulunduğu ve Kur’ân kâidelerinin ön plana çıktığı eserlerdir.<sup>36</sup>

Tasnifte özellikleri belirtilen eserler incelendiğinde isim olarak birbirlerine yakın olmakla birlikte muhteva olarak ayrı oldukları karşımıza çıkmaktadır. Makalemizde Sa’dî’nin konuyla alakalı eseri üzerine yoğunlaşacağımızdan diğerleri hakkında bir çalışma yapmayacağız. Sa’dî’nin eserinin kâidelerini “Kur’ân, lügat ve usûl” kâideleri başlıkları altına yerleştireceğiz. Bunlardan sadece usûl kâideleri başlığı altında yer alanları “tefsir, fıkıh ve kelâm” ilimlerindeki konumlarını ayrıntılı bir şekilde inceleyerek değerlendirmesini yapacağız. Diğerleri hakkında ise bazı genel tasnif ve yorumlar yapmakla yetineceğiz. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak eserin mukaddimesi hakkında yazarın dilinden şunları söylemek istiyoruz.

Bil ki tefsir ilmi mutlak olarak ilimlerin en değerlisi, en üstünü, en zorunlu olanı ve Allah-u Teâlâ’ya en sevimli gelenidir. Çünkü Allah-u Teâlâ, Kur’ân üzerinde tedebbürü, mânâları hakkında tefekkürü ve âyetleriyle doğru yola tâbî olunmasını emretmiştir. Allah-u Teâlâ bu sayılan hususları yapanları övmüş, onları en üstün mertebelere lâyık kılmış ve bu mertebeleri onlara va’d etmiştir. İnsan, hayatının en kıymetli vakitlerini bu güzel ilme harcasa arzulanların en üstünü, hedeflerin en büyüğü, bütün asılların en aslı ve dinin esaslarının zirvesi yanında yine de bütün bunlar çok sayılmaz. İnsanın hayatı hidâyet, hayır, rahmet, güzel yaşam ve geri kalan salih işlerle daha da güzeldir.<sup>37</sup>

Mukaddime kısmına hamdele, dua, şehadet ve salvale ile başlayan yazar, çalışmasının amacının ne olduğuna burada değinmiş, tefsir ilminin mâhiyeti ve önemiyle alakalı tespitlerini zikretmiştir. Sonrasında ise okuyucuları kitabı okumaya hazırlamak amacıyla bir takım açıklamalar yapmıştır. Sa’dî, mukaddime kısmında içerikle alakalı bilgiler verdikten sonra yetmiş bir kâidenin tanıtımına geçerek muhtevalarına dair kendisine göre tahliller yaparak bilgiler vermiştir.

33 Sebt, *Kavâidü't-Tefsir*, I, 53-72.

34 Bakara, 2/83. (وقولوا للناس حسنا)

35 Ömer b. Abdillâh el-Mukbil, *Kavâidü Kur’âniyye* (Riyad: Tedebbür, 2012), 13-16.

36 Sa’dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 16-17.

37 Sa’dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 7-8.

### 2.5.1. Kur'ân Kâideleri

- 9- Kur'ân'ın mü'minlere emir ve hitabı ile şer'î hükümleri sunma yöntemi.
- 15- Allah-u Teâlâ, yüce hedeflere götürecektir sebepleri kalplerin huzuru ve imânın artması için birer müjde kılmıştır.
- 19- Bazı âyetlerin esmâ-i hüsnâ ile bitmelerinin hikmetleri.
- 21- Kur'ân'ın zaman ve mekânın tamamına hitap etmesi, örf ve âdetlere değer vermesi.
- 23- Kur'ân'ın irşad yöntemi.
- 24- Kur'ân'ın emirlerinde i'tidale davet etmesi ile ifrat, tefrit ve haddi aşmayı yasaklaması.
- 25- Allah'ın sınırlarını gözetip kollamak.
- 28- Kur'ân'ın mü'minlerin özelliklerini ortaya koyma konusundaki yöntemi.
- 30- Kur'ân'ın esmâü'l-hüsnâ'ya iman etmeye davet konusundaki yöntemi.<sup>38</sup>
- 32- Kur'ân'ın emir ve yasak koymadaki yöntemi.
- 33- Kur'ân'ın kalbî hastalıkları ele alma yöntemi.
- 34- Kur'ân, imkânı olduğu halde kendisi için yararlı olan şeylerle meşgul olmayanın zararlı işlerle beraber olacağını işaret eder.
- 35- Kur'ân'ın "zararın azını tercih etme ve iki maslahattan en faydalısını alma" konusundaki yöntemi.
- 36- Kur'ân'ın haksızlığa misliyle karşılık verme konusundaki yöntemi.
- 37- Kulların amelleri konusunda hüküm belirlemede kasıt ve iradenin önemi.
- 38- Kur'ân'ın gönül alma ve hayır işlemeye özen göstermesi.
- 39- Kur'ân'ın iç ve dış siyaset konusundaki yaklaşımı.
- 40- Kur'ân'ın tıp ilminin asıllarına delâlet etme konusundaki yöntemi.
- 41- Kur'ân'ın zamana dikkat çekmesi.
- 42- Kur'ân'da hak meselesi.
- 43- Kur'ân'ın davet konusunda hak üzere sebat göstermedeki yöntemi.
- 44- Kötülöklere karşı nefsin eğitilmesi.
- 46- Kur'ân'ın Müslüman ve gayr-i müslimleri İslâm'a davet etme konusundaki yöntemi.

38 Bu kâidenin, aynı kategorideki 19. kâide ile yakınlığı söz konusudur.

49- Allah'ın mümin kulları için bir şeyi yasakladığı zaman, onun yerine daha faydalı, kolay ve iyi olanı ortaya koyması.

51- Kur'an'ın duayı öğretme konusundaki yöntemi.

52- Hakkın itiraz edilmeyecek şekilde açık olması.

53- Mükâfâtın zorluğa göre olması.

54- Kur'an'ın faydasız şeyleri yasaklama konusundaki yöntemi.

55- Hayırlı amelleri yapmaktan alıkonuların ecirlerinin boşa gitmemesi.

56- Kur'an'ın toplumun ihtiyaçlarını yerine getirme konusundaki yöntemi.

58- Herşeyin tersiyle bilinmesi.

61- Kur'an'ın zamanı değerlendirme konusundaki yöntemi.

62- Kur'an'da sabrın işleniş biçimi.

63- Hedefe varmanın imâna ve iyi amellere bağlı oluşu.

64- Sarsıcı olaylar nedeniyle meydana gelen ve derhal ortadan kalkan yeis halleri.

65- Vacibin terkedilmesi veya haramın işlenmesi söz konusu olduğunda mübahın terk edilmesi.

66- Söz ve fiillerin ahlâk ve sıfatlara delâlet etmesi.

67- Kur'an'ın şüphe ve kuruntulardan kurtulmak için net ve açık olan haberleri tercih etmeyi istemesi.

68- Kur'an'da -aralarındaki fark belli olduğunda- üstün olanı açıklamaya gerek duymadan iki zıt unsurun zikredilmesi.

69- Allah için bir şeyi terk edene daha iyisinin verilmesi.

70- Kur'an'ın fitne ve şer ehli kişilerle mücadele yöntemi.

71- Anlamları çok geniş ve kapsamlı olan bazı âyetler.<sup>39</sup>

Buradaki kâideleri dikkatli bir şekilde incelediğimizde Kur'an'ın anlaşılması için ihdas edilen kurallar olduğu ortaya çıkmaktadır. Buradaki kâideler "ahlâk, amel, takva" gibi kavramlar ekseninde yazılmıştır. Abdurrahman Sa'dî, eserdeki yetmiş bir kâidenin kırk iki tanesini burada zikretmiştir. Kemmiyet olarak ön plana çıkan

39 Kur'an'ın her bir âyeti kendi başına bir kâide ve esastır. Bu durum, Kur'an'ın Allah katından indirildiğinin delilleri arasındadır. Müellif bu kısımda Kur'an'ın farklı âyetlerini bir araya getirerek ifade ettikleri ortak vurguyu (amel, ihlas, ahlak, gayb vs.) kâideleştirmiştir. Bu kâide altında ise cevâmîu'l-kelim tarzında kısa ve hükmü açık âyetleri zikrederek son kâideyi oluşturmuştur. Bu kâidenin içindeki âyetler incelendiğinde bunların Kur'an'ın önemli vasıflarının anlatıldığı kurallar bütünü oldukları fark edilmektedir. Bkz: Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 168-171.



buradaki kâideler keyfiyet itibariyle eserdeki diğer kâidelerin gerisindedir. Buradaki kâide ihdas etmenin bir benzerini Cüneyt Eren, *Tefsir Okumalarına Giriş Külli Kâideler* ismiyle yayınladığı eserinde yapmıştır.<sup>40</sup>

### 2.5.2. Lügat Kâideleri

3- Kur'ân'daki sıfat ve cins isimlere dâhil olan (لا) "elif-lam" takısı kapsamlılık ifade eder.

4- Nefy, nehy, şart ve istifham siyakında nekre gelen kelime umûma delâlet eder.

5- Muzaf olan müfred, cemî isimde olduğu gibi genellikle umum ifade eder.

14- Kur'ân'da görülen bazı hazifler mânâyı genelleştirmek amacıyla.

16- Bazı âyetlerde şart cümlelerinin cevaplarının hazfedilmesi, olayın büyüklüğünü ve tehdidin şiddetini gösterir.

17- Kur'ân'daki bazı isimlerin müfred kullanılmaları uygun olan genel anlamı ifade etmek içindir.

47- Kur'ân'ın hâss ve âmmi işleme konusundaki yöntemi.

Buradaki kâideler lügat kurallarından hareketle ihdas edilmiştir. Tefsir tarihinde yazılan kavâid türü eserlerin içeriklerinde genel olarak dil kuralları vardır.<sup>41</sup> Müellif bu durumdan uzak kalamayacağından çalışmasında yedi lügat kuralına yer vermiştir. Bu kurallara dikkat edilerek Kur'ân'ın anlaşılma ve yorumlanma faaliyetleri yapılmalıdır.

### 2.5.3. Usûl Kâideleri

1- Tefsir ilmini elde etmenin yöntemi. Müellif, tefsir ilminin mâhiyetini, bu ilimle uğraşan kimsenin üstünlüğünü ve elde edeceği faziletleri anlatmış; Kur'ân'ı sahâbe-i kirâmın uyguladığı "on âyet alıp hayatlarında tatbik edip daha sonra tekrar on âyet alma" metodunu esas alarak "iman, ilim ve amel" bütünlüğüyle tefsir etmenin önemine değinerek konuyu açıklamıştır.<sup>42</sup>

2- Âyetlerin anlaşılmasında "sebebin husûsîliği değil, hükmün umûmîliği" esastır. Usûl âlimlerinin bu kâide üzerinde ittifak ettiğini vurgulayan yazar, bu kurala ri-

40 Cüneyt Eren, *Tefsir Okumalarına Giriş Külli Kâideler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 57-203.

41 Kattan, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 205-224.

42 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 9-10.

yet edenin çok fayda göreceğini, uymayanın ise çeşitli sıkıntılarla karşılaşacağını söylemiştir. Bu kâide, usûl konularının önemlilerindedir. Âyetlerin anlaşılmasında nüzul sebeplerine riayet etmek önemli olmakla birlikte, bu kâideden hareketle âyetlerin umuma hamledilmesi daha uygudur.<sup>43</sup>

11- Müfessir, lafızların zâhiri anlamlarına özen gösterirken diğer anlamlarını göz ardı etmemelidir. Müellif, “rahman, rahim ve emanet” gibi kelimeler üzerinde durarak konuyla alakalı şunları söylemiştir: Kur’ân insanlara yararlı hiçbir şeyi yasaklamaz. Bilakis insan için neyi emredip neyi de yasaklamışsa bu durum onun faydasıdır. Akl-ı selîmin kabullenmediğini âyetlerin emretmesi mümkün değildir. Ayrıca Kur’ân, bir bilim kitabı değildir. Ancak bilime ve ilme işaret eden, teşvik eden bir kitaptır.<sup>44</sup> Yazar burada üstü kapalı bir şekilde olumlu olarak bilimsel/ilmî tefsire işaret etmiştir.<sup>45</sup>

12- Kur’ân’da müşkil âyetlerin uzlaştırılması ve açıklanması. Bu bir ulûmu’l-Kur’ân konusudur.<sup>46</sup> İlk bakışta aralarında uyumsuzluk vehmi uyandırıp sonrasında detaylı inceleme yapıldığında böyle bir uyumsuzluğun olmadığını ortaya çıkaran ilme “müşkilü’l-Kur’ân” denilmektedir.<sup>47</sup> Kur’ân’da bu tür âyetler mevcuttur. Müellif, bunlardan on iki tanesini açıklamıştır. Biz de yazarın şefaât konusuyla alakalı âyetler üzerindeki açıklamaları üzerinde durmak istiyoruz. Kimi âyetlerde şefaatin olacağı anlatılırken kimi âyetlerde ise şefaatin olmayacağı söylenmektedir. Bazılarında ise şefaât Allah’ın rızasına bağlanmıştır. Buradaki müşkil, mutlak mukayyede hamledilerek çözülmektedir. Şefaati nefyeden âyetler, Allah’ın izni ve rızası olmadan şefaatin olmayacağını beyan etmek içindir. Şefaatin olacağını bildiren âyetler ise, Allah’ın rızası ve izni dâhilinde gerçekleşecek şefaatten bahsetmektedir.<sup>48</sup>

13- Kur’ân’ın bâtil din mensuplarıyla mücadele ve delil kullanma yöntemi. Bu konu tefsir usûlünde “cedelü’l-Kur’ân” isminin altında ele alınmaktadır. Konunun tartışmalı yönleri mevcuttur. Müellif burada bunlara değinmemiştir. Haddizatında yazar konuların çoğunda ayrıntılı bilgi vermekten kaçınmakta; incelediği

43 Sa’dî, *Kavâidü’l-Hisân*, 11-12.

44 Sa’dî, *Kavâidü’l-Hisân*, 32-35.

45 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2015), 742-776.

46 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 19. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 179-182; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 19. Baskı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 184-191.

47 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 179; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 184.

48 Sa’dî, *Kavâidü’l-Hisân*, 36-40.

konuyu âyetler kapsamında açıklamayı tercih etmektedir.<sup>49</sup> Vahiy bize en güzel şekilde mücadeleyi emretmektedir. Bu mücadelenin keyfiyeti ise peygamberlerin kıssalarında anlatılmaktadır. İnanılmaya layık olan Allah'tır. Dâvet yapan kimse bu doğrultuda bir metod izlemelidir. Hz. Peygamber, büyüklenenleri karşılıklı beddualaşmaya davet ettiği halde, onlar sözlerinin yanlışlıklarını bildikleri için teklifi kabul etmemişlerdir. Kur'ân, hakkı hâkim kılma ve batılı yok etme yolunda herşeyi ortaya koymuştur. Bize düşen bu doğrultuda mücadele etmektir.<sup>50</sup>

20- Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih âyetlerden meydana gelmesinin hikmetleri. Kur'ân, bir yönüyle muhkem diğer yönüyle müteşâbihtir.<sup>51</sup> Âyetlerin muhkem oluşu, şüpheye mahal vermeden günümüze kadar sapasağlam bir biçimde ulaşmasıyla alakalıdır. Müteşâbih oluşu ise âyetlerin içerik itibarıyla birbirlerine benzemeleri ve birbirleriyle uyum içerisinde olmaları ile alakalıdır. Ayrıca müteşâbih lafzı, çeşitli vasıfların doğrudan birbirlerine benzemesi anlamında da kullanılmıştır. İstlâhi olarak muhkem ve müteşâbih konusuna gelince muhkem, herkes tarafından hükmü ve mânâsı anlaşılan anlamında kullanılırken müteşâbih ise doğrudan anlaşılmayan ve anlaşılması için ilgili diğer âyetlere başvurulması gereken anlamında kullanılmıştır.<sup>52</sup> Müellif konuyla alakalı bilgilerin peşinden kelamdaki fiiller meselesine değinerek Cebriyye ile Kaderiyye'nin yaklaşımlarını özetlemiştir.<sup>53</sup>

22- Kur'ân'ın örnek vermedeki yöntemi. Meseller, Kur'ân'ın eğitim metotlarından biridir. Âyetlerin bu üslûbu, konunun okuyucu gözünde canlandırılıp anlaşılır hale getirilmesi amacıyla. Mesela vahiy yağmura<sup>54</sup> münafık ise geceleyin ateş yakan kimseye benzetilmiştir.<sup>55</sup> Müellif verdiği örnekler eşliğinde konunun eğitim yönüyle alakalı açıklamalar yapmıştır.<sup>56</sup> Bu konu, usûl kitaplarında "emsâlü'l-Kur'ân" başlığıyla işlenmektedir.<sup>57</sup>

27- Gerekli yerlerde âyetler birbirleriyle tefsir edilir. Kur'ân bir bütün olarak ele alınması gereken bir kitaptır. İşkale konu olan âyetlerin tamamının birlikte değerlendirilmemesi müşkillerin temel sebeplerindedir. Müellifin verdiği örnek-

49 Kattan, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 319.

50 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 41-42.

51 Âl-i İmrân, 3/7.

52 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 128-133; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 152-154.

53 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 60-61.

54 Ra'd, 13/17.

55 Bakara, 2/17.

56 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 64-69.

57 Kattan, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 301-308.

lerde görüleceği üzere âyetler bütünlük halinde incelendiğinde işkâl ortadan kalkacaktır. Âyetlerin, rivayet tefsirinin unsurları arasında yer alan Kur'ân, sünnet ve sahâbe-i kirâmın sözleriyle yorumlanması tefsirde önemsenen bir yöntem olmakla birlikte var olduğu sanılan işkâlinin çözüme kavuşturulmasında da etkili bir yöntemdir.<sup>58</sup>

29- Ulûmu'l-Kur'ân konularına vakıf olmanın sağlayacağı faydalar. İnançlı bir mü'min kendisine fayda sağlayacak olan Kur'ân ilimlerini araştırmalıdır. Âyetlerin kapsadığı çeşitli ilimler, tefsir ilminin konuları arasındadır. Bu ilimlerin başında tevhid ve sıfat, peygamberlerin özellikleri, insanları tanıma, dünya ve âhret ilimleri gibi ilimler gelmektedir.<sup>59</sup> Bu başlık altında incelenen ilimler günümüz ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında belirtilen konulardan değildir.<sup>60</sup> Burada örnekler üzerinden sınıflandırmaya gidilmeden konunun anlatımı yapılmıştır.

50- Kur'ân'ın mu'cizeleri işleme konusundaki yöntemi. Genel anlamda mu'cize, Allah'ın yaratıp ortaya koyduğu olağanüstü olaydır.<sup>61</sup> Mu'cizeler, peygamberlerin getirdikleri hakikatlerin doğruluğunu ispatlayan delil ve burhan konumundadır. İnkârcıların istedikleri mu'cizeler ise küfür ve inatta ısrardır. Doğrusu iki mu'cize arasında farklar mevcuttur. İnkârcıların mu'cize istekleri, iki şekilde değerlendirilebilir. Birincisi istedikleri zamanla alakalıdır. İkincisi gelecekle alakalıdır. İstedikleri kendilerine gösterilse bile inanmayacaklardır. Çünkü onlar isteklerinde samimi değildirler. Dolayısıyla Allah'ın dilemesi dışında tüm mu'cizeler gelse bile küfür ve inatlarında kalmaya devam edeceklerdir. Kur'ân'da inkârcıların mu'cize isteklerine bakıldığında inanmak amacıyla değil, inkâr amacıyla olduğu fark edilmektedir. Kur'ân'ın icaz yönü, usûl kitaplarında incelenen bir konudur.<sup>62</sup> Müellifin burada anlattığı mu'cize konusu ise hem âyetler hem de usûl kâideleriyle alakalıdır.

60- Kur'ân'ın kıssalarla eğitim yöntemi. Kur'ân, vermek istediği mesajı çeşitli yollarla vermektedir. Bunlardan bir tanesi de kıssalardır. Kendisi genelde kıssaları detaya girmeden anlatır. Bu da anlatılandan çok verilen mesajın önemine dikkat çekmek içindir. Kur'ân, kıssayı ilkin icmâli anlatırken akabinde ayrıntılı bilgi

58 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 81-82.

59 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 86-88.

60 Kattan, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*.

61 Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 199-200.

62 Kattan, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 275-295.

vermektedir. Bu durum, âyetlerin kıssalar konusundaki üslublarından birisidir. Kur'ân, bir konuyu anlatırken başka bir konuya geçmektedir. Bu husus, Kur'ân'ın çoğu yerinde belirtilen şekildedir.<sup>63</sup> Kur'ân kıssaları, usûl konuları içerisinde "kıssa-su'l-Kur'ân" başlığı altında yer almaktadır.<sup>64</sup>

## Fıkıh Usûlü Kâideleri

26- Ahkâmın bazı kayıt ve şartlara bağlı olarak uygulanması. Herhangi bir şarta bağlı olarak uygulanması istenen hükümler, ancak o şartlar yerine geldiğinde uygulanabilir. Fetva konusunda ulemâ arasında farklılıkların ortaya çıkmasının altındaki sebeplerden bir tanesi şartın zâhir ve bâtin olmasıdır. Kur'ân'da bu durumun örnekleri çok fazladır.<sup>65</sup> Görüldüğü gibi burada fıkıhla alakalı zikredilen kâide doğrudan fıkıhla bağlantılı olmayıp tefsir ve fıkıh beraberliğinde bir kural ihdas edilmiştir.

## Kelam Kâideleri

6- Kur'ân'ın tevhidi pekiştirme ve şirki yok etme yöntemi. Dinin özü olan tevhid, aynı zamanda bütün kitapların özüdür. Yaratılışın amacı ve Allah-u Teâlâ'nın otoritesinin ispatıdır.<sup>66</sup> Müellif, pek çok kâidede ortak vurgu olarak tevhide işaret etmektedir. Bu tevhid anlayışını ise Suudi Arabistan merkezli son dönem selefililiğin/vahhâbililiğin tevhid anlayışı doğrultusunda ele almıştır.<sup>67</sup>

7- Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in risaletini sunma yöntemi. Sa'dî, Hz. Peygamber'in diğer peygamberler içerisindeki konumuna, risaletinin ebediliğine, kusurlardan berî kılınıp fazilet ve üstünlüklerle donatılmışlığına dikkat çekmiş; bizlere âyetlerden hareketle peygamberimizi tanıtmıştır. Âyetlerde bulunan "sen onların yanında hazır değildin"<sup>68</sup> şeklindeki vurgular<sup>69</sup> peygamberimizin risaletinin delillerindedir..<sup>70</sup>

63 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 148-150.

64 Kattan, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 327-332.

65 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 76-80.

66 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 20-21.

67 Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 57-60.

68 Â-i İmran, 3/44.

69 İbrahim Yıldız, "Kur'ân Kıssalarında Muhatapı Anlatıma Dâhil Etme: Amacı, Zamanı ve Metotları," *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 75/1 (2019), 467.

70 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 22-24.

8- Kur'ân'ın âhiret inancını sunma yöntemi. Âhiret hayatı, İslâm dininin üç temel esasından biridir. Ahiret vurgusu âyetlerde en çok bahsi geçen konulardandır. Allah-u Teâlâ tabiattan örneklerle ve anlattığı peygamber kıssalarıyla ölümden sonraki hayatın varlığı konusunda inananlara deliller sunmaktadır.<sup>71</sup>

10- Kur'ân'ın farklı inanç ve fırka üzerinde olan kâfirleri, tevhide davet etme yöntemi. Kur'ân, inanılması gereken iman esaslarına, inanmayanların inanması için çeşitli delil ve metotlarla vurgu yapmaktadır. Bu sayede gönlü imâna yakın olanların gönlünü kazanmakta, inkârcıları susturmakta ve şüpheye düşenlerin şüphelerini ortadan kaldıracak deliller sunmaktadır.<sup>72</sup>

18- Kur'ân'ın hidâyet ve dalâlet konusunu anlatmadaki yöntemi. Hidâyet ve dalâlet meselesi, kelimciler arasında tartışılan konulardandır.<sup>73</sup> Müellifin bu konuda üzerinde durduğu şey ise kulun üzerine düşenleri yapıp Allah'a tevekkül etmesi hakkında olmuştur. Bazı âyetlerde hidâyet ve dalâletin sebepleri zikredilmiş olup bu durum kul iyiliklere sarılsın kötülerden sakınsın diyerdir. Hidâyetin sebepleri Allah'a iman ve sünnetullahı uygun yaşamaktır. Dalâletin sebepleri ise bunun tam tersidir.<sup>74</sup>

31- Kur'ân'da rubûbiyyet. Rubûbiyyet ve türevleri âyetlerde çok geçmektedir. Müellif, genel ve özel olmak üzere rubûbiyyeti iki bölümde incelemiştir. Genel rubûbiyyet Allah'ın herkese rızkını vermesi ve ihtiyaçlarını karşılaması şeklinde olup bütün mahlûkat bunun kapsamındadır. Özel rubûbiyyet Allah'ın veli ve seçkin kullarını terbiye etmesidir. Allah'ın rubûbiyyet sıfatının farkında olmak kişinin imânını, hayatını ve amellerini güzelleştirecektir.<sup>75</sup>

45- Kur'ân'da salâh-aslâh meselesi. Müellife göre Allah'ın sünnetine riayet ederek meselelerin, ilâhî irâdeye uygun ve doğru bir biçimde ele alınmasına salah denir. Allah iyi amelleri emretmiş, kötülerden sakındırmıştır. Bu başlık altında sulhun daha iyi olduğu işlenmiştir. İslahın en önemlisi Müslümanların dünya ve âhiretiyle ilgili durumlarını iyileştirmeleridir. Din ve dünya için çalışan herkes muslihtir.

71 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 25-26.

72 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 30-31.

73 Mehmet Evkuran, *Kelam Tarihi ve Ekolleri* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 284-295-327.

74 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 50-52.

75 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 90-91.

Bunun aksini yapan bozguncudur. İslahın önemli bir parçası da insanların arasını düzeltmektir. Âyetler her yönüyle ıslaha vurgu yapmaktadır.<sup>76</sup>

48- Allah'ın ilmini bazı olayların meydana gelmesine bağlayan âyetlerin îzahı. Söz konusu âyetlerde geçen ilim, üzerinde ceza meydana gelen/getiren ilimdir. Yoksa kitap, sünnet ve icmâ ile Allah'ın her şeyi bildiği aşikârdır. İnsanların şu anki fiilleri ile bu fiilleri gerçekleştirmeden önceki Allah'ın ilmi, bu kapsama girmemektedir. Çünkü bu fiillere ceza terettüp etmemektedir. Ancak gerçekleşen eylemler için, ceza söz konusudur. Sa'dî'ye göre Kur'ân'da ilimle alakalı âyetler bu şekilde değerlendirilmelidir.<sup>77</sup>

57- Kur'ân'ın evrende tevhide ve yüksek amaçlara davet etme konusundaki yöntemi. Yer, gök ve içindekiler tevhide davet etmektedir. Âyetler evren üzerinde düşünmeye çağırılmaktadır. Evren üzerinde düşünen kimse, evrenin bir yaratıcısı olduğunu ve Allah'ın mahlûkatı yaratmadaki hikmetlerini kavrayacaktır. Zira insan, Allah'ın sonsuz hikmetiyle yarattığı evrenin merkez noktasındadır.<sup>78</sup>

59- Kur'ân'ın en güzel yola iletmesi. Kur'ân'ın bu özelliği belirli bir konuda olmayıp tüm konularda geçerlidir. Tüm noksanlıklardan münezze olan Allah, en güzel şekilde yarattığı insanların kendisine kulluk etmesini istemektedir. Kulların gerçek mutluluğu ise yaratıcılarını tanıyıp gerekli taat ve ibadetlerde bulunarak huzura kavuşmalarıdır. Kur'ân, insan için faydalı olan ne varsa o konuda tavsiyelerde bulunmuştur. Belirtilen bu husus, insan hayatını düzene sokmayı amaçlayan bir kuraldır.<sup>79</sup>

## Sonuç

Tefsir ilminde usûl tartışmalarının yapıldığı bir ortamda yazılan kavâid isimli kitaplar genel mânâda tefsir ilminin usûlü olduğunu hatırlatan çalışmalardır. Modern dönem kavâid eserlerinden biri olan *Kavâidü'l-Hisân* da zengin içeriği ve örneklik teşkil eden üslûbuyla tefsir ilminin usûle dayalı kurallarını ortaya koymaktadır. *Kavâidü'l-Hisân*'ın yazılma amacı ise çeşitli konuları kâideleştirerek âyetlerin anlaşılmasına ve ahvalinin bilinmesine katkı sağlayarak usûl ve yöntem oluşturmaktır. Eser ele aldığı meseleleri, kâide vurgusuna dikkat ederek ince-

76 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 119-120.

77 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 123.

78 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 141-142.

79 Sa'dî, *Kavâidü'l-Hisân*, 146-147.

lemiştir. *Kavâidü'l-Hisân*, klasik dönemde “esas ve temel” anlamlarında modern dönemde ise “yöntem ve metod” manalarında kullanılan kâidenin, usûldeki işlevini -az miktarda da olsa- göstermektedir. Şekilsel olarak dikkat çekici olan *Kavâidü'l-Hisân* içerik itibariyle de kıymetli olmakla birlikte ilmî alt yapıdan yoksundur. Zira gerek kaynak kullanımı gerekse konuların arka plan itibariyle çalışılmasında yüzeysel bir kâideleştirmeye gidilmiştir.

Müellif tarafından usûle fayda sağlamak amacıyla yazılan *Kavâidü'l-Hisân*, yetmiş bir kâideden oluşmaktadır. Eserdeki kâidelerin yetmiş bir olmasında özel bir vurgu söz konusu değildir. İçeriğindeki kâideler dikkatli bir şekilde incelendiğinde “Kur’ân, ulûmu’l-Kur’ân ve lügat” konularına yardımcı olan kurallar oldukları anlaşılmıştır. Biz de tüm bunlardan hareketle eserdeki kâidelerin hangi ilim dalına âit olduğuna dair detayına inmeyerek yüzeysel bir sınıflandırma yaptık. Bu sınıflandırma neticesinde usûl merkezli yazılan kâide sayısının eserde az miktarda olduğunu ortaya koyarak diğerlerinin usûl kâidesi olmadığı şeklinde bir sonuca vardık. Dolayısıyla eserdeki çoğunluğu oluşturan kâideler, Kur’ân ve lügat kuralı olarak kitaba dâhil edilmiştir. Netice itibariyle kavâid adıyla yazılan bu eser, usûl tartışmalarına katkı sağlayarak tefsir ilminde usûlün bir zemine oturtulmasında kâidenin önemli olduğunu gösteren bir çalışma olarak tefsir tarihindeki yerini almıştır.

## Kaynakça

- Boynukalın, Ertuğrul. “Abdülaziz b. Bâz.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18.11.2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulaziz-b-baz>
- Boynukalın, Ertuğrul. “Useymîn, Muhammed b. Sâlih.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11.11.2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/useymin-muhammed-b-salih>
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2015.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 19. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerim Tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.
- Çiçek, Halil. *20. Asırda Kur’ân İlimleri Çalışmaları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.
- Çiçek, Mehmet. “Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usûlü.” *Tefsir Usulü*. Ed. Ali Rıza Gül ve Ali Karataş. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Çol, Muhammet. “Tefsir İlminde Kavâid Literatürü ve Kâfiyecî ile Sa’dî’nin Kavâide Dair Eserlerinin Mukayesesi.” Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.



- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. 19. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Doğru, Mehmet Seri. "Abdurrahman b. Nâsır Sa'dî'nin Hayatı, Eserleri ve 'Teysîru'l-Kerîmî'r-Rahmân' İsimli Tefsirindeki Metodu." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Eren, Cüneyt. *Tefsir Okumalarına Giriş Külli Kâideler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Evkuran, Mehmet. *Kelam Tarihi ve Ekolleri*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- İbn Teymiyye. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*. Lübnan: Dâr-u İbn-i Hazm, 2012.
- Karacelil, Süleyman. "Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Kattan, Mennâ Halil. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. 2. Baskı. Müessesetü'r-Risâle: Beyrut 2014.
- Mukbil, Ömer b. Abdillâh. *Kavâidü Kur'âniyye*. Riyat: Tedebbür, 2012.
- Özervarlı, M. Sait. "el-Kasidetü'n-Nüniyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19.11.2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-kasidetun-nuniyye--ibnul-kayyim>
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *99 Hadiste İslâm'ın Temel Esasları*. Trc. Muhsin Doğan. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2018.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *Kur'ân'ı Anlamada Temel Esaslar*. Trc. Abdulcelil Candan. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2008.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *Tefsîru's-Sa'dî: Özlü Kur'ân Tefsiri*. Trc. M. Beşir Eryarsoy, 4. Baskı. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2018.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. *Teysîru'l-Kerîmî'r-Rahmân fi Tefsiri Kelâmi'l-Mennan*. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2016.
- Sa'dî, Abdurrahman. *el-Kavâidü'l-hisân li-tefsiri'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kavâidü't-Tefsir cem'an ve diraseten*. Kâhire: Dâr-u İbn-i Affan, 2013.
- Sebt, Hâlid Osman. *el-Kavâidu'l-hisânü'l-müteallika bi-tefsiri'l-Kur'ân*. Dammam: Dâru'l-İbn Cevziyye, ty.
- Tayyâr, Abdullah b. Sâbih. "Abdurrahman Sa'dî Mufessiran." Yüksek Lisans Tezi, İmam Muhammed bin Suud İslâm Üniversitesi, 2000.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân Kıssalarında Muhatabı Anlatıma Dâhil Etme: Amacı, Zamanı ve Metotları." *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]* 75/1 (2019). 457-472.



# Gabriel Marcel'in Felsefesinde Dinî Tecrübe Boyutu\*

Zübeyir  
USTABAŞI 

**Öz:** Bu makalede, manevi bir yıkım içinde olan, içinde yaşadığı topluma hatta kendine yabancılaşmış, bedenini sahip olunan bir eşya gibi gören günümüz insanının derin tasvirini yapan Gabriel Marcel'in insan ve Tanrı hakkında ki görüşleri incelenmiştir. Marcel; "İlişki yoksa bende yokum." diyerek insanın kendi varlığını bir başkasının varlığına koşut kılmıştır. Marcel'in felsefesindeki temel kavramlar çerçevesinde, dinî tecrübe olarak adlandırılabilenimiz, "ben" in "Mutlak Sen" ile olan ilişkisi incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Gabriel Marcel, Dinî Tecrübe, Mutlak Sen, Sır, Katalım, Umut.

## Religious Experience Dimension in Gabriel Marcel's Philosophy

**Abstract:** This paper explores Gabriel Marcel's views on God and man, which profoundly portrays humans of today as suffering from spiritual destruction, alienated to them selves as well as to the society in which they live in, and seeing their body as a possessed object. In saying "I exist as long as I have a relationship," Marcel has conditioned the existence of a man by that of another person. Here the paper focuses on the examination of the relationship between "I" and "Absolute You," which might be termed as religious experience in the framework of Marcel's philosophy.

**Keywords:** Gabriel Marcel, Religious Experience, Absolute You, Secret, Participation, Hope.

\* Bu makale, yazarın "Gabriel Marcel'in Varoluşçuşunda Dinî Tecrübe," (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2011) künyeli yayınlanmamış yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Çanakkale İbni Sina Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi. E-Posta: zusta1978@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7446-0806>

## Giriş

Tarih boyunca insan, kendisinin ve evrenin varoluşu hakkında anlam arayışı içinde olmuştur. Evrenin başlangıcı, varlığın ilk maddesi, oluşun gerçekleştiricisi gibi sorular, insanı varoluşunun gayesi ve sonu ile ilgili birçok soruyla karşı karşıya bırakmıştır. Düşünce tarihine bakıldığında bu arayışın merkezinde Tanrı ve O'nunla ilgili konular olduğu görülmektedir. Çok farklı biçimlerde de olsa Tanrı düşüncesi varlığını korumuştur. Tanrı, Mutlak varlık, Yaratıcı, her şeyi kontrolü altında bulunduran, Mutlak Güç olarak tasavvur edilir. İnsanın varoluş sırrına olan merakı (belki de o güce ulaşabilme tahayyülü) sebebiyle Tanrı düşüncesi felsefe tarihinin ana konularından biri olmuştur. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti üzerindeki düşünceler, O'nun evren ve insan ile olan münasebeti sorularını akla getirdiği gibi insanın Tanrı'yla olan ilişkisinin varlığı ve imkânı da sorgulanmıştır.

Tanrı'nın varlığı ile ilgili tartışmalar gerek felsefe tarihi içerisinde, gerekse günümüz felsefesi içerisinde canlılığını korumaktadır. Tanrı hakkındaki sorun, elbette ki sadece varlık sorunuyla sınırlı kalmamıştır. Tanrı'nın varlığının kabulüyle O'nun nitelikleri ve insanın bilişsel imkânları içerisinde O'nun varlığının kanıtlanıp kanıtlanamayacağı noktasında yeni sorgulama ve tartışma alanları açılmıştır. Fideist yaklaşımları ve parantez içine aldığımızda, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasında birçok akli yöntem kullanılmış ve teoriler geliştirilmiştir. Bunların bir kısmını salt akıldan yola çıkarak ispatın farklı a priori yollarını kullanan ontolojik delil, diğer bir kısmını ise yine akli kullanarak tecrübe yoluyla dış âlemden çıkarılan kozmolojik ve teleolojik deliller oluşturmaktadır. Getirilen tüm deliller kimi felsefeciler tarafından eleştiriye tâbi tutulmuş ve geçerlilikleri tartışmaya açılmıştır. Bu durum karşısında teist olarak nitelendirebileceğimiz Gabriel Marcel'in de içinde bulunduğu kimi filozof, Tanrı'nın varlığına dair aklın kategorilerinin ötesine geçerek, doğrudan bir ispat yöntemi aramıştır. Ancak bu filozoflar bunu bir ispat olarak nitelendirmezler. Çünkü Tanrı'nın varlığının gösterilmesi bir bilimsel olgunun incelenmesi ve deneylenmesi sonrasında sabit bir gerçekliğe ulaşılması gibi bir eylem değildir. Aklın sınırlarını aşmasına rağmen dolaysız bir şekilde kavrayabildiğim bir varlık olarak Tanrı, böylelikle artık bir inceleme konusu ya da soyut bir düşüncenin mahsulü olmaktan çıkartılmıştır. Mistik sezgi, dinî tecrübe veya tasavvufî bir hâl olarak dinî ve kültürel farklılıklar içerisinde değişik şekilleri de isimlendirilen, kökü çok eskilere dayanan bu anlayış, insanoğlunun düşünce yolculuğunda kimi felsefeciler için delil, kimileri için ise felsefî bir sorun olarak yerini almıştır.

En genel anlamıyla dinî tecrübe mutlak birlik duygusu ya da kutsal olanla vasitasız bir şekilde ilişki kurmak şeklinde tanımlanabilir. Dinî tecrübeyi Tanrı ve insan arasında bir ilişki biçimi olarak nitelendirdiğimizde, bu ilişkinin çift yönlü olduğu görülmektedir. Bir yanda tecrübeyi gerçekleştirdiğini iddia eden insan, diğer yanda ise bu tecrübeye konu olduğu düşünülen Tanrı yer almaktadır. Dinî tecrübe, insan deneyiminin çift yönlülüğünden ötürü birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Mutlak Varlık olarak ifade edilen Tanrı'nın tecrübe edilmesi anlamına gelen dinî tecrübe, sadece fiziksel varlıkların tecrübe konusu olabileceğini iddia eden, buna bağlı olarak duyumsanan veriler dışında bir gerçekliği kabul etmeyen ampirizm ve onun savunucuları tarafından yadsınır. Buna karşın dinî tecrübe delilinin savunucuları, Tanrı'nın üzerinde inceleme yaptığımız bir obje gibi bir niteliğe sahip olmadığını iddia ederler. Tanrı, inanan kişiye kendini belli bir hazır bulunma anında, özellikle ibadet esnasında gösteren bir gerçekliktir.

Genel olarak, gerek Tanrı-insan ilişkisi konusunda, gerekse Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunda Gabriel Marcel dinî tecrübe savunucularıyla aynı kanaate sahip olsa da onun özgün bir metafizik anlayış geliştirdiği söylenebilir.

## 1. Marcel'de Doğrudan ve Tahkik Edilemeyen Mutlak

Dinî tecrübeye en önemli sorunların başında belki de Tanrı'nın tecrübe edilmesinin imkânı gelmektedir. Tanrı duyularımızla ulaştığımız, varlığımızı kendisine açtığımız ve varlığını herhangi bir nesne gibi algılayıp hakkında bilgi sahibi olduğumuz diğer varlıklar gibi olmayışından ötürü ampirik düzlemde bir algılamaya açık değildir. Dolayısıyla, Tanrı'nın tecrübe edilişi diğer tecrübe edilenlerden farklı bir şekilde gerçekleşecektir.

Hegel'e göre, Tin'in doğal bilinçten başlayan duysal deneyim, diyalektik aşamalardan geçerek bir başka bilinç oluşturmaktadır. Tinin geçirmiş olduğu deneyim aşamalarının ve bilinç biçimlerinin bütünsel bir kavranışını oluşturan fenomenoloji bilincin deneyiminin bilimidir. Tecrübesinin anlamını kendi bilincinde anlayamayan, sadece objede obje olarak anlayan dolaysız bilinçtir.<sup>1</sup> O'na göre, "Tecrübeye olmayan hiçbir şey bilinemez ve tecrübe ise bizzat bilme fiilinin kendisidir."<sup>2</sup>Tanrının tecrübe edilmesini, ampirik anlamda bir obje-süje ilişkisi olarak görmeyen Marcel, mutlak varlıkla olan ilişkiyi Hegel'e benzer bir şekilde

1 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, (Delhi: First Indian Edition, 1998), 10.  
2 Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 48.

değerlendirir ve bunun bilimsel bir yöntemle ele alınmasına şiddetle karşı çıkar. Bilincin kendi içinde bir ölçüt sağlaması durumunda bilinç içinde bir bilinç anlayışının gerçekleşeceğini ifade eder.<sup>3</sup>

Marcel'in temel düşüncesini, imanın alanı içerisinde olan bir tahkik edilemez varlığı oluşturmaktadır. Bu alan tahkik edilemez alandır. Tahkike açık alan ise üzerinde araştırmalar yaptığımız ve herhangi birinin belli şartlar altında aynı sonuca ulaşabileceği alandır. Suyun kaynama derecesini belirleme işlemi yapılırken, bizim dışımızda gerçekleşmesinden ötürü, birilerinin her defasında aynı sonuca ulaşmasını örnek olarak verebiliriz. Dolayısıyla bunu aynı koşullar altında tecrübe etmek, kişiden kişiye değişkenlik göstermeyecek ve bu tecrübeden elde edilen bilgi aktarılabilir olacaktır.

Marcel'e göre, "doğrudan" (*immediate*) varlık hakkında, doğrudan olanı tahribata uğratmadan ve anlaşılabilirlik ilkesine uygun bir şekilde, ne bir şey anlatılabilir ne de deneyci bir felsefede kolayca anlaşılabilir.<sup>4</sup> Doğrudan olan terimin birinci düşünme seviyesinde Marcel'in idealizme karşı çıkan düşüncelerine açıkça rastlanmaktadır. Rölatif düşünce üzerine kurulan, hiçbir gerçeklik değeri olmayan, hiçbir ontolojik değere sahip olmayan kategorileri içeren doğrudan düşünceden çıkan, tüm Kantçı bilgi biçimlerine karşı çıkmaktır.<sup>5</sup>

Marcel doğrudan terimini, vurgu yapmak için bazen bir tanıma/bilme (*connaissance*), bazen bir hazır oluş duygusu ve aşkın gerçekliğin hazır oluşu ("Ben özgürlüğümüm" ve "Ben vücudumum" örneklerinde olduğu gibi), bazen kendimle kendimin çakıştığı/karşılaştığı duygusunu belirtmek için kullanır. Marcel'de doğrudan kavramının oluşmasına yardımcı olan, Bergson ve Royce'daki hiçbir şüpheli içinde barındırmayan derin düşündürüştür.<sup>6</sup>

Marcel'e göre, dış dünyayı algılamanın yolu duyumdur. Ancak duyum, bize sunulanın pasif bir alıcısı durumunda olmak değildir. Marcel duyumu, kesin sınırları çizilmiş bir "ben," "bende" ve "dünya" ayrımı olarak değil de bu üç gerçekliğin geçişkenliği anlamına gelen bir katılım olarak düşünür. "Duyum (doğrudan bilinç) yanılmazdır. Bu anlamda iman, duyumun doğasına katılmalıdır."<sup>7</sup>

3 David W. Rodick, *Gabriel Marcel and American Philosophy: The Religious Dimension of Experience* (Lanham: Lexington Books, 2017), 18

4 Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique* (Paris: Librairie Gallimard, 1935), 3.

5 Charles Widmer, *Gabriel Marcel et Le Theisme Existentiel* (Paris: Les Editions Du Cerf, 1971), 25.

6 Simone Plourde vd., *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel* (Paris: Editions Du Cerf, 1985), 286.

7 Marcel, *Journal Métaphysique*, 131.

Duyumu, algıdan kesin bir biçimde ayıran Marcel, imanı duyumun yapısına benzeterek onda yeni bir yanılmazlık ve doğrudanlık bulur. Marcel'e göre, "süjenin hakikate katılmasına dayanan iman, ilk olarak bir bilgi biçimi olmayıp bir olma biçimidir."<sup>8</sup> Buna bağlı olarak Marcel doğrulamaların şartlarından bahsederken, onların ya doğrudan evrensel oluşlarına ya da olgunun sınırlılıklarına tabi bir düşünceye has oluşlarına dikkati çeker ki; bu bir bilgi biçimini ifade etmektedir.<sup>9</sup> Yani bir bilginin doğrulanması, nesnellik ölçütlerine dayanmakta olup sınırlarının belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak bu durum doğrudan tahkik edilemeyen mutlak ya da mutlak sen için geçerli bir yöntem değildir. Zira "mutlak olan" ya da diğer bir ifadeyle Tanrı, bir teori olarak düşünüldüğünde indirgenmiş olur. Marcel Tanrı'yı imanın gerçekliği olarak ifade eder. Ona göre iman, bir kesinliğe dönüştürülmeden ancak iman olarak doğrulanabilir.<sup>10</sup> İmanı kesin bir bilgi olarak tanımlama çabası imanı ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla bu tecrübeyi ancak canlı bir katılımla anlamak mümkün olacaktır. Marcel katılımın, dolayısıyla tahkik edilemezin sınır alanı içinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>11</sup> Normal tecrübelerimizle elde ettiğimiz alan problematik bir alandır. Problematik alan içinde olan şeyler benim önümde olup incelemeye açık haldedirler.

Marcel'e göre incelemeye açık olmayanın tespiti ve izahı için hareket noktası varoluşumuzdur. Burada varoluşun dolaysız hissedilmesinden varlığa doğrudan katılmaya kadar giden bir yolun başlangıcındayız.<sup>12</sup>

## 2. Tanrının Varlığı İspatlanabilir Mi?

Marcel Tanrı'nın varlığını felsefi düzlemde ortaya koyabilmek için şüphe götürmez bir tecrübeden yola çıkmak istemiştir. Akıl (birinci refleksiyon düzeyinde ki akıl) küçümsemiştir, çünkü imanın talep ettiği kesinliğe, tündengelimsel bir akıl yürütmeye ya da bilimsel bir doğrulamaya (bunun anlamı, rasyonel ve ampirik kanıtlardır) ulaşabilmenin mümkün olmadığını düşünmektedir.

Marcel'in metodu gerçeklik (*authenticite*) ve öz (*esence*) içerisinde tecrübenin anlaşılması kuralıdır ki, bunu tasvir etmek tecrübenin deforme olması anlamı-

8 Murtaza Korlaelçi, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı," *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 80.

9 Marcel, *Journal Métaphysique*, 28.

10 Marcel, *Journal Métaphysique*, 40.

11 Marcel, *Journal Métaphysique*, 42.

12 M. Celaleddin Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1998), 26.

na gelecektir. Buna bağlı olarak, Marcel'e göre, metafizik düşünceyi terimin tam anlamıyla gerçekten ispatlamak imkânsızdır. Eğer üçgenin tarifini kabul edersek, o zaman açılarının toplamının iki doğruya eşit olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Demirin oksitlenebilir olduğu kabul edilirse, pas olan demir parçasının gerçekliği gösterilebilir. Ancak Tanrı'nın varlığının kanıtından ya da benim müzik aşkımla delillerinden bahsetmenin bir anlamı var mıdır? Hiç müzik dinlemeyen ve Tanrının varlığını inkâr eden ile en azından ilk bakışta, inanan arasında hiçbir ortak nokta bulunmadığı görülür.<sup>13</sup>

Marcel hissedilir dünya, başkaları ve Tanrı'dan yola çıkarak sahip olduğumuz betimlemelerin ilk doğrudan bilginin ortaya çıkmasına izin vereceğini ve varlığın git gide derinleşen seviyelerine yönelteceğini düşünmektedir.<sup>14</sup> Böylece Marcel somut olanın önemini bir kez daha vurgulamaktadır. Zira o, Tanrı'nın zihinsel işlemler yoluyla ve soyut bir düşünce vasıtasıyla kavranamayacağını düşünmektedir.

Marcel, ateizm ile ilgili olarak inançsızın düşünce dünyasını şu şekilde ifade eder: "Ben normal tecrübe şartları içindeyim, ancak ben Tanrı'yı tecrübe edemedim; şayet bu tecrübe gerçekleşse tüm normal varlıkların sahip olduğu bir objektifliğe sahip olması gerekir, eğer bu durum yoksa gerçek bir tecrübede yoktur."<sup>15</sup>

Marcel klasik ontolojinin "mükemmel" kavramı içinde bir kapalılık hali oluşturduğu gerekçesiyle, bu soyutlama durumu ve kuralların önceden belirlenmişliğini eleştirmektedir. Buna karşın varoluşsal bir yapı üzerine tesis ettiği kendine özgü ontolojik bir anlayış geliştirmiştir. Marcel'in çıkış noktası varoluşumuzdur ancak onun hedefi varoluşumuzun somut deneyimi içinde varlığa ulaşmanın yoludur. O, somut biricikliği içerisinde kavranan bireyle, bireyi kuşatan Varlığın mevcudiyeti arasındaki sırlı ilişkiyi kavramaya çalışmaktadır. Bunu da her olumlama aktinde bulunması gereken, katıksız hazır bulunan olarak telakki ettiği deneyimi ve kendisine çıkış noktası edindiği ontolojik gereklilik düşüncesiyle yapmaktadır.<sup>16</sup>

Marcel varlığı bir kavram objesi olarak görmenin yanıltıcılığına dikkati çekmektedir. Varlığı kendinden delillendirilmiş olarak görmekte dolayısıyla onun önümüzde duran bir problem olarak görüldüğünde değil, kendisine yaklaşılacak ve onun yaşanacak bir katılma durumu sayesinde yakalanabileceğini ifade etmek-

13 Jean Parain-Vial, *Gabriel Marcel* (Paris: Edition Seghers, 1966), 13-14.

14 Parain-Vial, *Gabriel Marcel*, 16.

15 Parain-Vial, *Gabriel Marcel*, 129.

16 Emel Koç, "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi," *Süleyman Demirel Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2008): 173.



tedir. Böylece varlık nesne olmayıp, bir hazır oluşturu (*presence*); ne tasavvur edilebilir ne de ispatlanabilir, fakat duyulur ve yaşanarak doğrulanabilir. Ne hesabı çıkartılabilir ne de belirlenebilir; ancak tanınır ve yaklaşılabılır.<sup>17</sup>

Marcel'in vurgusu, modern bilimin materyalizmi ve teknik bilgisiyle nesnenin statüsünü entelektüel erişimimiz olan bir nesneye indirgeme çabası olduğuna dır. Ancak Marcel'in itirazı, varlığın problemler alanına hapsedilmesine yönelik tutumadır. Oysaki varlık sorun değil, bilakis bir 'sır'dır. Bu duruma ilişkin Marcel kötülüğün kötülük problemi çerçevesinde ele alındığı gibi, aşk ve özgürlük gibi konuların nesnel bir sorun haline dönüştürüldüğünde, bunlara verilen cevaplar indirgeme ve yön değiştirme olacaktır. Dolayısıyla bu durumda bir kısır döngüden kaçınılamayacaktır. Verilen cevapların sığılığı, bende mevcut olan durum karşısında anlamsızlaşacak ve buna rağmen bendeki durum mevcudiyetini koruyacaktır. Dolayısıyla aslında sır alanında bulunan bu durumların özüne ilişkin bir açıklama yapılmamış olacak, zihinde bir takım verilere ulaşmaya çalışılmış, birtakım indirgemelere başvurulmuş ve böylece asıl muhtevadan uzaklaşmış olacaktır.<sup>18</sup>

Nasıl ki aşk, özgürlük, kötülük, umut, sadakat gibi konular bir problem olarak değerlendirilemezse, aynı şekilde Tanrı'yı da bir problem olarak ele almak Marcel'e göre, indirgeme ve saptırmadan başka bir şey değildir. Buna göre, "ben-Mutlak Sen" ilişkisi bağlamında sır alanı içinde bulunan "Tanrı," ancak "katılım" yoluyla kavranabilecektir.

Sonuç olarak, Marcel'in "ontolojik gereklilik" olarak nitelendirdiği Mutlak Sen/Varlık/Tanrı'yı somut olarak ele almanın yolu, nesnelleştirmenin bir ön problem ortaya çıkardığı mantiki düşünce değildir. O'nu tecrübe etmenin biricik yolu (sadakat, aşk ve umutta olduğu gibi) özünde bazı manevi verilerin aydınlatılması yani 'sır' planında aranması gerekmektedir.<sup>19</sup>

### **2.1. Sır Olarak Tanrı Tecrübesi**

Marcel ontoloji araştırmasına varlık nedir? sorusuyla başlar ve bu sorunun aynı zamanda var olan bir varlık olarak "benim neyim?" sorusuyla eşdeğer olduğunu kabul eder. Dolayısıyla Marcel felsefesinin başlangıç noktası "ben neyim?" sorusudur.

17 Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 82.

18 H. J. Blacham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005). 74.

19 Gabriel Marcel, *Être et Avoir* (Paris: Aubier, 1935), 173.

Marcel için felsefe, varlığı birtakım tasvirler yaparak bir soyutluk içinde düşünmek değil, bilakis varlığı olduğu gibi doğrudan ve vasıtasız bir biçimde tecrübe etmek demektir. Buna bağlı olarak o, insanın kendini tanıtırken yaşadığı somut durum içinde “ben kimim” sorusunun takipçisi olmuştur. Bu soruya muhatap olan bir insan, modern düşüncedeki objektifleştirme temayülünden kurtulup kendi vasıtasız tecrübesine dönebilmesi için öncelikle “ben”i “ben” yapan unsurların ne olduğu ve bunun uzantısı olarak “ben”i herhangi bir “ben” olma ayırımına taşıyanın ne olduğu sorularına cevap aramalıdır.

Marcel nesnelleşebilen “ben” ile varoluşun “ben”ini ayırmaktadır. Marcel’e göre “moi” objektif görünüş olup “sahip olma”dır. Ben “je” ise süje, yani varlıktır. Biri bana “şehrin en iyi otelinin adını ona kim verdi” dediğinde ve ben “moi” diye cevap verdiğimde buradaki “ben” herhangi bir “ben”e tekabül edecektir. Dolayısıyla sorulan sorunun konusunun objektif olması, dışta olan bir şeye dayanması ölçüsünce ona cevap vermek ve bilip bilmediğimizi ayırt etmek kolay olacaktır. Şişman, esmer, kısa vs. olmamız ise benim sahip olduğum şeylerdir. Oysa olduğum, “je suis” soru ve cevapla belirlenmeye elverişli değildir. Daha anlaşılır bir ifadeyle, bir değerlendirme veya bir fikir eylemi gerektirecek, yani bedenden bir şeylerin katılması istenilen sorulara cevap vermek kolay olmayacaktır.<sup>20</sup>

“Je suis” varlık olan “ben” ile “moi” sahip olunan “ben” düşüncesi Marcel’de düşüncenin ikili seviyesine tekabül etmektedir. Birinci seviyede düşünce, doğrudan objeye yönelir ve onu gayri şahsi, herhangi bir insanın ele alabileceği türden bir problem olarak değerlendirir. İkinci düşünce ise, tam ve somut bir şekilde tecrübe edilmiş olandır; önümde duran olarak değil de, bir katılım planında işlev görmektedir. Dolayısıyla bu noktada “beni” ben yapan unsur sahip olduklarımız değil, ortadan kalktıklarında “ben”in de yokluğu anlamına gelecek “benim varlığım”dır.<sup>21</sup>

Marcel’in “sır” alanına ulaşma noktasında en önemli engel, birinci düşünme planında varlığı, objektif bir düşünce içinde açıklama çabasıdır. Varlığın ya da “ben”in tecrübesinin kavranması, onun karmaşıklığı, aktifliği ve diyalektik yönleriyle, yani bir bütün olarak parçalamadan ikinci refleksiyon seviyesinin bir düşünüş tarzı ile ele alınmasıyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla sırra ulaşmada aynı zamanda önümdeki diğer engel, “sahip olma” durumu bir düşünüş hatası olarak

20 Marcel, *Journal Métaphysique*, 174.

21 Marcel, *Journal Métaphysique*, 145.

karşımıza çıkmaktadır. Olmak, bir bütünlük halidir ve o, iç ve dış ayrımının söz konusu olmadığı, geçişken bir yapıdadır. Sahip olmak ise, "ben" ve önümdekinin ayrıştığı, bir takım belirlemelerin ve parçalamanın söz konusu olduğu, bir objektifleştirme teşebbüsüdür.

İnsan, sahip olduğu şeyle özdeşleşme veya her şeyi, hatta kendisini bile bir sahip olma açısından düşünme eğilimindedir. Bu noktada şunu belirtmekte fayda vardır: Marcel'e göre, sahip olma kategorisi sadece fiziki anlamdaki nesnelere sınırlı değildir. Kişi fikirlere hatta imana sahip olduğunu söylemekle, onları nesnelleştirerek sahip olma kategorisine indirgemiş olacaktır. Düşüncelerin ve özellikle imanın, sahip olma alanına girmesi her türlü fanatikliğin de çıkış noktasıdır. Burada iman ve düşünce, benden ayrı kabul edilir ve kendisini bana dayatmaktadır.<sup>22</sup>

Marcel'e göre "var olma" fenomeni hiçbir zaman "sahip olma" fenomenine irca edilemez. Sahip olmada bir dış münasebet varken, varolmada daha ziyade bir iç münasebet bulunmaktadır. Marcel bu münasebeti "katılım" (*participation*) olarak ifade etmektedir.<sup>23</sup>

Bu durum için verilebilecek en güzel örnek bedenimdir. Marcel, önemli eseri *Journal Métaphysique*'in ilk bölümünden itibaren beden kavramının tek bir anlam ifade etmediğine işaret etmektedir.<sup>24</sup> İlki, birinci refleksiyon düzeyindedir ve burada derinlikten yoksun bir değerlendirme söz konusudur. "Ben," bedeni dışta olan bir alet gibi, "ben"den ayrı bir obje olarak düşünülür. İkincisi ise, beden "ben"in önünde duran ve sahip olunan bir obje gibi görülmeyip bilakis beden benliğe eklenmiş bir maddi birleşim, "ben"i ben yapan ve "ben" in bütünlüğü içinde onun dış dünyaya katılımını sağlayan bir unsurdur.<sup>25</sup>

Birinci refleksiyon ve sahip olma süje-obje ayrımının kesin çizgilerle belirlendiği, rasyonel bir değerlendirmenin yapılabildiği, dolayısıyla herkese açık gayri şahsi olan bir problem alanı içinde değerlendirilirken; ikinci refleksiyon ve varolma ise kesin çizgilerin konulmadığı, geçişkenlik özelliği olan, herhangi biri olarak değil de "je suis" varolan "ben" olarak, katılım ile kavrayabileceğim bir "sır" alanı içindedir.

22 Marcel, *Journal Métaphysique*,92.

23 Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 109.

24 Marcel, *Journal Métaphysique*, 124.

25 Marcel, *Journal Métaphysique*, 20.

Marcel, *Journal Metaphysique*'in baş taraflarında, iman aktının doğrulanabilirliği üzerine bir soru sorar. Ancak Tanrı'nın varlığını kanıtlama çalışmalarını reddeder. Zira bu çaba Tanrı'ya nesnelleştirerek bir yargıya varmayı hedeflemektedir. Marcel, bir başka soruyla konuyu aydınlatmaya çalışır: "İnanan, Tanrı'yla olan ilişkisini devamlı kılabilir mi?" Tanrı'yla benim aramdaki ilişki başka birinin özgürlüğüyle özgürlüğüm arasındaki ilişki gibidir. Yani bu konuda çok fazla bir şey söyleyemeyiz. İlişkinin kendisi iman aktında kuşatılmıştır. Yani doğrulama bu ilişkinin içindedir. Diğer taraftan Tanrı'yla benim aramdaki ilişki tipi, âşıkların aralarında kurulan aşka ulaştırılan ilişki gibidir.<sup>26</sup>

Bu bağlamda Marcel'e göre, Tanrı'nın tecrübesi ya da doğrulanması bilgi emperyalizmi olarak ifadelendirdiği rasyonalist epistemolojinin objektif doğrulama yöntemi ile değil, Tanrı'ya metaproblematik bir çerçevede, "sır"ın alanı içinde ve sırda ulaştırılan aktlar ışığında gerçekleşmelidir.<sup>27</sup>

### 2.1.1. Aşk

Marcel sırda ulaştırılan aktlar konusuna başlamadan önce, ilk olarak fert ve şahsiyet ayrımını yapmaktadır. Fert bölük pörçük durumda olan bir "an"dır. O istatistik bir unsurdur ve sadece istatistik bir planda mümkündür. Fert bakışsız, çehresizdir. Yani bir duruma sadece maruz kalma yerine onu göz önünde bulundurma, meydan okuma aktı içinde devam eden bir iç yükseliş tarzını içermektedir.<sup>28</sup>

Şahsiyetin gerçekliği konusunda Marcel ve Buber benzer düşüncelere sahip görünmektedir. Buber'e göre, insan bir şahıs olduğunu nihayetinde en kâmil şahıs sayesinde kavrayacaktır. Bir bakıma kişiliğin ve şahsiyetin teşekkül etmesinde ilahi şahıs mimar işlevi görecektir.<sup>29</sup> Marcel'e göre, bir şahıs olmak aşk için bir kapasite geliştirmekten ayrı tutulamaz. Bu anlamda kişinin kendini gerçekleştirme hiç bitmeyen bir süreçtir. Zira yaşamak kişinin kendi kendisini gerçekleştirme, kendini hep daha üst bir düzeye taşıması ve kendini kendisine vermesi demektir.<sup>30</sup> Aşk, temel ontolojik bir veridir. Buna göre, arzudan farklı ya da arzuya karşıt olduğu sürece, kendisinden üst bir gerçekliğe bağlılık olarak ele alındığında, ben

26 Marcel, *Journal Métaphysique*, 58.

27 Widmer, *Le Theisme Existentiel*, 35.

28 Gabriel Marcel, *Essai de Philosophie concrète* (yy: Éditions Gallimard, 1940), 160-161.

29 Veli Urhan, *Kişiliğin Doğası* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 128.

30 Fulya Albayrak, "Gabriel Marcel'de Bağlanma," (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 66.

ve başkası arasındaki gerilimi yok ettiğinde, aşk bana herhangi birinin temel ontolojik veri olarak adlandırılabilceği şey olarak görünür. Aşk ve arzu arasındaki karşıtlık, olmak ve sahip olmak arasındaki karşıtlık görünümü üzerine kurulmuştur. Arzu, kendi üzerine merkezleşmiş (*autocentrique*) ve başkası üzerine merkezleşmiş (*hétérocentrique*) bir bakışa sahiptir. Aşk ise kendisi ve başkaları ayrımını aşar.<sup>31</sup> Böylece Marcel'de sahip olma ile olmak arasında yapmış olduğu ontolojik temel ayrımın bir uzantısı olarak arzu ile aşkı birbirinden farklı görmektedir.

Aşk, Marcel'e göre, mülkiyete bağlı olarak sahiplik "*possesif*" değil, bir adanma "*oblatif*" olarak gözükmektedir. Mülkiyete bağlı aşk, tek merkezli olduğu halde, adanan aşk çok merkezlidir. İnsani aşk, bu çok merkezliliğin çift olması, her birinin diğeri için merkez olması için yeterli bir karşılıklı derinlik ihtiva etmektedir.<sup>32</sup>

Marcel aşk sayesinde bilgi teorisinin dışında bir gerçekliğin varlığını tanımaktadır. Bilgi teorisi gerçekte nesnelliği belirlemeyi ve temellendirmeyi istemektedir. Ancak Marcel'e göre, sevdiğim varlık benim için niteliklere sahip değildir. Onu bütün olarak kavrarım. Dolayısıyla o yüklemlemeye karşıdır. Aşk sübjektif bir yanılsama oyunu değildir. Çünkü onda sübjektifliğe yer yoktur. Öte yandan aşk, mutlak bir dışsallık ya da anlamsızlık gibi görünümlere sokabilen soruların ötesindedir. Aşkta olumlama bir sınırsız dayanmaktadır. Böylece ilahi hayata katılma da sadece sonsuza katılmanın dışında düşünülemez.<sup>33</sup> Aşk artık geçerli tüm ayrımların bittiği noktada kusursuz bir tanıma olarak kendinde belirir. Tüm bilgilerin ötesinde, tanımlamaların ve ayrımların yapıldığı düşünceden fazlasıdır.<sup>34</sup>

Aşk birleşmenin sırrına katılan bene sunulan koşulsuz bir armağan olduğundan dolayı o bilgi alanından çok iman alanına aittir. Burada aşkı imanının yanına yerleşmiş olarak bulmaktayız. Bir başka deyişle aşk imanının koşullarındandır. Aşkın ve imanının gerçekliği, ayrıştırılamayacak kadar bir birlerine bağlı olmasındadır.<sup>35</sup> Dolayısıyla aşk problem alanı değil, sır alanı içindedir. Böylece sahip olma kategorisinden sıyrılan aşk, aktarıma kapalı sadece "var olma" planında yer almaktadır.

Marcel'e göre, aşkın gücü koşulsuz bir bağlılığı gerçekleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlılık risk alabilmeyle olduğu kadar içten bir sadakatle de ilgilidir.

31 Marcel, *Être et Avoir*, 220.

32 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 140.

33 Marcel, *Journal Métaphysique*, 157.

34 Marcel, *Journal Métaphysique*, 58.

35 Marcel, *Journal Métaphysique*, 63.

Bu bağlamda daha önce ifade edildiği üzere, Marcel aşkı imanın koşulu olarak görür ve bunun ötesinde aşk ve imanın birbirinden ayrılmazlığını şöyle vurgular:

Eğer iman aşktan ayrılırsa o, az çok fiziksel olarak tasarlanan bir güç dâhilinde objektif bir inançta dondurulur. Diğer taraftan iman olmadan (sevilen Tanrının aşkınlığını ortaya koymayan) aşk, yalnızca soyut bir oyun türüdür. İmanda ilahi realiteye bağlılık olduğu gibi, aşkta da mükemmel bir ilahiliğe bağlantı vardır. Dolayısıyla ben, sevmekten ayrıldığım anda Tanrı'ya inanmayı da bırakırım; 'mükemmel olmayan bir Tanrı, gerçek olamaz'.<sup>36</sup>

Marcel'e göre, sevilen varlık belirlenmiş niteliklere sahip değildir. O ancak bütün olarak kavranabileceğinden, herhangi bir yüklemlemeye karşı çıkacaktır. Dolayısıyla bir varlığı gerçekten sevmek, onu Tanrı'da sevmektir. Yani sevilen varlığı önümüzde duran bir problem olarak görmeden, niteliksel bir parçalama ve indirgemeye düşmeden, onu katılım yoluyla anlamlandırılabilir. Nihai noktada aşk ve onun takipçisi iman Mutlak Sen'e dayanmak durumundadır.

Marcel bu noktada, aşk varlığa mı dayanır, yoksa sadece varlığın düşüncesine mi, varlığı etkilemeksizin varlığa dayanabilir mi?, sorularını sorar. Bu sorulara verilecek cevap ya da cevaplar Marcel'in solipsizm ve idealizm gibi yöntemlere karşı tutumunu da en güzel şekilde ortaya koymaktadır.<sup>37</sup> O'na göre aşkın varlığa dayandığı gerçeği şüphe götürmemektedir. Ben aşkı sevdiğim varlığa hiç dokunmamış olarak düşünebilirim. Ama bu, ikimize göre üçüncü görüş noktasına yerleşmenin getirdiği bir yanılmadan, ikimizi ayrı ayrı görmeden ileri gelen bir yanılmadan ileri gelebilir. Bu ayrıma düşmediğim müddetçe, kendimi keşfetmem mümkün olacak; çünkü aşkın varlığının etkinliği ölçüsünde "o" düzeninden azar azar uzaklaşacağım. Ancak burada iç dayanaklarım, beni parçalanmalara itip bu ilişkiyi dışarıdan gözlemleyeceğim bir şeymiş gibi görmeme sebep olabilir ve önüme perde çekebilir.<sup>38</sup> O zaman bu, imanı dışta bırakan bir aşk olacaktır. Daha iyi incelendiğinde görülecek ki, aşk sevilen varlık üzerinde bir aksiyon meydana getirirse, bu durum aşkın sadece bir arzu olmadığındandır. Arzuda ise gerçek varlığı kendi varlığıma bağlamaya yönelirim ve onu bir objeye dönüştürürüm. Dolayısıyla arzuda bir parçalanma ve bölünme söz konusudur.

36 Marcel, *Journal Métaphysique*, 58.

37 Zübeyir Ustabası, "Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi ve Varoluşçuluktaki Yeri," *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 6 (2018): 73

38 Marcel, *Journal Métaphysique*, 146.

Arzu edilenle benim ayrılığım arasında bir objektif ayırıma gitmek ve benim arzu edilene dışarıdan bir üçüncü olarak değerlendirmem mümkün iken, aşk için bu mümkün değildir.<sup>39</sup>

### 2.1.2. Bağlanma ve Sadakat

İnsan varlığını anlamayı mümkün kılan şey, sen kipinin yargılarına karşılık olan gerçekliğin göz önünde tutulmasıdır. Sen kipinin nesnel olmayan bu ilişkileri yaratıcı niteliktedir. Ben kendimi başkalarında yaratırım ve başkalarının da kendi özgürlüklerini yaratmasına yardım ederim. Bu ilişkinin temelinde olan şey sadakattir (*fidelite*).<sup>40</sup>Marcel'e göre varlık-ben'in sırrına ulaşmada "nesnel" (*objective*) bilgi çabası hiçbir işe yaramayacaktır. Sadece aracısız ve somut bir tecrübenin bizi ona yaklaştıracığını söyleyen Marcel'e göre bu tecrübe ontolojik düzeyde bir bağlanma ve sadakattir.<sup>41</sup>

Kant'ın "aşkın ben" veya "saf süje" fikrini kabul etmeyen Marcel, Tanrı'nın varlığını bir sır olarak kabul etmektedir. Buna göre sır, bağlanmış bulunduğum bir şeydir; bu bağlanmış olma kişinin kendini belirlenmiş ve özelleştirmiş olduğu kısmi bağlanmış olma durumu değildir. Aksine, tanımlandığın da bir bozulmaya uğrayan, dolayısıyla kendi olduğu gibi yakalanamayan, ancak yaratılışın ve imanın objesi olabilen, gerçekleştirdiğim birliğe bütünüyle bağlanmış olmadır.<sup>42</sup> Bağlanma iyi formüle edilmemiş olabilen, fakat şu veya bu şekilde zaruri olarak belirlemek mecburiyetinde olan bir çağrıya devamlı bir cevap olarak anlaşılmalıdır.<sup>43</sup> İnsanı anlamını başkasından gelen yanıtla bulan bu "cevap-çağrı" münasebeti olarak değerlendiren Marcel, "bağlanmanın" olduğum ve olmam gereken ile hürriyetim ve sorumluluğumun kesiştiği noktada bulunduğunu düşünmektedir. Buna örnek olarak tıpkı semavi dinlerde olduğu gibi, hürriyetimin bağlandığım yerde olduğunu ve varlığı kavramam için gereken varoluş tecrübesinin bağlanma olduğunu söylemektedir.<sup>44</sup>

39 J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1997), 216.

40 Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, 216.

41 Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 84.

42 Murtaza Korlaelçi, "Gabriel Marcel'e göre Teknik ve Günah," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989): 247.

43 Koç, "Marcel Felsefesi," 187.

44 Bayraktar, *Gabriel Marcel'de Bağlanma*, 6.

Ancak aşkın bir varlık için söz konusu olan bağlanmada, bağlanılan varlık, orada öyle duran, statik bir öz olmadığı gibi, sürekli soyut ve boş olduğu için bir kanun da değildir.<sup>45</sup> Marcel bu noktada varlığın, sahip olmanın çerçevesini aşmasına dikkat çeker ve buna bağlı olarak statik ve dinamiğin, süreklilik ve sürenin kategorilerinin ona uygulanamayacağını ifade eder.<sup>46</sup>

Marcel, sahip olma seviyesinde, belirlenmiş ve statik olan bir kaderci anlayışla bağlanmanın mümkün olamayacağını, onun ancak bütünüyle anlaşılabilen somut tecrübe aracılığıyla sır planında gerçek bir bağlanma olacağını söyler. Buna göre, bağlanma ne geçmişin ne de geleceğin ipotek altına alınmasıdır. Bağlanma ancak şimdiki zamanda söz konusudur ve bu yönüyle o, hürriyetin de teminatıdır.

Hürriyet, nedensizlik içinde bir kaosa ve anarşizme götürecektir özellikle değildir. Toplumun devam ve düzeni, insan varlığının anlamı bakımından bir değere bağlanmayı gerekli kılmaktadır. Bir değere bağlı olma aynı zamanda bağlanan ben ve huzurunda bağlı olduğum bir başkasını gerekli kılmaktadır. Marcel'e göre, gerçekten bağlanmaya layık olan başkası "Mutlak Sen," yani Tanrı'dır. Tanrı'dan başka mutlak bir biçimde bağlanılacak bir varlık tanımayan Marcel'e göre, bu mutlak bağlanma sadakat olmadan gerçekleşemez.

Sadakat bir daiminin ontolojik olarak tanınmasıdır. Bu devamlılık kendiliğinden var olanın devamlılığıdır.<sup>47</sup>

Bağlanma ve sadakatin gerçekleşmesi bir solipsizm olamaz. Çünkü bağlanma daima dışta olana, bir başkasına doğrudur. Ben bir bağlanma süjesi olarak, kendimi dıştaki bir varlığa aşma zorunluluğu içindeyimdir ve bu varolmak için bir koşuldur.<sup>48</sup>

Marcel'i "ben kimim?" sorusunun peşine düşmüş bir filozoftur ve "ben" in varlığının başkaları sayesinde anlaşılacağı düşüncesine sahiptir. Dolayısıyla Marcel, felsefesinin çıkış noktalarından biri olan başkasının gerekliliği, bağlanma ve sadakat konularında da tüm ağırlığıyla durmaktadır. Ben olmayan başkası bir nesne değildir. Zira doğrudan doğruya ilişkiye girdiğim bir "sen" dir.

Marcel "sen" ile olan ilişkimde bir hazır oluş durumunun gerekliliğini söyleyerek aşk, iyilikseverlik ve faydalanılabilirlik yoluyla bir başkasına açılmaya hazır oluşu

45 Murtaza Korlaelçi, "Gabriel Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat," *Felsefe Dünyası* 6 (1992): 37.

46 Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 85.

47 Korlaelçi, "Bağlılık ve Sadakat," 39.

48 Marcel, *Journal Métaphysique*, 63.



vurgular. Bu bağlamda hazır oluş olmadan bir bağlılık ya da sadakatten söz edilemez. Hazır bulunuş, önümüzde duran nesneyi algılamaya müsaitlik anlamına gelmemektedir. Zira hazır oluş bir sırdır. Bu noktada Marcel, önümde bir nesne gibi duran bir insanla fiziksel anlamda beraber bulunma halinin aşk, bağlılık ve sadakatten yoksun olduğu sürece onu objektif bir alan ve çözülmek için karşım- da duran bir problem olarak nitelendirir. Dolayısıyla bu durum hazır bulunuşlu- luğu karşılamamaktadır.<sup>49</sup>

"Ben" in ontolojik olarak varolabilmesi için tek imkân olan hazır oluş, "ben" in "sen" e açılmaya hazır olduğu kadar, "sen" in de "ben" i karşılamaya "hazır olması" anlamına gelmektedir. Bu yönüyle bağlılık ve sadakat, hazır bulunuşun kesintiye uğrama olasılığı oranında süreklilik dışına çıkar.

Bu bağlamda, Marcel' in Tanrı' ya olan bağlılık ve sadakat anlayışında dinî tecrübenin sürekli olmayışı ancak karşılıklı bir hazır bulunuşun, aşk, bağlılık ve sadakat gibi temel şartların yerine gelmesi durumunda mümkün olacağı sonucuna varabiliriz. Aynı zamanda böylesi bir düşünceyle, dinî tecrübenin temel sorunlarından biri olan zamansal bir insanın nasıl olup da aşkın bir varlıkla ilişki kurabileceği sorununu aşmış gibi gözükür.

Marcel, Tanrı'yla kurulacak ilişkide zaman içindeki bir varlık olan insanın bunu sadakat, yani iman ile aşabileceğini düşünmektedir. İnsan söz vererek bağlandığında, zaman üstü bir sürekliliğin kesinliğini doğrulayabilir. Daha önce de ifade etmeye çalışıldığı üzere, Marcel' e göre, bağlanma ne geçmişe ne de geleceğe yöneliktir. O şimdiki zaman içindedir ve bu bağlanmayı teminat altına alan şey ise, "Mutlak Sen" e yönelik oluşudur. Marcel sadakati, "ben" in ontolojik varlığını "Mutlak Sen" ile olan bağlılığı sayesinde, metafizik bir değere kavuşturmuş olur. Tanrı ile olan ilişkim, ona imanım ve onun varlığına ulaşmam, doğrudan bir sadakat ile aydınlanır. Bu noktada sadakat ile değişmezliğin farklılığında olduğu gibi sadakat ve itaat arasında da farklılık olduğunu belirtmek gerekir.

Sadakatin, değişmezliğe indirgendiği en yaygın durumlardan biri evlilikte karşımıza çıkmaktadır. Önceden verilmiş bir sözün peşinden zorunlu olarak sürüklenen insan, bir takım sebepler nedeniyle sadakatin sürekliliğini sağladığını göstermek ve ailevi birliği muhafaza etmek için riyakârlık pahasına bunu sürekliliğe indirger. Bu durumda gerçek duygunun ve bağlılığın yitimiyle karşılaşılır: dola-

49 Gabriel Marcel, *Présence et Immortalité* (Paris: Gallimard, 1927), 190.

yısıyla bu durum Tanrı'da kökleşen ve derin bir sadakat olarak yorumlanamayacaktır.<sup>50</sup> Marcel'in bu örneği vermesinin sebebi, canlı bir hazır bulunma ve sırlı komünyon olarak gördüğü aile bağına, yuva sıcaklığına büyük önem vermesidir.<sup>51</sup>

Marcel, fonksiyon haline gelmiş bir insanın itaatini de sadakatten ayırır. Çünkü itaat bir objektiflik içinde gerçekleşir ve o önümde duranla, problematik olarak gerçekleştirdiğim bir "ben"-o" ilişkisini içerir. Yani burada Marcel problem ile sır arasındaki geçişkenliğe dikkatleri çekmektedir. Sadakat probleme indirgendisinde dışarıdan gözleyebileceğim ya da sınırlarını belirleyebileceğim, objektif bir bakış açısıyla değerlendirebileceğim bir şeye dönüştürüldüğünde o, artık sadakat olmaktan çıkarak itaate dönüşecektir.<sup>52</sup>

Sonuç olarak Marcel'e göre, "ben" in ontolojik varlığı ve bu varlığı tanıttacak bir başkasıyla olan ilişkisel zorunluluk söz konusudur. Bu ilişki bağlanma ve sadakat ile mümkün olacaktır ve bu sadakatin ve bağlılığın mutlaklığı için mutlak bir varlık gerekmektedir. Bu sayede "ben" in varlığının kesinliği ortaya koyulabilir. Dolayısıyla Marcel, sadakat ve bağlılık üzerinden "Mutlak Sen" ile "ben" arasındaki sırlı ilişkiye ulaşmaya çalışmıştır.

"Mutlak Sen" ya da Tanrı ampirik tecrübelerin ya da mantıksal operasyonların gösterilebilir bir sonucu değildir. Bu anlamda Tanrıyı düşünmek, O'nu nesnelleştirir ve bu nedenle Tanrı düşüncesini problemleştirmek olur. Ancak Tanrı problem değil bir sırdır ve O'nu ancak bütün olarak O'na yöneldiğimiz, O'na hazır olduğumuz zaman kavrarız. Bu yöneliş ve hazır oluş bir karşılaşma halidir ve tam da o noktada kavrayış bir bağlanmadır. Bu bağlanma, bağlanmanın en tam ve nihai biçimidir ki bu "iman"dır.<sup>53</sup>

Tanrının mevcudiyetini hissetme ve varlığın derinden kavranması arasında, Marcel açısından nihai anlamda farklılık olmadığı için o, metafizik ve dinî yaşam (dinî tecrübe) arasında karşılıklı ilişki olduğunu düşünür. Marcel, kutsallığa götüren yoldan ve metafizikçiyi varlık hakkında düşünmeye götüren yolun gizli özdeşliğinden söz eder. Bu perspektiften bakıldığında aziz ve metafizikçi aynı yolda ilerler. Her ikisinin de aynı noktadan başlamaları gerektiği için ontoloji ve dinî tecrübe birdir.<sup>54</sup>

50 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 147.

51 Emel Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat* (Ankara: Art Yayınları, 2004), 159.

52 Ustabaşı, "Varoluşçuluktaki Yeri," 83.

53 Bayraktar, *Gabriel Marcel'de Bağlanma*, 58.

54 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 195.

### 2.1.3. Umut

Özneyi dünyaya açık somut bir varoluş olarak tasavvur eden Marcel, insanın somutluğunu ve başkalarıyla iletişimini gerekli kılan aşk ve sadakat gibi umudun da bir tür somut tecrübe olduğuna dikkat çekmektedir.

Marcel'e göre, insan tamamlanmış, son halini almış bir ürün değildir. Daima yolculuk halinde olan "gezgin bir varlık"tır (*homo viator*). *Homo viator*, bir umut insanı olup umut onun yaşam biçimidir. Bu bağlamda umut, insanın dünya içinde fiziksel bir varlık serüvenini devam ettirirken, diğer yandan Mutlak Varlığa yönelimi metafiziksel bir anlam arayışı açısından büyük önem taşımaktadır. Katılımı temel alan Marcel'in felsefesinde kişi, ontolojik anlam ve değerinin farkına, umut ile onayladığı ya da umutsuzlukla reddettiği varlıkla ilişkisine göre farkına varacaktır.<sup>55</sup> Kendini özgürlüğü içinde yaratan insan, üstün ve özgür bir gerçekliğin cisimleşmesi olarak belirlemektedir. Ancak umut, "*espérance*" sadakatten daha temeldir. Sadakat umut üzerine kurulur.<sup>56</sup>

Marcel'in umut üzerine öne sürdüğü düşünceler, onun tüm çalışmalarının merkezinde yer almaktadır. Buna göre, umut neredeyse Marcel'in tüm konularla bağlantı kurduğu bir temel kavramdır. O, umudun yanlış anlaşılmasını önlemek için onun ne olmadığını anlatır ve ona benzetilecek diğer durumlarla ayırımını yapmaktadır. Arzu ve umut bir birinden ayrı durumlardır. Arzu, ben merkezli (*égocentrique*) ve sahip olma düzeninde bir tanımlamaya sahiptir. O, diğer şeylerle olan ilişkilerimde bana zevk ve yarar verdikleri oranda değer vermeme emreder ve böylece ben beden isteklerimi yerine getirme görevini üstlenirim. Ancak umut bu noktada ben merkezliye tamamen karşıdır. Zira umut her zaman biz içindir.<sup>57</sup> Tutku ve umut da bir birine karıştırılmamalıdır. Çünkü tutku da tinsel bir boyut yoktur. Marcel, umut ile iyimserliğin arasını da ayırmaktadır. İyimserlikte belirsiz duygulara katı bir inanç söz konusudur.<sup>58</sup>

Umut pasiflik ya da bir boyun eğme anlamına da gelmemektedir. Hareketsiz bir umut fikri, her şeyden önce duygularımın çelişikliği anlamına gelir. Umut uyuşuk bir beklenti türü değildir. Bunun aksine, aktiflikten vazgeçildiği anda umut kaybolur. Umut bilinmeyen bir aktif merkezin uzantısı gibidir.<sup>59</sup>

55 Koç, "Marcel Felsefesi," 161.

56 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 154.

57 Marcel, *Être et Avoir*, 135.

58 Gabriel Marcel, *Le Mystère de L'Être (Vol. I: Réflexion et Mystère)* (Paris: Aubier, 1951), 43.

59 Marcel, *Être et Avoir*, 136.

Gerçek bir aktifliği öngören umut sadece bir duygulanım değildir. O, tembellik karşısı olduğu gibi, onu ruhsal bir alışkanlık olarak görmek de yanlıştır. Anlaşıldığı üzere, umut kavramı ne kadar önemliyse anlaşılması ya da doğrulanması da bir o kadar güç bir görünüme sahiptir. Bu bağlamda umut, gerçek anlamını ölümle karşılayabilecektir ve anlaşılabilir. Marcel, mutlak umudun (*espérance absolue*) trampleni olarak ölümü görmektedir. Ve umudun doğuşuyla ilgili şunları söyler: “Bana öyle görünüyor ki, umudun imkânının şartlarından biri, umutsuzlukla sert bir çarpışma/karşılaşmadır. Ölüm, mutlak umudun bir trampleni gibidir.”<sup>60</sup>

Marcel umudu var kılan şeyin ölüm olduğunu, ölümün olmadığı dünyada, umudun gerçek anlamının bulunamayacağını söylemektedir. Ona göre, ölüm her şeyin sonu olmamalıdır ve ölüm onun için sevilenlerle bir araya gelme, bir buluşma anlamı taşımaktadır. Marcel’e göre beni bekleyen şeyler arasında problematik olmayan yalnız ölümdür. Ölmek üzereyken ıstırap çeken bir hastaya rahip tarafından verilen “Tanrı’ya kavuşacaksın ve bu sana büyük bir lütuftur” şeklindeki telkinin anlamlı olmadığını ve bu konuda getirilecek açıklamaların kendisini tatmin etmediğini ifade eder.<sup>61</sup>

Bu bağlamda ölüm, sahip olma kategorisine indirgenip insanın bir aletin parçalanışı gibi algılanırsa bu algılama biçimi onun sır boyutunu inkârı anlamına gelecektir. Bu inkâr ile insanın kendi varoluşunu inkâra kalkıştığını söylen Marcel’e göre, böyle bir ölüm anlayışı insanı dünyaya bağlamak şöyle dursun, hayatın anlamına indirilecek en büyük darbedir ve bu nokta insanı saçmaya iter. Böyle bir ölüm anlayışı içinde insan kendi bedenini de sahip olduğu bir makine gibi görecektir. İnsanın kendi fişini çekmeye yeltenebileceğini ifade eden Marcel, intihârın sırrın inkârı anlamına geleceğini dikkat çeker.<sup>62</sup>

Ölümün mutlaklığı içinde insanın umutsuzluktan kurtuluşu, onu sır olarak anlamasında yatmaktadır. Bu sırı ulaşmanın yolu ise aşk, sadakat ve umuttur. Bu noktada ölümün sırrına ulaşmada insanın önündeki engel ampirik ve objektivist yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Âşık olduğum, sadık olduğum ve umut ettiğim sadece bir “sen” değil, aynı zamanda bir “o” dur. Sırta yaklaşımdaki en büyük engel bu ilişkiyi objelerin fizikselliği üzerinden değerlendirmektir. Nesnelere değışkenliğinden hareketle burada numen ve fenomen ayrımının yapıldığı anlamı çıkarılmaktadır. Marcel, fenomen olarak salt önümde duran ve sahip olma kate-

60 Marcel, *Être et Avoir*, 135.

61 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 37.

62 Marcel, *Journal Métaphysique*, 236.

gorisi içinde değerlendirilen bir nesne ya da o nesnenin, salt bir numen olarak düşünülüşüne de karşı çıkmaktadır. Nasıl ki bir sırlı ilişki karşımda duran olarak açıklanamayacaksa, o aynı şekilde karşımda durandan hareketle salt zihni bir işlem olarak üretilmiş saf bir hayal olarak da anlaşılacaktır.<sup>63</sup> Burada hem ampirizme hem de idealizme karşı bir duruş görülmektedir.

O halde umudun ontolojik varlığının delaletini, bir sır olarak benle ilişkisini nasıl ortaya koyabiliriz? Marcel, varlığa ilişkin soyut bir metafizik ile değil, "varlığa dair somut tecrübeler" ile ilgilenmektedir. Dolayısıyla o, insanın ne olduğu ile değil, neye sahip olduğu ile ilgilenen modern dünyanın düştüğü anlam boşluğuna dikkat çekmektedir. Ortaya çıkan anlam boşluğu insanda anlam arayışı doğuracaktır. Böylelikle insan, varlığın bütünlüğünü amaçlayan bir ilişkiye yönelecek, sırla karşılaşacak ve ontolojik bir gereklilik hissedecektir.

Ontolojik gereklilik varlığa duyulan kendini gerçekleştirme ihtiyacını dile getirmektedir. Bu gereksinimin farkındalığı ile varlığın çağrısına cevap veren ruh umut yoluyla yanıt vererek bir katılım tecrübesine girecektir. Bu noktada Marcel, insan tecrübesinin ontolojik değerinin varlıktan kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>64</sup> Bunu ortaya koyabilmek için de umudun kişisel benin ötesine uzandığını ve *intersübjektif* (özneler arası) olduğunu ifade etmektedir.

Umut sonsuza açılmazsa kendi içine kapanır ve daralma yaşar, bu durum insanı umutsuzluğa götürür. Bu sebeple umudun gerçek formülü "sana bizim için güveniyorum" ifadesinde gizlidir. Burada birinci tekil şahıs, yani "ben güveniyorum," arzunun süjesi olan egoya indirgenmez ve o her iddiayı dışlar; zira umut, umut edeni aştığı için bir bakıma benden de bağımsızdır.<sup>65</sup>

Umudun yönelişi bakımından ikiye ayrıldığını ifade eden Marcel'e göre, bir taraftan bir obje ya da konuya odaklanması nedeniyle hayal kırıklığına uğramış bir umut varken, diğer tarafta her türlü tasarımı aşan, herhangi bir koşula ya da kısıtlamaya tabi olmayan, mutlak güven duygusu ile hareket eden "mutlak umut" vardır.<sup>66</sup> Umudun ontolojik konumunu belirleyen şey işte budur. Mutlak bir imandan ayrılmayan, tüm koşulları ve her türlü tasarımı aşan mutlak umudun olmasıdır. Mutlak umut ve güven ise ancak Mutlak Varlığa (Mutlak Sen) yöneliktir.

63 Marcel, *Journal Métaphysique*, 167.

64 Koç, "Marcel Felsefesi," 162-163.

65 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 197.

66 Marcel, *Être et Avoir*, 134-135.

## 2. Katılım

Marcel, varlığa ilişkin soyut bir metafizik ile değil, varlığa dair somut tecrübeler ile ilgilenmiştir. O, düşüncenin varoluş ile aşılması gerektiği görüşünde olmuş, böylelikle geleneksel felsefenin soyut düşünme biçiminin yaşanan somut deneyime daha uygun yeni bir düşünme biçimi ile değiştirilmesi gerektiğini ileri sürerek kendine özgü bir somut felsefi yöntem belirlemiştir.<sup>67</sup> Marcel'in somut felsefesinin ve buradan çıkartılabilecek dinî tecrübe görüşlerinin ana unsurunu katılım kavramı oluşturmaktadır diyebiliriz. Marcel'in, varlığı olduğu gibi kavramayı tercih etmiş ve bu bağlamda yaşanmış tecrübe dışında herhangi bir gerçekliği kabul etmeyen tavrıyla, geliştirmiş olduğu somut felsefesi içinde kullandığı tüm kavramlar "katılım" fikrine dayanmaktadır. Marcel, objektifleştirme ve yine başlangıç noktası nesne-obje ilişkisine dayanan oradan hareketle salt içine kapalı bir düşünce yoluyla ortaya koyulan ideal(soyut) düşünceye de karşı çıkmıştır. Buna bağlı olarak Marcel'in varlık anlayışı ontolojik problemlerin ve ayrımların ötesinde, varlığı kendi birliği içinde, onu sır olarak görüp, o sırda ulaşma noktasında ampirik verileri aşarak, varoluşsal alanda aşk, sadakat ve umut yoluyla sağlanan bir katılım düşüncesini ortaya koymaktadır.

Varlık sahip olmanın yer aldığı her kategoriyi dışlayan, tüketici bir analize karşı koyan ve karakterize edilemeyendir. Nitelendirme yoluyla ilerleyen bir bilgi doğası gereği gerçekliği varlık olarak kavrayamaz. Marcel'e göre, eğer varlık kategorisi gerçekten geçerli ise, bu, iletilebilir olmayanın gerçeklikte bulunmasından dolaydır. Bu sebeple kişi her ne zaman varlıkla ilgili bir araştırma halindeysem dile getirdiğim bir evetlemeden çok, varolduğu bir evetleme dâhilindeki bir keşif söz konusu olmaktadır. Diğer bir deyişle varlığın evetlenmesi yalnızca "katılım" yoluyla olur. Tüm varlığıyla bir işe ya da davaya belli bir ölçüde kendini adama duygusunu hissetmeksizin katılım imkânsızdır. Bu anlamda katılım, somut varoluşsal tecrübemizden hareket ederek tüketilmez bir sır olan varlığa aşk, sadakat, umut gibi edimler yoluyla ulaşmadır.<sup>68</sup>

67 Ustabaşı, "Varoluşçuluktaki Yeri," 71

68 Emel Koç, "Gabriel Marcel'e Göre İnsan-Teknoloji İlişkisi," *Uluslararası Davraz Kongresinde sunulan bildiri, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta*: 109, erişim 14 Aralık 2010, <http://idc.sdu.edu.tr/tammetinler/bilim/bilim9.pdf>.

Kıscacası Marcel'e göre katılım ne bir olgudur ne de zihnin bir hükmüdür. O, özgür düşüncenin bir talebidir. Katılım benim varoluş tecrübemin tek temelidir. O halde Marcel'e göre metafizik her şeyden önce bir katılım felsefesidir.<sup>69</sup>

Marcel, evrenin tam izahını yapmaya yönelmemiştir. Somut gerçeği insan zihninde bölümlere ayırarak sınırsız bir düzlemi sınırlandırma derdinde olmamıştır ve her türlü sistem fikrine karşı çıkararak asıl amacının eksik de olsa gerçek bir tanıklık getirmek olduğunu belirtmiştir. Tanıklık bir katılım eylemidir. Yani katılım, kesinlikle pasiflik olmayıp bilakis bir eylemin kendisidir. Marcel, tanıklığın ne olduğu sorunun alelacele verilmiş bir cevapla kavranabileceğini mümkün görmemektedir. Daha açık bir ifadeyle tanıklık, sadece tanık olmakla değil, şahitliği tanımakla alakalıdır. Yani "ben tanığım" (*Je témoigne*) demektir.<sup>70</sup> Bu anlamda tanıklık, bir şahsi tecrübe olmakla beraber, o tecrübe kendi üzerinde merkezleşmiş "ben" in tecrübesi değildir. Başkasına açık, hatta kendini tanıma noktasında başkasının varlığını zorunlu kılan ve bu başkası fikrinden beslenen bir "ben" in tecrübesidir. Katılımda insan, başkasına yönelmiş "ben-sen" ilişkisi olarak kesin tecrübeyi, "Mutlak Sen" e ulaşmayla sağlayabilecektir.

Marcel'de insanın varoluşu ile dünya arasındaki bağlantı, her türlü özne-nesne ayrımının ötesindedir. Bu ilişkinin, bilgiye dönüştürülmesi ise daha sonradır. Yani bedenim, benim için nesne olarak verilmeden önce "bedensel varoluşumun dünya içindeki varlığı" (dünyaya katılımı) gerçekleşmiştir.<sup>71</sup>

Marcel böylece katılım için gerekli şartlardan biri olarak durum içinde olmayı görmektedir. Benim dünyada "hazır bulunuşum" olan katılmayı, sadece kendini soyutlamış bir düşünceye karşı çıkış ile yeniden bulabilir ve kurabilirim.<sup>72</sup> Katılımı gerçekleştiremeyenler, süje-obje ilişkisinin nesnelliği içinde problematik düzeyde kalacaklar, dolayısıyla sahip olma fikri ile yaklaşacaklardır. Fakat bu durum onların varlıktan uzaklaşıp ontolojik bir eksiklik içine girmeleri anlamına gelecektir.

Marcel katılım kelimesinin kendi fikirlerini açıklamak için anahtar bir kavram olduğunu belirtmektedir. Ona göre, katılım objektifliğin ve sahip olmanın sınırındadır. Buna bağlı olarak katılımın paylaşımına çok benzer olduğunu ve onların

69 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 149.

70 Gabriel Marcel, *Homo Viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (Paris: Aubier, 1963), 283

71 Koç, "Gabriel Marcel'e Göre İnsan-Teknoloji İlişkisi," 5.

72 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 58.

eşdeğer tutulma tehlikesine dikkat çekerek aslında onların ayrı şeyler olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Somuttan hareket ederek ve örnekler silsilesiyle katılım düşüncesini ortaya koyarak paylaşım ile farkını açıklar:

Bana bir pasta getiriyorlar ve bende ondan bana düşen payımı istiyorum. Bu tam olarak nesnel değildir. Çünkü tartılmaya ve ölçülmeye hazır bir şekilde önümde olan bir şeydir. Ve sadece bu şartlar altında varolan bir şeydir. Buna ilave olarak, kendi payımı kendim alsaydım herhalde bu yemek için olurdu ya da hemen yemek zorunda değilsem onu saklayabilir veya birisine hediye edebilirim. Ancak tüketim kelimesinin anlamı her zaman bu kadar açık ve belirgin değildir. Örneğin, bir tablo koleksiyonundan bir parça istesem, o zaman tüketmek kelimesinin anlamı bakmak anlamına gelir. Eğer borsacı bir ruha sahipsem, tablonun değeri yükselene kadar elimde tutup sonra onu satmayı düşünebilirim. Veyahut daha kârlı olur düşüncesiyle oğlum için saklayıp onu ayırabilirim. Bu örnekte ortaya çıkan şey paylaşımın objektif oluşudur. Bu noktada katılımında bir paylaşım olduğu söylenebilir. Fakat her zaman bu böyle olmayabilir. Bunu görmek için bir merasime nasıl katıldığımızı incelemek gerek. Bu merasimde çokça katılımcı olmasına rağmen, yine de o ortama dâhil olmak ideal bir karaktere dönüşebilir. Örneğin, ben hasta yatağımdayken bir merasime duayla da katılabilirim. Yine yatağımda salgınların, savaşların veya felaketlerin bitmesi, son bulması için Tanrı'ya dua edebilirim. O halde, bu durumda bana objektif olarak verilen nedir? Doğruyu söylemek gerekirse çok az şeydir. Merasimin ne zaman ve hangi kilisede olacağını radyo veya basın yoluyla öğrenmekten başka bir şey vermiyor. Bedenen katılma ya da merasimin saatini ve yerini bilmeme gerek yok. Bu durumda, merasime katılmama engelim aslına bakılırsa bir engel teşkil etmiyor. Zira benim fiziksel olarak o kilisede bulunmamam Tanrı için önemli mi? Ben dua ile aynı zamana dâhil olarak ibadet eylemine katılıp birleşebilirim. Biz bu şekilde bir katılım aktı düşüncesiyle orada olmasak da aynı sonuca varabiliriz. Gerçekte kendimi taptığımız Tanrı'ya yönelmiş bir çoğunluk olduğumuz olgusuyla aşırı derece güçlenmiş hissederim. Bu örnek katılımın objektif olmadığını gösterir.<sup>73</sup>

Marcel'in özellikle merasim örneği üzerinde çokça durduğu görülmektedir. Zira bu örnekte nesnel olmayan bir katılımı görme ihtimalinin daha yüksek olduğunu düşünmektedir. Kişi fiziksel anlamda merasimde kalabalık içinde bulunmasa da, aşk dolu bir bağlılıkla yaptığı dua ile merasime daha yoğun olarak katılması

73 Marcel, *Vol. I: Réflexion et Mystère*, 128-129.



söz konusudur. Dolayısıyla kişinin fiziksel yalnızlığı, onun gerçekten yalnız olduğu anlamına gelmeyecektir.<sup>74</sup>

Marcel felsefesinin işleyişi içinde öncelikli sıra varoluştur. Diğer varoluşçu düşünürler gibi varoluşun öze önceliğini o da kabul etmektedir. Ancak belirtmeliyiz ki onun varoluşun özden önce gelmesi konusundaki görüşleri ateist kanadın iddia ettiği gibi, özün tamamen inkârına dayanmamaktadır. O, özle uğraşmayı varoluş ile ilgilenmiştir. Varolanı, dolayısıyla katılımı anlamak "ben" in bütünlüğünü sağlayabilmekle mümkündür. "Ben" in bütünlüğü en mükemmel şekilde ben-sen ilişkisinde görülmektedir. Bu ilişki durağan olmayıp sadece bir verilmişlik değil onun yanı sıra çağrı ve o çağrıya cevap niteliğinde bir aktifliği gerekli kılmaktadır. Çağrı ise algılama, kendini sunabilmeyle mümkün hale gelen bir hazır bulunuşlulukla mümkündür. Kendini verme ise, O'nun benimle olduğunu hissetmekle oluşmaktadır. Bu bağlamda aktif bir karşılıklı durumun söz konusu olduğu kendini birbirine bırakmayı ve bu geçişlilik halini mümkün kılan temel akt ise bağlanmadır. Bağlanma hareketinde, bencillik ötesi fedakârlık ve faydalanılabilirlik ilişkisi altında güven ve umut ile bir bel bağlama söz konusudur. Böyle bir ilişkiyi Marcel örneklerle anlatmaya çalışır:

Yolda karşılaştığım herhangi bir yabancıya aradığım bir adresi sorarım. Oda bana tarif eder ve ayrılıp gideriz. Yine hem ben onun için hem de o benim için bir yabancıdır. Böyle bir ilişkiyle ona süje değil de bir obje gibi davranmış olurum. Ancak bir sıkıntı halinde telaş ve panik içerisinde, belki de ağlamaklı bir durumda aynı olay daha farklı bir boyutta gerçekleşecektir. Yabancı yani "o" kendini benim yerine koyacak, telaşıma ortak olacak ve orada ne ben onun için nede o benim için bir obje olmayacak. Burada ilişki gerçek bir beraberliğe dönüşecektir.<sup>75</sup>

Yukarıdaki örnekte hiç tanımadığımız birisiyle aynı fiziksel ortamda gerçekleşen bir beraberlik anlatılmaktadır. Marcel bir başka örnekte ise, tanıdığımız hatta yakınımız olan insanlarla dahi olsa, şayet gerekli katılım şartları oluşmadıysa bu birlikteliğin objektif nitelikte kalacağını anlatır. Ayrıca bu örnekte birlikte olmak için fiziksel yakınlığın önemsiz oluşunu da vurgular:

74 Marcel, *Vol. I: Réflexion et Mystère*, 130.

75 Marcel, *Vol. I: Réflexion et Mystère*, 196.

A'dan B'ye mektup yazılır. Mektup bir şekilde B'ye ulaşır. Mektup B'ye A hakkında bir takım bilgiler verir. Bu mektubu okuduğunda B'nin üzerinde ne gibi bir etki gerçekleşir? B mesajı duygusuzca okuduğunda, mektup ona sadece bilgi sunmuş olacaktır. Bu durumda B için A'nın anlamı bir "o" olacaktır. Şayet mektupta B'nin dikkatini çekecek ve kendisini A'nın yerine koymasını gerektirecek bir duygu varsa, o zaman A, B için bir "sen"e dönüşecektir.<sup>76</sup>

Katılımın temel unsurlarından birisi ise birliktir (*communio*). Dışarıdan bir zorlama ile değil de ben-sen birliğini sağlayan "ortaklık" ile gerçekleşen birliktir. Bu birlikteliği nitelikli bir katılıma dönüştüren ise, bizi sırra ulaştıran hareketlerden biri olan "aşk"tır. Katılımın gerçekleşmesi için içtenlik ve samimiyet, bir dış zorlama olmaksızın hür bir şekilde yapılmış aşk hareketi gereklidir. Böyle bir birlik düşüncesini Marcel, birlikte varolma anlamına gelen *coesse* ya da *un être-avec* kavramlarıyla açıklamaya çalışır.<sup>77</sup>

Marcel "birlikte" (*avec*) kelimesinin değişik derecelerde kullanımına dikkat çekmektedir. "Birlikte" kelimesinin içerdiği farklılıkları ortaya koymak için örnekler verir:

Trendeyim ve yanımda bir yolcu var. Ben onunla konuşmuyorum, oda benimle konuşmuyor. Dolayısıyla bir iletişimimiz olmadığı için birlikteyiz diyemem. Yolculuk esnasında doğacak bir aksaklık ya da küçük bir kaza, bizi bir birimize bağlaya bilir ve birlikte olabiliriz. Başka bir örnek verelim. Aynı oda içinde üç kişi var. İkiisi aralarında konuşurlarken, üçüncü kişiden bahsederken o diye konuşuyorlar. Dolayısıyla ona bir obje gibi muamelede bulunuyorlar. Aynı mekândalar ama üçü beraber değiller.<sup>78</sup>

Marcel, bu birlikteliğin sırlı olduğuna dikkati çeker. Gerçek anlamda samimi bir şekilde kurulan bu ilişkiye dışarıdan birinin katılması mümkün olmayacaktır. Üçüncü olan kişi bu ilişkiyi kavrayamayacağından sırrın dışında kalacaktır. Hâlbuki bu ilişkiyi yaşayanlar için bu sır ulaşılamayacak bir şey değildir. Zira yaşadıkları bu hali anlatamaları da bu birlikteliğin birer parçasıdır ve onu doğrudan yaşamaktadırlar. Marcel birlikte oluş anlamında içten, samimi bir şekilde zorlama olmadan gerçekleşen bu sırlı katılımı, bir genç ile tanımadığı birisi arasında gerçekleşen diyaloga örneklendirir:

76 Marcel, *Journal Métaphysique*, 171.

77 Marcel, *Journal Métaphysique*, 314-315.

78 Marcel, *Journal Métaphysique*, 169.

Yabancı: 'Seninle tanıştığımıza memnun oldum, daha önceden ailenle tanışıklığım var' der. Bir bağ oluşur ve bir gevşeme, rahatlama gerçekleşir. Gencin dikkati kendisine odaklanmayı bırakır. Bu bir rahatlama getirir. Burada zamanın dışına çıkılır. Bu nakil, yabancı bir şeydir yani tanımadık bir durumdur ve bu büyüü bir yolculuk çeşidi içinde tanımadık bir birlikteliktir. İşte sonsuz bir sır niteliğinde bir birliktelik gerçekleşir.<sup>79</sup>

Sonuç olarak, Marcel'in düşüncesi dışarıda olanın gözlenmesine karşı katılımı, objektifleştirmeye karşı yakınlığı, soyutlamaya karşı somutu ön görmektedir. Varlığa yakınlığı bir katılım tecrübesi olarak gören Marcel'e göre, katılım tecrübesi hem değer hem de yaratıcılık tecrübesidir. Varlık tüketilemez bir sır olduğu için, o olumsal değil, zorunlu olmak durumundadır. İnsanın tüketilemez bir sır olarak varlığa katılımı tevazuya, aşka, sadakate, onur ve kurtuluşa ontolojik bir önem atfedecektir.<sup>80</sup>

#### 4. "Mutlak Sen" ve İlahi Aşkınılıkla Diyalog

Varoluşçu filozofları diğerlerinden ayıran temel hususiyet "kendi ile ilişki kurma" ifadesidir. Ancak varoluşçu felsefenin vurgusu bu ilişkinin nihai ve mutlak olmasıdır. "Varoluş ya aşkınlık halinde vardır ya da hiç yoktur" düşüncesine bağlı olan varoluşçulukta insanı aşan bu mutlaklık Kierkegaard'da "Tanrı," Jaspers'de "Aşkınıklık," Buber'de "Ebedi Varlık," Tillich'de "Koşulsuz" ve Marcel'de "Mutlak Varlık/Sen" olarak ifade edilmiştir.<sup>81</sup>

"Ben" in "ben" le ilişkilerine felsefenin temeli gözüyle bakan Marcel'e göre, ben-ben bağı, başka bir deyimle ben-sen bağı felsefenin en önemli ögesidir. Marcel'e göre, kuşatıcı bir varlık ögesi (bir "ontoloji" ya da "metafizik") diye yorumladığı felsefenin en can alıcı kavramı benler-arası varlıktır.<sup>82</sup>

İnsanın anlamını başkasından gelen yanıtta bulan bir istek olarak ifade eden Marcel'e göre, insan için varolmak, başkasına seslenmek, başkasına yönelmek ve başkasıyla bağ kurmak anlamına gelir. Bu ise varoluşun "birlikte-varoluş" olarak nitelendirilmesidir.<sup>83</sup> Marcel bu "süjeler arası" metafizik anlayışıyla felsefi düşün-

79 Marcel, *Vol. I: Réflexion et Mystère*, 193.

80 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 126.

81 Otto Friedrich Bollnow, *Varoluş Felsefesi*, çev. Medeni Beyaztaş, (İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004), 33.

82 Nermi Uygur, *Kültür Kuramı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 63.

83 Sabri Büyükdüvenci, *Varoluşçuluk ve Eğitim* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2001), 57.

ceyi soyut bir epistemolojik süje yahut aşkın bir "ben" solipsizminden (tek bencilik) kurtarıp somut (*concret*) bir felsefeye yönelmiştir.<sup>84</sup>

Marcel'e göre "ben" in sadece "sen" le ilişkileri yoktur. Marcel'in "ben-başka-ben" bağında üç ayrı boyut olduğunu görürüz. Özneler arası (*intersubjektivite*) somut tecrübe, Marcel'i "Mutlak Sen" e kadar götürür.<sup>85</sup> Eğer "Mutlak Sen" e bağlıysam, özneler arası ilişkinin özünde mükemmelliği barındıran bir yaşam olacaktır düşüncesine sahip olan Marcel'e göre, "Mutlak Sen" e katılım kendine kapalı bireysel varlığımla olmaz. Herkeste bulunan kendine kapalılık eğilimini, yavaş yavaş bir fethi meydana getiren "sen" ile bir iletişim tecrübesi, "Mutlak Sen" e açıklık getirir.<sup>86</sup>

Marcel'in birey olarak "Mutlak Sen" e katılımı mümkün görmesinin temelinde, birey ve kişi terimleri arasındaki ayırım yatar. Marcel'e göre "birey," parçalanmış durumda olup bireysel olan, yalnızca statiksel bir faktördür; yalnız "o" düzeyinde olanaklıdır: "o," bir numune, bir kırıntıdır. Kişi ise, bireysel olanla karşılaşmak suretiyle, onu kendisine çevirmeye, yani onu bir kişi olarak düşünmeye eğilim gösterir. Bu bağlamda kişinin temel özelliği ise, "değer biçmek," "yüzleşmek" ve "üstelemek" tir.<sup>87</sup>

Varlığın varlıkla olan tüm ilişkisinin kişisel olduğunu ifade eden Marcel, ben-mutlak sen ilişkisini de aynı yöntemle ele alır. Marcel'in "Mutlak Sen," Buber'in "Ebedi Sen" kavramları Tanrı anlamına gelir. Ben-sen ilişkisi bakımından Martin Buber ve Gabriel Marcel arasında dikkate değer bir benzerlik göze çarpar.

Marcel, karşılıklı etkileşimden yoksun paralelliği açıklamak için kendisinde oluşan "sen" düşüncesinin kaynağını "savaş esnasında, "Sen" ile kesin olarak karşılaşmamı, idare ettiğim Kızılhaç bürosundaki çalışmalarım borçluyum" diyerek ifade eder.<sup>88</sup>

Diğer taraftan, Marcel ile Buber "Ebedi Sen" ile "Bireysel Sen" arasında farklılık gösterirler.

84 Magill, *Beş Klasiği*, 111.

85 Marcel, *Journal Métaphysique*, 293.

86 Gülcevhair Şahin Granade, "Autour de la Notion du Toi Absolu:" 13, erişim 16 Aralık 2010, [http://www.gabriel-marcel.com/Pdf/Autour de la notion du Toi absolu.pdf](http://www.gabriel-marcel.com/Pdf/Autour%20de%20la%20notion%20du%20toi%20absolu.pdf).

87 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 143.

88 Granade, "Autour de la Notion du Toi Absolu," 14.

Bireysel sen her zaman kendisini kapalılığa zorlarken, ebedi sen "sen" in sınırsız özü tarafından anlaşılır ve bu sadece onun dili ve onun dünyası içinde olmaya bizi zorlayan, yalnız bizim doğamızdır. Biz, zaman içinde ve uzay içinde onun dünyasına yerleşirken, "ebedi sen" in dünyası ise ne mekân ne de zaman içinde bir bağtıdır. Bu bağlamda "ebedi sen," yüz yüze yaşadığımız bir "sır"dır. O, bizde bir hazır oluş ve bizim hazır oluşumuzda bir diriliştir. Biz onu tanırız fakat O'nun hiçbir bilgisine değerini düşünüp indirgmeden sahip olamayız. Bu bağlamda biz Tanrı'ya yaklaşılabiriz ancak onun bilgisine sahip olamayız.<sup>89</sup>

Marcel'e göre Tanrı, bilimsel anlamda kâinatın ilk ve son sebebi değildir. O, bütün niteliklerin üstüne yazıldığı bir "sorular cetveli" de değildir. Tanrı, yalnız ve yalnız inançla kavranabili.<sup>90</sup> *Journal Metaphysique*'in başlangıcında Marcel, iman eyleminin ispatının olasılığı üzerine incelemeler yapar. Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına ilişkin araştırmayı reddeder; çünkü bu tavır Tanrı'yı nesnel bir yargıya taşıyacaktır. Bununla ilgili Marcel, şunları dile getirir: "Tanrı'yla benim aramdaki ilişki bir özgürlük ilişkisidir. Bu iman aktıyla kuşatılmış bir ilişkidir ve doğrulaması ancak imanla mümkündür. Diğer taraftan Tanrı'yla aramda olan ilişkide âşıkların aralarında kurdukları aşk ilişkisi vardır."<sup>91</sup>

Marcel'e göre Tanrı'nın özü üzerine bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Tanrı'nın özü, kötülük probleminde olduğu gibi bir "sır"dır. Bu bağlamda teodise bir problem olarak ele alındığında onun asıl mahiyeti kayıp gidecektir. Tanrı da aynı şekilde bir nesnel problem gibi ele alınamaz. Tanrı bilim adamının bir nesneyi incelediği gibi incelenemez.

"Mutlak Sen," yani Tanrı, tecrübelerin ya da mantıksal operasyonların gösterilebilir bir sonucu değildir. Böyle bir Tanrı "sahip olunanlar" alanına ait olur. Oysaki Tanrı, bir 'sır'dır ve 'O'nu ancak bütün olarak 'O'na yöneldiğimiz, 'O'na hazır olduğumuz zaman kavrarız. Bu bilişsel anlamda bir tanıma değil, bu yönelmenin sonucunda bir karşılaşma halidir ve tam bu noktada kavrayış bir bağlanmadır. Bu karşılaşmayı bir ifade biçimine dönüştürmek olanaksızdır. Bu bağlamda, karşılaşma bağlanmanın en tam ve nihai biçimidir; yani imandır.<sup>92</sup> Varlıkla varolan arasındaki bireysel olan ilişkilerin tamamının dogmatik olduğunu, bunun ben ve

89 Granade, "Autour de la Notion du Toi Absolu," 15.

90 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 109.

91 Marcel, *Journal Métaphysique*, 58.

92 Bayraktar, *Gabriel Marcel'de Bağlanma*, 58.

Tanrı arasında olmadığını söylüyorum. Daha açık söylemek gerekirse ampirik bir “sen” asla ‘O’na dönüşmez.”<sup>93</sup> diyen Marcel, özneler arası ilişkiden de hatırlanacağı üzere dönüşüme açık bir “sen” düşüncesine sahiptir; ancak burada bahsedilen “sen” aslında “Mutlak Sen”dir. Bu bağlamda Marcel, Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya yönelik bütün teşebbüsleri reddetmektedir. Çünkü bu tavır, Marcel’e göre “Mutlak Sen”in doğası (mahiyeti) hakkında soru sormanın ya da buna dair bir cevabın nesnelleştirilmesi anlamına gelmektedir. Şayet Tanrı’nın kesin bir bilgisine sahip olursa dahi, “Mutlak Sen,” onun hakkında söyleyebileceğim şeylerden çok daha fazladır; zira üzerinde konuşma yaptığım şey Tanrı’dır.<sup>94</sup>

“O” planına indirgenemeyen, hakkında bir yargıda bulunulamayan “Mutlak Sen,” karakterize edilemeyen bir gerçeklik, çelişik ve muğlâk bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Nesne ve sen arasındaki zıtlık, nesnenin “ben” i hesaba katmayan oluşu ve çağrının ise hiçbir şekilde obje olarak düşünülemeyen bir şeye yönelik oluşundan kaynaklanır. Tanrı’nın mümkün bir hakikati olmadığını iddia eden Marcel için Tanrı’yı karakterize etmek bir saygısızlık, kutsal şeylere saldırı ise kâfirlik anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak, ben-sen ilişkisini her iki taraftan okuduğumuzda da ortaya aynı şey çıkmaktadır. Ancak “Mutlak Sen” karşısında olduğumuzda “Sen” varlığından asla taviz vermeyen tam ve mükemmel bir varlıktır. Bu nedenle insanın gerçek anlamda var olması, Tanrı’yla sadakat ve umut içinde ilişkisinden başka bir şey değildir. Bunun gereği olarak Tanrı’yla beraber var olmak, Tanrı’ya bağlanmaktan, yani “iman”dan başka bir şey değildir.<sup>95</sup>

#### 4.1. İman

Marcel, özneler arası ilişki yoluyla “Mutlak Sen”e kadar ulaşmış ve mutlak varlığın, yani Tanrı’nın katılım durumunda kavranabileceğini ifade etmiştir. Marcel’e göre, varlığa katılım üç düzeyde gerçekleşir: “Benimki olarak beden tecrübesi ve duyumuyla gerçekleşen bedene bürünme düzeyi; aşk, sadakat, umut yoluyla gerçekleşen birlik düzeyi; dua, mutlak umut, yaratıcılık ve iman yoluyla insanın kendisini varlığın huzur ve saadetine açtığı aşkınlık düzeyi.”<sup>96</sup>

93 Marcel, *Journal Métaphysique*, 137.

94 Granade, “Autour de la Notion du Toi Absolu,” 15.

95 Bayraktar, *Gabriel Marcel’de Bağlanma*, 59.

96 Koç, “Bir Umud Metafiziği olarak Gabriel Marcel,” 164.

Marcel varlığı kavramanın, en yüksek düzeyde sırta ulaşma anlamına gelen "iman" ile mümkün olacağını ifade etmektedir. Marcel'e göre iman,

hayal meyal gördüğüm şey, en sonunda bizzat kendimin bütünü veya en azından, tam bir inkâr olmaksızın, inkâr edilemeyen, bizzat kendimin gerçeği ile kaynaşacak olan ve varlığın bütününde başvurulacak olan, bütün karşısında alınacak olan, mutlak bağlanmanın varolacağı şeydir.<sup>97</sup>

Marcel'in iman anlayışını izah etmek ve doğru anlayabilmek için öncelikle ona göre imanın ne olmadığını ortaya koymak gerekir. İmana yönelik bir takım yaklaşımlara getirdiği eleştiriler de onun iman anlayışını kolaylaştıracaktır. Marcel modern düşüncede inanç ve düşünce (*opinion*) arasındaki ayrımı göremediğini iddia eder ve bu iki şeyin farklı olduğunu anlatır.<sup>98</sup> Aynı zamanda iman, bir kanaat (*conviction*) de değildir. Kanaatte altı çizilecek unsur, nihailik-kesinlik (*définitif*) kelimesidir. Kanaat kendini beğenmişlik ve kapanmadır; iman ise alçakgönüllülük ve açıklıktır.<sup>99</sup> İman, ruhsal bir durum da değildir.

Bu iç ve dış ayrımlarının anlamını yitirdiği, kategorik olarak nitelendirilen içerde ve dışarıda ifadelerin son bulunduğu yer, imanın görüldüğü yerdir. Din psikolojisi tanımlamaları tarafından anlaşılabilen temel nokta, imanı, basit bir ruhsal durum, saf bir iç eyleme benzetmeleridir.<sup>100</sup> İman, ne saflık ne de kaçma gerekliliği de değil, o, bir erdemdir. Erdem bir güçtür. Saflık ise, bir acizlik, yargıda bulunma gevşekliliğidir.<sup>101</sup>

Diğer taraftan iman, sadece teorik bir ifade ya da basit bir kabullenme olarak görülmemelidir. İman ifadenin sınırlılığı içinde indirgenmiş bir bilgi düzeyinin ötesinde, zengin tecrübenin deruni bir olgusu olarak büyük ölçüde özeldir. İmanın dinî bir alanda anlamlı olabilmesi için teslimiyet zorunludur. Bu yönüyle iman aşkın bir anlamı bünyesinde taşır. Özünde insan ile Tanrı arasında öznel bir ilişki olduğundan, gerçek anlamda kavramlaştırılması ve anlatılması mümkün görünmemektedir.<sup>102</sup> Tanrı ile özel bir ilişki olarak kabul edilen imanda Tanrıya yönelik

97 Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 91.

98 Gabriel Marcel, *Le Mystère de L'Être (Vol. II: Foi et Réalité)* (Paris : Aubier, 1951), 71.

99 Marcel, *Vol. II: Foi et Réalité*, 77-79.

100 Marcel, *Être et Avoir*, 303.

101 Marcel, *Être et Avoir*, 302.

102 Temel Yeşilyurt, "İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik," *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu (İlahiyat Fakülteleri Kalam Anabilim Dalı Sempozyumu)*, 7-9 Eylül 2001, Erzurum. *Sempozyumu Kitabı* (Erzurum: 2001), 77.

bir akt bulunmaktadır. Dolayısıyla bu noktada Marcel'in Tanrı'yla ilgili görüşlerini tekrarlamakta fayda vardır.

Tanrı'nın varoluşu, ampirik testlere tabi tutulamayacağından Marcel, varlığı ispatlanabilen bir şeyin Tanrı olmayacağını ifade eder. Tanrı herhangi bir nedensel ilişkinin, herhangi bir varoluşsal içermenin ve herhangi bir doğruluk ve yanlışlık yargısının ötesindedir.<sup>103</sup> Buna göre, Tanrıyla bir çeşit birliktelik kurma anlamında iman, bize ampirik ya da epistemolojik bir bilgi sunmayacaktır. Marcel, Tanrı'yla kurulan ikili ilişkide, bir diğer şahsın, yani üçüncünün dışta kalacağını belirtir:

Özneler arası ilişki, inananla Tanrı arasında inanç tarafından bir kuşatılmışlığa düğümle bağlanır. İnanç bir sahip olma, bir nesne değildir: fakat o, var olma düzenindedir ve bir varolma tarzıdır. Bu nedenle, iman doğrulamadan ve nesnelleştirmeden kaçır. Diyalektik sorular ve cevaplar, bilgiler alanında makbuldür. Buna göre, bir başkasının inancı nesnel bir soru formu yapılamadığı gibi, onun hakkında bildiğim bir şeymiş gibide konuşamaz. Başkalarıyla birlikte diyalogu taklit eden düşüncenin ölçüsü içinde inancım üzerine incelemede bulunamam, zira inancım benim önümde olan bir nesne değildir.<sup>104</sup>

Dolayısıyla Marcel'e göre, bir başkası için araştırma yapmaya müsait olmayan "imanım," aynı zamanda benim de üzerinde araştırma yapmama, yargıda bulunmama ve mutlak bir bilgiye ulaşmama uygun değildir.

Ancak şunu belirtelim ki Marcel, imanın bilgiyi aştığını ve onun doğasının rasyonel olarak kanıtlanabilir olmadığını söylese de, ikinci refleksiyon düzeyinde bir düşünce objesi olabileceğini belirtmektedir.<sup>105</sup> Daha açık bir ifadeyle Marcel, Tanrı ile iman arasında nesnel bir ilişkinin kabul edilmemesinin, aynı şekilde "inanıyorum" cümlesindeki aktif süje rolünü oynayan "ben" in yetersizliğinin ve geçersizliğinin (*irrealite*) dikkate alınması gerektiğini söyleyerek "iman, nesnel olarak gerçekleşmiş terimler arasında bir dinamizm olarak anlaşılmalıdır" der. Buna göre imanın süjesi düşünce değildir.<sup>106</sup>

Bu açıdan baktığımızda ikinci refleksiyonda ne salt ampirik bir verinin süje-obje ilişkisi içinde değerlendirilmesi, ne de içine kapanık bir *cogito* "düşünüyorum"

103 Emel Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakta*, 209.

104 Widmer, *Le Theisme Existentiel*, 109.

105 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 209.

106 Korlaelçi, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı," 78.



(ben düşünüyorum) şeklinde algılama ve yorumlama söz konusu değildir. İkinci düşünüş, sır olan varoluşa bilinçli bir farkındalığı bize ifade etmekle beraber varoluşa katılımı sağlayan bir kavramdır.

Bu noktada, imanın bir düşünüş veya düşünceden doğan bir hipotez olmadığını belirtmek gerekir.

İman, zihnin düşünen "ben" ile deneysel "ben" arasındaki boşluğu, aşkın bir ilişkiyi doğrularak kendisiyle doldurduğu akittir. Daha doğrusu, iman hiç de düşünen süje olmayan, yaşayan ve aktif hakikat olan, ruhun kendisiyle olgunlaştığı akittir.<sup>107</sup>

Marcel imanın realiteye bağlanmış olarak düşünülmesi, onun ait olduğundan ayrılmayan bir doğrulama olarak ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre o, Tanrı'nın varlığını olumlayan iman aktini psikolojik bir ürün olarak değerlendirmenin yanlışlığına dikkat çekmektedir.<sup>108</sup> İman sonsuz varlığın mutlak hazır bulunuşuna ilişkin bir tecrübe olması sebebiyle, inanan cephesinde bir açıklığı, samimiyeti, hazırda bulunmayı gerektirir. Marcel, ışık metaforunu kullanarak bu durumu şöyle açıklar: "Işık olarak Tanrı'nın hazır bulunuşu, kendisi olmaksızın bizim gerçek varlığımıza doğru yol üzerinde ilerlemeyi başaramayacağımız içimizdeki ışıktır ve ışığın kendisi olmaksızın biz hiç bir zaman ışığa doğru hareket edemedik."<sup>109</sup>

Dolayısıyla Tanrı bir ışık gibi, içimi aydınlatması sayesinde kendisine yöneldiğim bir özelliktedir. İmanımın geçerliliği bu karşılıklı durumda söz konusudur. Salt benden kaynaklanan bir inancın Tanrı'sı, gerçek anlamda Tanrı olmayacak sadece metafizik bir kendinelik söz konusu olacaktır. Daha anlaşılır kılmak için, bu noktayı şöyle bir örnekle izah edebiliriz. Benim bir masaya, sandalyeye ya da herhangi bir şeye yönelişim, karşımda olanın kayıtsızlığını mümkün kılar. Fakat yöneldiğim varlık Tanrı ise, tek taraflı bir yöneliş gibi olmayacağı aşikârdır. Bu bağlamda çift taraflı bir yöneliş gibi bir hazır bulunma söz konusudur. Böyle bir ilişki Marcel'e göre, zorlama ya da dışarıdan bir telkinle mümkün olmayacaktır. Bu da gösterir ki, iman ile hürriyet arasında sıkı bir bağ vardır. Ayrıca iman, zihnin bir önermesel hakikati tasdik etmesi olmayıp bir güven duygusuyla içten ve

107 Korlaelçi, "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı," 79.

108 Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 120.

109 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 210.

samimi olarak kurulan bir bağlılıktır. Tanrı ve inanan arasındaki ilişki, bir hürriyet ilişkisidir. “Tanrıyla benim aramda olması gereken ilişki, âşıklar arasında kurulan bir aşk tarzında bir bağlantıdır.”<sup>110</sup>

Ulaşılan nokta bize gösteriyor ki içten ve samimi olarak kurulan bir bağ olarak iman, bu bağı sürdürmede sadakati ya da bir ihanet noktasında insanı hür kılmıştır. Böylece iman, insanın iç dünyasında harekete geçen hürriyet denemesinden ayrılmaz. Bir kimse imanının temizliği ölçüsünce hürdür ve iç benliği (ahlaki benliği) de o derece sıhhatlidir. Aşkın varlığa iman olmadan yaşanan hürriyet ise, sonunda kendi kendini inkâra dönüştürerek yoklukta biter.<sup>111</sup>

Marcel’e göre bağlanılacak birincil varlık Tanrı’dır. “Sadakatsiz iman olmaz” diyor Marcel, Tanrı’ya bağlanmanın sadakatsiz olmayacağını ifade etmektedir.<sup>112</sup> İman kendi içerisinde ruhun bir hareketi, bir vecd ya da kendinden geçme değil, yalnız bir biçimde sürekli tasdiktir. Bir başka deyişle devamlı sadakat ve tanıklıktır.<sup>113</sup> Marcel bu konuda şunları söyler:

Birine inanmak kişinin ona güvenmesidir, yani ‘sizin beni hayal kırıklığına uğratmayacağınızdan, tam tersine beklentilerimi yerine getireceğinizden, onları gerçekleştireceğinizden eminim’ demektir. Ben burada açıkça ikinci tekil kişiyi kullanıyorum. Yalnızca bir ‘sen’e, bir ‘sen’in fonksiyonu yerine getirebilmeye yeterli olan bir gerçekliğe güvenilebilir.<sup>114</sup>

Marcel bir başkasının, benim düzenim, sadakatim, bağlılığım hakkında öze ulaşamayacağı gibi, imanımın da özüne ulaşamayacağını belirtir. Dolayısıyla onun hakkında konuşmasının imkânsızlığına dikkat çeker. “İnanmayanın imandan bahsetmesi, aşağı yukarı kör olan bir kimsenin görmeden bahsetmesi gibidir,” der.<sup>115</sup>

Böyle bir anlayış, Marcel’i fideizme götürmeyip tersine iman anlayışını fideizme ters olarak görür. Çünkü fideizm, imanla imanın görünüşü arasına, imanın görevinin aşmak anlamına gelen bir düalizm koyması, aslında imanı tasdik ederek ortadan kaldırmaktadır.<sup>116</sup> Daha açık bir ifadeyle, Marcel’in iman anlayışı ile fideizm

110 Granade, “Autour de la Notion du Toi Absolu,” 16.

111 Magill, *Beş Klasiği*, 23.

112 Korlaelçi, “Bağlılık ve Sadakat,” 38.

113 Parain-Vial, *Gabriel Marcel*, 127.

114 Korlaelçi, “Gabriel Marcel’in İman Anlayışı,” 84.

115 Korlaelçi, “Gabriel Marcel’in İman Anlayışı,” 84.

116 Muşta, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, 124.

arasındaki zıtlık, fideizmin aslında rasyonalizmin tersine dönmüş hali olmasından kaynaklanır. Marcel'e göre, rasyonalizmin düştüğü hata sır alanına ilişkin bir durumu probleme indiriyor olmasıdır. Aynı şekilde fideizm de imanı çözülmesi imkânsız bir "problem" olarak ele alması özde rasyonalizmle aynı hatada buluşmaktadır. Marcel imanının sırra açık ve hür bir bağlılık olduğunu söylerken, fideizm ise imanı aşılması mümkün olmayan bir problem olarak görüp bu problem karşısında pasif bir teslimiyeti öngörmektedir.

Sonuç olarak, imanının bizzat varlıktan doğup ona sıkı sıkıya bağlandığını, imanının tecrübeyi yönlendirerek onu aştığını ifade eden Marcel'in iman anlayışında nesnel bir tecrübeden söz edilemez. İmanın, "ben" ile "Mutlak Sen" arasındaki en yüce "sır" olarak bizzat "ben" ya da bir başkası tarafından tahkiki edilmesi, doğrulanması ya da hakkında bir yargıya vararak mutlak ve geçerli bir bilgiye ulaşılması mümkün değildir. Bu bağlamda iman ancak aşk, umut, sadakat ve bağlılık gibi sırra ulaştıracak aktlar tarafından yani "Ben"- "Mutlak Sen" katılımı ile kavranabilecektir.

Felsefi dilde çokça kullanılan "imanın objesi" ifadesi, Marcel'in felsefesine göre hatanın başlangıç noktasıdır. Zira Marcel, Tanrı'nın ve O'na yönelik olan imanın, dolayısıyla bu durumu yaşayan açısından böyle bir tecrübenin bir kanıt ya da ispat konusu olamayacağını altını çizer. Bunun ise, yaşanan tecrübenin yadsınması anlamına gelmeyeceği, bilakis böyle bir tecrübenin yaşam içinde en gerçek hakikat ve var olmanın ta kendisi olduğu savunulur. Varoluşun gerçekleşmesi ve insanın kendi varoluşunu tanımasının, özneler arası ilişki ile kavranabileceğini söyleyen Marcel, bu ilişkinin geçiciliğini ve göreceliğini aşması, yani mutlak bir ilişkiye dönüşebilmesi için ilişki içinde olunan mutlak bir varlığın gerekliliğini öngörmüş ve bu mutlak varlığın Tanrı olduğunu ifade etmiştir. Marcel "ben" in Tanrı'yla olan ilişkisinin en mükemmel halini ibadet sırasında yapılan "dua" da görmektedir.

#### 4.2. Dua

İnsanla Tanrı arasında bir haberleşme ya da iletişim olarak tanımlanan "dua" da iletişim tek yönlü gibi görünse de sadece dua eden tarafından kavranabilecek bir yol ile Tanrı'nın bu yönelişe cevap vereceği beklentisi, umudu vardır.<sup>117</sup>

"İnsanı, Mutlak Sen'e bağlayan iman ve aşk ilişkisi insanda Tanrı'ya bir yöneliş tavrı "dua"yı meydana getirir."<sup>118</sup> Ancak dua, Tanrı'yı bir düzen olarak düşünmeyi

117 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 212.

118 Granade, "Autour de la Notion du Toi Absolu," 18.

etkin bir biçimde reddetmektedir. Bu gerçekten Tanrı gibi –saf “Sen” gibi- düşünmek anlamına gelmektedir.<sup>119</sup> “Mutlak Sen” daima çağrıda yani duada mevcuttur ve dinî iman yalnızca Tanrı’ya yönelik, bütün “ben”in bağlılığıdır.<sup>120</sup>

İmanın esasını duanın oluşturduğu düşünülecek olursa, dua eden kişi hem aşkınlığın sırrına katılmış olacaktır hem de başkalarının gerçekliğini ve değerini evetlediği için bir birleşme gerçekleşmesine yardımcı olacaktır.<sup>121</sup> Dolayısıyla duanın realitesi süje-obje ilişkisi bağlamında bir problem düzleminde değil, “sır” alanında kavranmaya çalışılmalıdır. Daha önceden de bahsedildiği üzere, Marcel’in felsefesinde özneler arası ilişki (*intersubjectivité*) hem sırrı, hem katılımı, hem de duayı açıklamada temel kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Marcel’in merasim örneğini hatırlarsak, hastalıktan ötürü yatakta kalan bir kişi merasime fiziksel olarak katılamaz. Ancak o kişinin objektif anlamda orada olmaması, onun merasime iştirakine engel değildir. Zira katılım, fiziki beraberlikten ziyade, içten ve samimi bir şekilde kurulan bir bağa gereksinim duymaktadır. Bu şartlar sağlandığında kişi nasıl ki felaketlerin son bulması için Tanrı’ya dua ederek, aynı duyguyu taşıyan büyük bir kalabalığa katılıp onların gücünü yanında hissediyorsa, aynı şekilde bu merasim örneğinde de içten ve samimi yapılan bir dua ile bizim gibi hisseden büyük bir kalabalıkla sırlı bir ilişki kurarız. Bu bağlamda “gerçek bir dua ne bir istek ne de metafiziksel bir ezber parçasıdır. O’nunla birleşmenin çok mütevazı ve ateşli bir tarzı değilse hiçbir şey değildir.”<sup>122</sup> Marcel’e göre, bu birleşmeyi ancak benzerlerimize göre düşünebiliriz. Ancak birleşmenin böyle düşünülmesi düşünmeden doğan bir hatadır. Zira bu birleşme “sır”dır ve “sır,” beni sonsuzca aşanın içinde yer almam gerektiği olgusuna dayanır. Bu açıdan bakıldığında nasıl ki “Mutlak Varlık” olan Tanrı, bilimsel bir değerlendirmeye kapalıysa, aynı şekilde dua da objektif bir değerlendirmeye direnç göstermektedir.

Marcel duanın bilimsel bir verinin incelenişi gibi ele alınmasına karşı çıkarak söylemektedir:

Duanın ontolojik değeri, bütün sözde objektif değerlendirmelerden ve özellikle de görsel bir tecrübenin merkezinde yer alan biri gibi, inanan hakkında konuşan psikologdan kaçır.<sup>123</sup>

119 Marcel, *Journal Métaphysique*, 159.

120 Muşta, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, 130.

121 Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 213.

122 Muşta, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, 134.

123 Marcel, *Journal Métaphysique*, 223.

Marcel duayı objektifleştirme çabası içine giren psikologla ilgili şunları ilave eder:

Psikolog saf dogmatik bir biçimde kendisi bir ölçü, bir normmuş gibi davranır. Hâlbuki inananı anlama çabası sınırsız dokunmadır. Evrensel olmayan terimleri, bir doğrulama anlamında evrensel bir dile çevirerek onu savunan psikoloğa ben bir inanan olarak soruyorum: Yaşamadığınız bir tecrübeyi açıklamak için yetkiniz var mı? O tecrübeyi yaşamadığınızdan sizin açıklamanız olanaksızdır.<sup>124</sup>

Marcel maddi olarak kabulünün ve etkisinin beklenmeyeceği bir duanın ancak inandırıcı olacağını ifade ederek, bir varlık için duanın olası etkisini sadece imana bağlar. Bu bağlamda Marcel, iki tip duadan bahseder; birincisi, kendi için, daha doğrusu “var olmak” için yapılan dua tipidir ki, bu dua meşru olan duadır. İkincisi ise, başkası için yaptığım duadır. Burada bir fayda gözetilerek yapıldığı için meşru olmayan bir dua halidir. Dolayısıyla Marcel'in dua ile ilgili söylemeye çalıştığı şey, ister kendi için ister başka biri için yapılmış olsun dua her hangi bir çıkar gözetmeden, sahip olma düşüncesi gütmeyen ve buna bağlı olarak, bir sonucun etkisini hesaba katmadan yapılan samimi ve içten bir katılma halidir. Duanın bu yönüyle ilgili Marcel şöyle demektedir: “Daha çok olmak için dua yapabilirim, daha çok sahip olmak için değil.”<sup>125</sup>

Marcel'e göre duanın sırf kabul edilmiş olmasını isteyerek herhangi bir güce yönelme anlamı taşıyan bu düşünce, duayı dua olmaktan çıkaracaktır. Buna göre duada Tanrı'yı salt bir isteme mercii olarak görerek tamamen isteklerimin sonucuna yönelmişsem, böyle bir düşünce Tanrı'yı objektifleştirme anlamına gelecektir ki, bu durumda ben duanın dışında kalmış olurum. Bu bağlamda Marcel'e göre, “dua, geçmişe dayalı hesaplamalar, güdülen çıkarların muhasebesi, dolayısıyla Tanrı'yı sorgulamanın bir vasıtası olan bir durum değildir.”<sup>126</sup>

Marcel'in dua üzerine yaptığı vurgu, onun içten ve samimi yapılmasına yöneliktir. Manevi bir birlikteliğin sağlandığı bir topluluğa ya da kendi ruhum gibi görüp sevdiğim diğer ruhlara yönelik yapılan duada çıkar gütmeyen aynı akta bağlı kalınmalıdır.<sup>127</sup>

124 Marcel, *Vol. II: Foi et Réalité*, 104.

125 Marcel, *Journal Métaphysique*, 210.

126 Marcel, *Journal Métaphysique*, 258.

127 Marcel, *Journal Métaphysique*, 223.

Bir onaylama-kutsama (*consécration*) aktı olarak Tanrı'ya adanmışlık anlamına gelen dua "tümünden Tanrı'ya ait olmamı, kendimi ona vermemi, O'na dönmemi gerektirir. Orada, Tanrı'yla birleşmemde aynı ilişki içinde kuşatılmış olan bir sır vardır."<sup>128</sup>

Marcel, duanın sırlı oluşu nedeniyle ifadelere kapalılığını şöyle dile getirmektedir:

...Bana herhangi bir biçimde cevap vermeye elverişli olarak baktığım ikinci kişiye yönelmem –bu cevap kelimelerle tercüme edilemez; çok daha saf bir çağrı (*invocation*) biçiminde, kesin bir söze, yarım yamalak benzetmelerde bulunmadan kabul ettiğimde bulabileceğim dua– kesin bir içsel dönüşüm ya da gizemli bir akış, sözle anlatılamayan bir sakinliktir.<sup>129</sup>

Tanrı'yla karşılaşma anlamında, ibadet halinin en yüksek seviyesinde yapılan dua yöneliş ve katılım, içten, samimi ve herhangi bir çıkar gözetmeden, yani sahip olmak için değil varolmak için yapılan sırlı bir akttir. Dolayısıyla en nihai noktada bu katılım halini, değerinden düşürmeden anlatmak mümkün olmayacak ve bu hal ancak tanıklığı yapılarak doğrudan kavranabilecektir. Dolayısıyla yaşanan bu tecrübenin aktarımı değerini düşürmeden söz konusu olamayacaktır.

## Sonuç

"Varoluş"un gerçekleşmesi ve insanın kendisini tanıması başkasının varlığının zorunluluğuna bağlı olduğu noktasında başta Gabriel Marcel olmak üzere tüm varoluşçu filozoflar hem fikirdirler. İnsanın iletişim içinde varolduğunu kabul edip bu ilişkinin mutlak ve nihai olması gerektiğine inanan ve Tanrı'nın varlığını kabul eden varoluşçulara göre ise bu nihai ilişkinin zorunlu bir sonucu olarak bu mutlaklığı sağlayan "Tanrı," "Aşkın" ya da "Mutlak Sen" olarak isimlendirilen bir varlık da zorunludur. Bu bağlamda Gabriel Marcel de insanı somut olarak değerlendirmenin gerekliliğine işaret ederek öncelikle "ben" in, buna bağlı olarak "o," "sen" ve "Mutlak Sen" in, yani Tanrı'nın varlığını ilişki bağlamında ele almıştır. Marcel somut bir felsefe yaparak doğrudan ve yaşanmış tecrübeyi önclemiştir. Bu sayede varlığa dair soyut bir metafizikten yani solipsizmden idealizmden kurtulmuş olmaktadır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse Marcel bir taraftan pasif bir alıcı durumunda olan ampirizmi diğer taraftan ise kendine kaplanmış bir idealizmi reddetmektedir. Marcel bir yandan tecrübeye dayanırken

128 Marcel, *Journal Métaphysique*, 159.

129 Plourde vd, *Marcel*, 74.

diğer yandan ise derin düşünce yoluyla onu aşmayı hedeflemektedir. Marcel'e göre tecrübenin ilk hali gerçek şeylerle ilişki kurulmasını sağlayan insan bedeninin dâhil olduğu somut bir "ben"i deneyimlemedir. Buradaki "ben" düşüncenin dışında ya da önümüzde duran bir nesne olarak düşünülmemelidir. Zira gerek tecrübenin ilk hali olan "ben"in deneyimlenmesi gerekse "sen" ve "Mutlak Sen"in deneyimlenmesi problematik bir alan içinde gerçekleşmez. Bu ilişkiler "ben"in dışarıda bulunan bir nesne ya da olguyu incelemesi gibi değildir. Bu ilişkilerin sebep-sonuç bağı üzerinden ya da anlamı bozuma uğratmadan anlaşılması mümkün görünmemektedir. Marcel gerek varoluşun gerek sırlı tecrübenin somut yaşam içinde anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Marcel'e göre sırlı tecrübenin yani "ben"in varlığını tanrısal olana açması bir anlam kaybına ve sapmasına uğramadan drama ve müzik aracılığıyla kavranabilir.

Marcel göre, din insanoğlunun yaşamında varolan, parçalanamayan ve hiçbir tanımlamaya sığmayan varoluşun bütünlüğü içinde kurulan bir ilişkidir. O bu ilişkiyi katılım olarak isimlendirmiştir. Katılım sınırları çizilmemiş ve hiç bir tanımlamayla tüketilemeyecek olan somut tecrübe durumudur. Bir olgu ya da zihni bir hükme indirgenemeyen katılım bir şahitlik halidir. Bu şahitlik elbette şahsi bir tecrübedir. Ancak o tecrübe kendi üzerine merkezileşmemiş bilakis başkasına açıktır. Hatta kendini tanıma noktasında başkasına muhtaçtır. Başka bir deyişle "ben"in anlamlandırılması başka "ben"lere ihtiyaç duymaktadır.

Teistik filozoflar, dinî tecrübeyi ilahi varlığın doğrudan, vasıtasız bir şekilde algılanması veya O'nunla karşılaşma olarak ifade etmektedirler. Bu tanımlamada insan ile Tanrı'nın bir iletişime geçmesi ya da bir ilişkiye girmesi söz konusudur. Bu temel ortak noktadan hareketle, Gabriel Marcel'in somut olarak nitelendirilen felsefesi, bir anlamda dinî tecrübenin varlığını ortaya koyan ve nasıl meydana geldiğini anlatan bir felsefedir denebilir. Dolayısıyla dinî tecrübenin felsefi kritiği yapılırken ortaya çıkan sorunlara Marcel'in felsefesi bağlamında yaklaşımlar sergilenebilir.

Dinî tecrübenin karşılaştığı en önemli problemlerden Tanrı'nın tecrübe edilip edilemeyeceği ve bu tecrübeden edinilen bilginin değeri gibi konular Marcel felsefesi içinde geniş bir yer bulmuştur. Bu bakımdan Marcel'in belli bir sistem dâhilinde gerçekleştirmediğini ifade ettiği somut felsefe aslında sistematik bir şekilde dinî tecrübenin mahiyetini ve imkânını ortaya koymaya çalışmaktadır.

## Kaynakça

- Bayraktar, Fulya. "Gabriel Marcel'de Bağlanma." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Bayraktar, Mehmet. *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Blackman, H. J. *Altı Varoluşçu Düşünür*. Çev. Ekin Uşşaklı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Bochenski, J. M. *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997.
- Bollnow, Otto Friedrich. *Varoluş Felsefesi*. Çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Efkâr Yayınları, 2004.
- Büyükdüvenci, Sabri. *Varoluşçuluk ve Eğitim*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2001.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. Delhi: First Indian Edition, 1998.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Koç, Emel. "Bir Umud Metafizigi Olarak Gabriel Marcel Felsefesi." *Süleyman Demirel Üniversitesi Edebiyat Fak. Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2008): 171-194.
- Koç, Emel. "Gabriel Marcel'e Göre İnsan-Teknoloji İlişkisi." Erişim 14 Aralık 2010. <http://idc.sdu.edu.tr/tammetinler/bilim/bilim9.pdf>.
- Koç, Emel. *Gabriel Marcel ve Sadakat*. Ankara: Art Yayınları, 2004.
- Korlaelçi, Murtaza. "Gabriel Marcel'e Göre Bağlılık ve Sadakat." *Felsefe Dünyası* 6 (1992): 35-40.
- Korlaelçi, Murtaza. "Gabriel Marcel'e Göre Teknik ve Günah." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989): 239-252.
- Korlaelçi, Murtaza. "Gabriel Marcel'in İman Anlayışı." *E. Ü. İ. F. D.* 4 (1987): 77-89.
- Magill, Frank. *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasigi*. Çev. Vahap Mutal. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Marcel, Gabriel. *Journal Metaphysique*. Paris: Librairie Gallimard, 1935.
- Marcel, Gabriel. *Être et Avoir*. Paris: Aubier, 1935.
- Marcel, Gabriel. *Le Mystère de L'Être (Vol. I: Réflexion et Mystère)*. Paris: Aubier, 1951.
- Marcel, Gabriel. *Le Mystère de L'Être (Vol. II: Foi et Réalité)*. Paris: Aubier, 1951.
- Marcel, Gabriel. *Essai de Philosophie concrète*. yy.: Éditions Gallimard, 1940.
- Marcel, Gabriel. *Homo Viator: Prolegomènes à une Métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier, 1963.
- Marcel, Gabriel. *Présence et Immortalité*. Paris: Gallimard, 1927.
- Marcel, Gabriel. *Le Mystère de L'Être (Vol. II: Foi et Réalité)*. Paris: Aubier, 1951.
- Muşta, M. Celaleddin. *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Parain-Vial, Jean. *Gabriel Marcel*. Paris: Edition Seghers, 1966.
- Plourde, Simonne vd. *Vocabulaire Philosophique de Gabriel Marcel*. Paris: Editions Du Cerf, 1985.
- Reneaux, Roger. *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. Çev. Murtaza Korlaelçi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Rodick, David W. *The Religious Dimension of Experience: Gabriel Marcel and American Philosophy*. Lanham: Lexington Books, 2017.



- Şahin, Granade Gülcevhahir. "Autour de la Notion du Toi Absolu." Erişim 16 Aralık 2010. [http://www.gabriel-marcel.com/Pdf/Autour de la Notion du Toi absolu.pdf](http://www.gabriel-marcel.com/Pdf/Autour%20de%20la%20Notion%20du%20Toi%20absolu.pdf).
- Urhan, Veli. *Kişiliğin Doğası*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Ustabaşı, Zübeyir. "Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi ve Varoluşçuluktaki Yeri." *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 6 (2018): 57-91.
- Uygur, Nermi. *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Widmer, Charles. *Gabriel Marcel et Le Theisme Existentiel*. Paris: Les Editions Du Cerf, 1971.
- Yeşilyurt, Temel. "İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik." *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu (İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu)*, 7-9 Eylül 2001, Erzurum. *Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu Kitabı* içinde. Erzurum: 2001.



# إصلاح التعليم الديني - رؤية مقاصدية معاصرة

مستخلص: يعد إصلاح التعليم الديني خطوة أساسية على طريق نهضة الأمة ورفيها، والوقوف على مقاصد الشريعة الكلية في التعليم الديني هو الأساس المعرفي الذي تُبنى عليه عملية إصلاح التعليم الديني. وقد تناول هذا البحث دراسة ثلاثة مقاصد شرعية كلية هي: 1- تحصيل الفهم الصحيح لأصول الدين وقواعده وتكوين الملكة الفقهية والعلمية، 2- نشر الفهم الصحيح للدين، 3- التزكية. كما يقدم البحث أيضاً بعض المقترحات العملية للقائمين على إدارة مؤسسات التعليم الديني للنهوض به والوصول به إلى الغاية المنشودة منه، ومن هذه المقترحات: اختيار الطالب الأفضل من حيث القدرات العلمية، والأحسن من حيث الخلق، والعمل على تنمية الملكة الفقهية للمتعلم. الكلمات المفتاحية: إصلاح، التعليم الديني، مقاصد الشريعة، دين، تزكية.

## Çağdaş Makâsîdü's-Şerî'a Bağlamında Din Eğitiminin Islâhı

**Öz:** Dini eğitimin ıslahı ümmetin yücelmesi ve kalkınması yolunda atılan en büyük adımdır. Dini eğitimde külli Makasîdü's-Şer'îayı tanımak, din eğitimin ıslahı çalışmalarının temelini oluşturur. Bu araştırmada külli makasîdü şer'îanın üç tanesi ele alınmıştır: 1- Dini usul ve kaidele- rin doğru anlaşılmasının sağlanması ve fıkhi ve ilmi meleke'nin kazan- dırılması 2- Dinin doğru anlaşılmasının yaygınlaştırılması. 3- Tezkiye. Aynı şekilde araştırmamızda Dini eğitim kurumlarındaki idarecilere, eğitimin kalitesini yükseltmek ve istenilen düzeye geline bilmesi için bazı işlevsel öneriler sunulmuştur. Bu önerilerden bazıları şunlardır; İlmi Yetkinlikte en iyi olanı öğrencinin seçmesi, Ahlaki güzellik, Eği- timde anlayış melekesi üzerinde kalkınmak.

**Anahtar Kelimeler:** İslah, Dini Eğitim, Makasîd-ı Şeriat, Din, Tezkiye.

## Reforming of Religious Education - A Contemporary Purpose-Based Vision

**Abstract:** Reforming of religious education is an essential step on the road to the renaissance and the advancement of the Islamic Nation. Understanding the purpose of Sharia law in religious education is the cognitive basis on which reforming religious education is built. This study deals with three purposes of Sharia law: To reach proper understanding of the principles and rules of Islam and develop appropriate jurisprudence (Fiqh) expertise. To promulgate the correct understanding of Islam. To recommend practical suggestions to those in charge of religious education institutions for the promotion of religious education and getting to the desired end. Among these suggestions is selecting the best student in terms of learning capacity and behavior and developing the students' jurisprudence expertise.

**Keywords:** Reform, Religious Education, The Purpose of Sharia Law, Religious, Expurgation.

الحمد لله الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على معلّم الأولين والآخرين والمبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين والسائرین على نهجهم إلى يوم الدين. وبعد:

يعدّ صلاح التّعليم في المجتمعات والأُمم علماً على رقيّها وتمييزها الحضاري، إذ من خلال صلاح التّعليم تُنتج الأُمة قادتها العظماء ومصالحها النجباء وعلماءها الأخيار ونخبها الفكرية عامة.

وقد غدونا في واقعا المعاصر نواجه تحدّياتٍ كبرى على صعيد الأُمة الإسلامية كلّها، تُحتمّ علينا إعادة النظر في منظومة التّعليم الدّيني من حيث الوسائل والغايات والأهداف، وإجراء مراجعاتٍ للمناهج التّعليمية وأدوات التّعليم، وتقييم مخرجات التّعليم في مؤسّساتنا التّعليمية.

والمناهج العلميّ السّليم لإصلاح التّعليم الدّيني تتضح معالمه من خلال التّعريف على المقاصد والغايات الشرعية التي وضعها الشارع كأهداف للعملية التّعليمية، ومن خلال توضيح السياسات التّعليمية في إطارها العام والتي ينبغي أن يضعها القائمون على إدارة المؤسّسات التّعليمية نُصب أعينهم أثناء إدارتهم لهذه المؤسّسات.

ولا بدّ في الطّريق إلى هذا الهدف من تسليط الضوء على بعض جوانب الخلل الواقع في العملية التّعليمية، والاجتهاد في تقديم بعض المقترحات والحلول التي يمكن أن تساعد في إصلاح وتطوير العملية التّعليمية بما يتناسب مع مستجدات الواقع المعاصر، ويعود بالنفع على مجتمعاتنا إصلاحاً واستقراراً ونموّاً ورفقياً.

وذلك كلّ من خلال الوقوف على مناهج التّعليم الدّيني وسبل تطويرها وتجديدها، ووسائل التّعليم الدّيني وسبل تحديثها بحيث تنتج لنا مخرجاتٍ تعيش مع الواقع لا مع الماضي، مخرجاتٍ تعيش هموم الأُمة وعلى دراية بسبل النهوض بها لتعود من جديد إلى قيادة العالم والمساهمة في بناء الحضارة الإنسانية، مخرجاتٍ تفهم وتعي وتعيش حقيقة الإسلام وقادرة بالوسائل الحديثة على إيصال هذه الحقيقة إلى المسلمين أنفسهم وإلى غيرهم ممن هم إخوان لهم في الإنسانية.

بل إنّ الواقع المعاصر بات يُوجب على عاتق العاملين في منظومة التّعليم الدّيني أن يبتكروا أو أن يبحثوا عن أساليب ومناهج جديدة تتناسب مع المرحلة الزمنية التي نعيشها، وتلبي حاجة

المجتمعات في القرن الحادي والعشرين، بحيث لا نبقى أسرى لمناهج وأساليب كانت نافعة في عصور سابقة لكنها لم تعد تتناسب وحاجات عصرنا.

إصلاح التعليم عامة يعدّ من أهم الخطوات اللازمة لإصلاح المجتمع والأخذ بيده نحو التقدم وارتقاء سلم الحضارة وإخراجه من مستنقع التخلف والضعف.

وإصلاح التعليم الديني خاصة هو سرّ نجاح الأمة في مشروعها الحضاري والريادي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في صورهما المعاصرة.

إذ ليس خافياً على أحد أهمية التعليم الديني في حياة المجتمع، كما لا يخفى دوره في تثبيت دعائم الدين وقيامه على المنهج الصحيح الذي نزل به الوحي الأمين وبيّنه النبي صلى الله عليه وسلم سيرة عملية في حياته.

يقول الإمام النووي (رحمه الله تعالى) في مقدمة مجموعته: "عَلِمَ أَنَّ التَّعْلِيمَ هُوَ الْأَصْلُ الَّذِي بِهِ قَوَامُ الدِّينِ، وَبِهِ يُؤْمَنُ إِمْحَاقُ الْعِلْمِ، فَهُوَ مِنْ أَمْرِ الدِّينِ، وَأَعْظَمُ الْعِبَادَاتِ، وَآكِدُ فُرُوضِ الْكِفَايَاتِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ) ٢ [آل عمران ٣: ١٨٧]، وَقَالَ تَعَالَى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا) ٣ الْآيَةَ [البقرة ٢: ١٥٩]. فِي الصَّحِيحِ مِنْ طُرُقٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ" وَالْأَحَادِيثُ بِمَعْنَاهُ كَثِيرَةٌ، وَالْإِجْمَاعُ مُعَقَّدٌ عَلَيْهِ. ٥. اهـ

وإذا ما بدأنا بتحديد الغايات والأهداف المرجوة من التعليم الديني فإنه يسهل علينا اختيار الأساليب والوسائل والأدوات الموصلة لهذه الغايات والأهداف.

- ١ إِمْحَاقٌ: مِنَ الْمَحْقِ وَهُوَ النِّقْصَانُ وَذَهَابُ الْبَرَكَةِ، وَتَحْقَهُ يَمْحَقُهُ مَحْقًا أَيْ أَبْطَلَهُ وَمَحَاهُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِيهِ الصَّدَقَاتِ) أَيْ: يَسْتَأْصِلُ اللَّهُ الرِّبَا فَيُذْهِبُ رَيْعَهُ وَبِرُكْنَتِهِ، وَقَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: «الْمَحْقُ أَنْ يَذْهَبَ الشَّيْءُ كُلُّهُ حَتَّى لَا يَرَى مِنْهُ شَيْءٌ». مُحَمَّدُ بْنُ مَكْرَمٍ بَنَ مَنظُورَ الْأَفْرِيْقِيِّ الْمِصْرِيِّ، لِسَانِ الْعَرَبِ، بَيْرُوتَ، دَارُ صَادِرِ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، ج X، ص ١٢.
- ٢ تمام الآية: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبِّدُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَيَسِّرْ مَا يَشْتَرُونَ) [آل عمران ٣: ١٨٧]
- ٣ تمام الآية: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) (البقرة ٢: ١٥٩).
- ٤ (البخاري: العلم، ١٠٥).
- ٥ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦ هـ)، المجموع، المطبعة المنيرية، ج١، ص 58.

## ٢- تعريف مقاصد الشريعة:

عرفها ابن عاشور (رحمه الله تعالى): «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»<sup>٦</sup>. اهـ

وعرفها الدكتور أحمد الريسوني (حفظه الله تعالى): «بأنها الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»<sup>٧</sup>. اهـ

## ٣- المقاصد الشرعية الكلية للتعليم الديني:

من خلال تتبع النصوص الواردة في المصدرين الأساسيين للتشريع كتاب الله تعالى وسنة نبيه ومصطفاه صلى الله عليه وسلم يمكن القول: إن المقاصد الشرعية الكلية للتعليم الديني هي:

أ- تحصيل الفهم الصحيح لأحكام الدين وأصوله وقواعده وحججه وصولاً إلى الملكة الفقهية أو العلمية.

ب- نشر الفهم الصحيح للدين وتبليغه لعامة الناس من المسلمين وغيرهم.

ج- تزكية نفوس المتعلمين وإصلاحها قولاً وعملاً بالقُدوة الحسنة.

## ٣-١- المقصد الشرعي الأول:

تحصيل الفهم الصحيح لأحكام الدين وأصوله وقواعده وحججه وصولاً إلى الملكة الفقهية أو العلمية:

ومستند هذا المقصد الشرعي من القرآن الكريم قوله عز وجل:

(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) [التوبة: ٩: ١٢٢]

٦ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣ هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ج iii، ص ١٦٥.

٧ أحمد الريسوني، منشورات جريدة الزمن، عام ١٩٩٩ م، ص ١٣.

هذه الآية أصل في وجوب طلب العلم على الكفاية، وفي وجوب القيام بالتّعليم على الكفاية أيضاً على طائفة من الأُمَّة تحدّدها كمّاً وكيفاً مقتضيات المصلحة العامة للأُمَّة<sup>٨</sup>.

ومحلّ الاستدلال بها لهذا المقصد الشرعي قوله عز وجل: (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدّين):

وقد فسّر العلماء التّفقّه بقولهم: التّفقه هو تكلّف مشاقّ تحصيل الفقه، وقيل: يراد به طلب العلم مع الدليل<sup>٩</sup>.

والفقه: من فقه - بكسر القاف - فهم ما يدقّ فهمه، وقد استعمل القرآن الكريم كلمة الفقه في ما يخفى علمه كما في قوله تعالى: (لا تفقهون تسبيحهم) [الإسراء: ١٧: ٤٤]١٠.

وفقه: إذا صار الفقه له سَجِيّة<sup>١١</sup> أو ملكة عنده، فيقال لمن تحصّلت له هذه الملكة الفقهية فقيهاً، والملكة: هي الصفة التي ترسخ في النفس من مزاوله عمل ما<sup>١٢</sup>، يقول الشعراوي (رحمه الله تعالى): «وقول الحق: (لِيَتَفَقَّهُوا) أي: ليعلموا أحكام الله، ويصير هذا العلم من بعد ذلك ملكة عندهم»<sup>١٣</sup>.

وجه الاستدلال:

أن البيان الإلهي قد علّل نَفْرَةَ الطائفة أو الجماعة بأنّها من أجل التّفقّه في الدّين، والتّفقّه في الدّين لا يعني مجرّد الفهم أو المعرفة أو العلم بأحكام الدّين بل يراد به ما هو أدقّ من ذلك وأعمق، وهو الوصول عن طريق التعلّم الدّيني إلى الملكة الفقهية.

٨ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي (المتوفى: ٦٧١ هـ)، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، ج١، ص ٣٩٣.

٩ القرطبي، تفسير القرطبي، VIII، ص ٢٩٥، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، تفسير أبي السعود، بيروت، دار إحياء التراث العربي ج١٧، ص ١١٢، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى ٥١٦ هـ)، تفسير البغوي، المحقق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ج iv، ص ١١٢.

١٠ ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (المتوفى: ١٣٩٣ هـ)، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984 م، XI، ج ٦٢، ص ٦٢.

١١ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (٧٧٠ هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، ص ٤٨٠، ابن عابدين محمد أمين بن عمر (١٢٥٢ هـ)، رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، بيروت، دار الكتب العلمية، ج١، ص 37.

١٢ محمد متولي الشعراوي (١٩١١ - ١٩٩٨)، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار، نشر عام ١٩٩٧ م، ص ١٣٤٤.

١٣ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص ١٣٤٤.

هذا الفهم الدقيق لمعنى الآية القرآنية، وما تشير إليه من مقصد شرعي يجلي لنا ثلاث حقائق على طريق إصلاح التعليم الديني في كل عصر، يمكن أن نعبر عنها بالخطوات الأساسية للإصلاح:

٣-١-١ - الخطوة الأولى: اختيار الطالب الأفضل في التحصيل العلمي (من حيث القدرات العلمية):  
إذا دققنا النظر في مفهوم الآية السابقة وجدنا فيها إشارة إلى أن الفهم الصحيح للدين يحتاج إلى تكلف، وبذل جهد فكري متميز، وهذا لا يستطيعه عامة أفراد الأمة، بل تختص به طائفة أو جماعة من الأمة لديها القدرة على ذلك، وهي المعنية في كلام الله عز وجل في نص هذه الآية.

وهذا الأمر يتطلب أن يكون المتصدّر لهذا الفرض الكفائي قد تم اختياره من خيرة أفراد المجتمع تحصيلاً علمياً وخلقاً رفيعاً، وبعبارة أخرى: حتى يتحقق مقصد الشارع من التعليم الديني في الفهم الصحيح والدقيق للدين ينبغي أن يختار القائمون على إدارة المؤسسات التعليمية الدينية خيرة الطلاب المتقدمين لتحصيل هذا الفرض الكفائي ممن تميّزوا بتحصيل علمي عالٍ خلال سنوات الدراسة السابقة.

وقد كان من أسباب الإخفاق والفشل المتمثل في الفهم الخطأ لنصوص الشريعة، والخطأ الفاحش في تنزيلها على غير مواقعها في الحوادث والمستجدات المعاصرة، بل عدم القدرة على الاستنباط والاجتهاد في أبسط المسائل، أننا نقبل في مؤسساتنا للتعليم الديني قسماً كبيراً من أصحاب المستويات والنسب العلمية الدنيا، أي: أصحاب القدرات العقلية والعلمية الدنيا، ثم نطالبهم بالاجتهاد الذي يحتاج قدرات عقلية وعلمية عالية بل متميزة!

وإصلاح هذا الخلل في مؤسساتنا يتطلب من القائمين على هذه المؤسسات أن يعيدوا النظر في سياساتهم التعليمية من خلال رفع معدلات القبول في الكليات والمؤسسات الشرعية، وأن يشترطوا حصول الطالب في صفوف التعليم التي تسبق الجامعة على نسبة لا تقل عن ٨٠٪ ثمانين في المائة، بحيث يغلب على ظننا أنهم من أصحاب الكفاءات والقدرات العلمية المتميزة حتى يتمكنوا من تحصيل الملكة الفقهية التي تحدّث عنها البيان الإلهي.

٣-١-٢ - الخطوة الثانية: اختيار الطالب الأحسن خلقاً:

ينبغي أن يجمع طالب العلم الشرعي مع قدراته المتميزة في شتى العلوم خلقاً رفيعاً يشهد بصلاحه وأهليته للقيام بهذا الواجب الكفائي نيابة عن سائر أفراد الأمة.



فعلى القائمين على مؤسسات التعليم الديني أن يضعوا في حسابهم - عند اختيار الطلاب الذين سيقع على عاتقهم القيام بهذا الواجب الكفائي التبليغي الإرشادي - توفر هذا الجانب الأخلاقي في شخص الطالب، وذلك من خلال اختيار الأسس والمعايير التي تتناسب مع طبيعة وثقافة المجتمع الذي يعيش فيه.

ومنهج الاصطفاء والاختيار والاجتباء لحمل أمانة العلم والهداية والإرشاد هو منهج رباني، حدثنا عنه البيان الإلهي في آيات كثيرة منها قول الحق سبحانه وتعالى:

(إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ) [آل عمران ٣: ٣٣]

(اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) [الحج ٢٢: ٧٥].

والحكمة من إخبار الله سبحانه وتعالى لنا بذلك هي إرشادنا وتوجيهنا إلى هذا المنهج العلمي القائم على اختيار الأفضل والأصلح لأي مهمة يراد التكليف بها.

فالله سبحانه وتعالى اختار لحمل الرسالة، وتلقي الوحي الإلهي خيرة خلقه من الملائكة ومن البشر، وأخبرنا عن بعض صفاتهم قبل التكليف بحمل الرسالة وتلقي الوحي والآيات في ذلك كثيرة منها:

(وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا) [مريم ١٩: ٤١]

(وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا) [مريم ١٩: ٥٤]

(وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا) [مريم ١٩: ٥٦]

وما هذا الإخبار والبيان من الله سبحانه وتعالى إلا ليعلمنا ويرشدنا إلى الأسس والشروط التي ينبغي أن نضعها نصب أعيننا عند اختيار من سيتصدرون لحمل أمانة العلم وأمانة تبليغه للناس، وأهم صفة كانت معظم الآيات تدور حولها هي صفة الصدق، فتبليغ أحكام الله وشرعه ما هو إلا إخبار عن المشرع وهو الله سبحانه وتعالى، وأهم صفة في المنخب أن يكون صادقاً وهكذا نقيس عليها سائر الصفات التي ينبغي أن تتحقق عند اختيار طالب العلم من الصلاح والتقوى.

وإهمالنا لهذا المنهج كان سبباً رئيسياً في ما نعيشه من إخفاقات على مستوى المتخرجين من المؤسسات التعليمية الدينية التي أغفلت هذا الأمر، فقبلت في صفوفها كل من تقدم إليها دون شرط أو ضابط، وجعلت المعيار الأوحده هو الرغبة في التسجيل في هذه المؤسسة التعليمية،

دون الالتفات إلى المعيار الخُلقي في شخصية الطالب المتقدّم، فدخل في سلك طلب العلم الكاذب والمداهن ومن عُرف بسوء خُلُقهِ بين أقرانه وفي بيئته الاجتماعية.

والحل المقترح للتقليل من هذا الخطأ، أن تقوم لجنة مقترحة من رئاسة الجامعة بإجراء مقابلات شخصية للطلاب المتقدمين لكليات العلوم الشرعية، تستشّف من خلالها أهلية الطالب الخُلقيّة وسلامة مقصده من تعلّم العلوم الشرعية، ويُعصّد ذلك بحملة توعية للمجتمع ولأولياء أمور الطلاب في المراحل الدراسية التي تسبق الجامعة - من خلال خُطب الجمعة والدروس والمقابلات والندوات والمؤتمرات العلمية التي تبثها وسائل الإعلام - بأن يكونوا على قدر المسؤولية وتحمّل الأمانة بأن يشجعوا أبناءهم المتميّزين علمياً وخُلُقياً على اختيار كليات العلوم الشرعية للدراسة فيها، ليكونوا ممن يحملون لواء الدعوة والإرشاد والاجتهاد في المستقبل وينالون بذلك أرفع منزلة بعد النبوة وهي منزلة العلماء الربانيين.

يقول السرخسي (رحمه الله تعالى) في مقدمة كتابه المبسوط:

”فقد جعل ولاية الإنذار والدعوة للفقهاء، وهذه درجة الأنبياء، تركوها ميراثاً للعلماء، كما قال عليه الصلاة والسلام: ”العلماء ورثة الأنبياء“<sup>١٤</sup>، وبعد انقطاع النبوة هذه الدرجة أعلى النهاية في القوة، وهو معنى قول النبي عليه الصلاة والسلام: ”من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين“<sup>١٥</sup>، وقال عليه الصلاة والسلام: ”خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا“<sup>١٦</sup> ولهذا اشتغل به أعلام الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم.“<sup>١٧</sup> اهـ.

### ٣-١-٣- الخطوة الثالثة: تنمية المملّكة الفقهية:

بناء على معنى التفقه في الدين - الذي ذكره علماء التفسير والفقه وغيرهم- ينبغي أن يضع القائمون على وضع المناهج التعليمية في مقدمة أولوياتهم وأهدافهم التعليمية أن يبلغوا بالطلاب

١٤ (أبو داود: العلم، ٣٦٤٣، والترمذي: أبواب العلم، ٢٦٨٢، وقال عنه: «وَلَا نَعْرِفُ هَذَا الْحَدِيثَ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَاصِمِ بْنِ رَجَاءِ بْنِ خَيْوَةَ، وَلَيْسَ هُوَ عِنْدِي بِمُتَّصِلٍ هَكَذَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَدَّاشٍ بِهَذَا الْإِسْنَادِ. وَإِنَّمَا يُرْوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ عَاصِمِ بْنِ رَجَاءِ بْنِ خَيْوَةَ، عَنْ الرَّبِيعِ بْنِ جَمِيلٍ، عَنْ كَثِيرِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ مُحَمَّدِ بْنِ جَدَّاشٍ، وَرَأَيْ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ هَذَا أَصَحُّ.» اهـ.

١٥ (البخاري: العلم، ٧١).

١٦ (البخاري: الجمعة، ٤٦٨٩).

١٧ أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل الرخسي (٤٨٣ هـ)، المبسوط، دار المعرفة، ج٣، ص 3.

مرتبة الفقيه في الدّين، أي: ينبغي أن ننمي عنده مختلف القدرات حتى تتحصّل له الملكة الفقهية التي تمكنه من فهم الواقع أولاً، ومن كيفية استخراج واستنباط الأحكام التي تتناسب مع هذا الواقع ثانياً، وتصبح عنده القدرة على الاجتهاد في القضايا المستجدة في مجتمعه ممّا لا يجد لها نصّاً أو حكماً في كتب من سبقه من العلماء، وذلك من خلال الإكثار والتركيز على المقرّرات العلمية التي تُدرّس أصول وقواعد فهم النصوص، وطرق استخراج واستنباط الأحكام منها، وكذلك المقرّرات التي تُنمي ملكة الاجتهاد عند الطالب، على أن تُستوفى فصول هذه العلوم كاملة، ولا يُجتزأ منها شيء، وأن تُخصّص ساعات عملية تطبيقية يقوم من خلالها الطلاب بالدراسة التطبيقية للمعلومات النظرية التي درسوها في هذه المقرّرات، وذلك من خلال تدريبهم على الاستنباط والاجتهاد وإبداء الرأي وحرية التفكير حتى نحفّزهم على الإبداع والابتكار في الآراء.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أهمية تكليف الطلاب بدراسة موضوعات علمية معاصرة تساعدهم على تنمية قدراتهم الاجتهادية في القضايا المعاصرة على سبيل المثال: فقه الواقع، فقه الموازنات، فقه الأولويات وغيرها من العلوم التي سلّط كثير من المعاصرين الضوء عليها إلى جانب موضوعات علم الأصول التقليدية.

## ١-٢- المقصد الشرعي الثاني:

نشر الفهم الصحيح للدين وتبليغه لعامة النّاس من المسلمين وغيرهم.

وقد عبّر البيان الإلهي عن هذا المقصد بقوله: (وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ):

الأصل في الإنذار: الإخبار بما يتوقع منه الشّر، وهو الموعظة<sup>١٨</sup>.

والمقصود هنا من الآية دعوة الناس وإرشادهم إلى الدّين الحقّ، وتبليغهم شرائع الإسلام، وإرشادهم إلى الفهم الصّحيح لهذا الدّين الحقّ.

ويندرج فيه تعليم النّاس ما يميّزونه به بين الحقّ والباطل والصواب والخطأ.

يقول الرازي (رحمه الله تعالى): ”دلّت الآية على أنه يجب أن يكون المقصود من التفقه والتعلّم دعوة الخلق إلى الحقّ وإرشادهم إلى الدّين القويم والصراط المستقيم؛ لأنّ الآية تدلّ على أنه تعالى أمرهم بالتفقه في الدّين؛ لأجل أنّهم إذا رجعوا إلى قومهم أنذروهم بالدّين الحقّ، وأولئك

يحذرون الجهل والمعصية ويرغبون في قبول الدين. فكل من تفقه وتعلم لهذا الغرض كان على المنهج القويم والصراط المستقيم، ومن عدل عنه وطلب الدنيا بالدين كان من الأخسرين أعمالاً، الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا<sup>١٩</sup>. اهـ

فالمقصد الشرعي والهدف والغاية من التفقه في الدين، ومن تحصيل العلم الشرعي هو التوجه بهذا العلم والفهم الصحيح للدين الحق إلى سائر أفراد المجتمع لوعظهم وإرشادهم وتوجيههم لتجنب المهلكات في الدنيا والآخرة، بعبارة أخرى: نشر الفهم الصحيح للدين الحق وشرائعه وتعليمه للناس.

هذا التوجيه الإلهي اقتضته مصلحة الأمة في أن تتفرغ طائفة أو مجموعة من أفرادها لتعلم الدين، وفهمه فهماً صحيحاً أولاً، وتعليمه لأفراد المجتمع ثانياً، وفي هذا ما يحقق مصلحة عليا للأمة وهي استقرار المجتمع وضمان دوامه واستمراره والحفاظ عليه من الهلاك أو الدمار أو الضياع.

يقول الشعراوي (رحمه الله تعالى): ”و حين ندقق في هذا الأمر نجده عدّة مراحل: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ) هذه هي المرحلة الأولى، ثم (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) هذه هي المرحلة الثانية وهي التفقه، أما الثالثة: (وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ)، ومن تفقه لغير هذا؛ ليشار إليه بالبَيِّنَاتِ مثلاً، نقول له: أنت من الذين قال الله فيهم: (قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا \* الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا) [الكهف: ١٨-١٠٣-١٠٤]، إذن: فالتفقه يكون للدعوة تبشيراً وإنذاراً؛ حتى يتجنب القوم ما يضرهم.<sup>٢٠</sup> اهـ

وقد وقفت على كلام دقيق لابن عاشور (رحمه الله تعالى) في تقرير المقصد الشرعي المستنبط من هذه الآية يقول فيه:

”من مقاصد الإسلام بثُّ علومه وآدابه بين الأمة، وتكوين جماعات قائمة بعلم الدين وتنقيف أذهان المسلمين كي تصلح سياسة الأمة على ما قصده الدين منها، من أجل ذلك عقب التحريض على الجهاد بما يبيّن أن ليس من المصلحة تمخّض المسلمين كلّهم لأن يكونوا غزاة أو جنداً،

١٩ محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، تفسير الرازي، بيروت، دار الكتب العلمية، عام (١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م)، الطبعة الأولى، ج، viii، ص ١٨٣.

٢٠ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص ١٣٤.

وأن ليس حظّ القائم بواجب التّعليم دون حظّ الغازي في سبيل الله من حيث إن كليهما يقوم بعمل لتأييد الدّين، فهذا يؤيّد بتوسّع سلطانه وتكثير أتباعه، والآخر يؤيّد بثبيت ذلك السلطان وإعداده لأنّ يصدر عنه ما يضمن انتظام أمره وطول دوامه، فإنّ اتّساع الفتوح وبسالة الأُمّة لا يكفيان لاستبقاء سلطانهما إذا هي خلت من جماعة صالحه من العلماء والسّاسة وأولي الرّأي المهتمّين بتدبير ذلك السلطان“<sup>٢١</sup> . اهـ

يُجَلّي لنا ابن عاشور (رحمه الله تعالى) - من خلال فهمه العميق لدلالات هذه الآية - الدّور الخطير والمهمة الجسيمة التي تقع على عاتق العلماء والدّعاة والمصلحين في مجتمعاتهم، وأنّ فرضهم الكفائي في تثقيف المجتمع وتوجيهه وتوعيته فيما يتحقق به صلاحه واستقراره وحفظه من المهلكات لا يقلّ أهمية عن الدّور الذي يقوم به المجاهد في سبيل الله تعالى، فهم يقومون بدورٍ مكملٍ لدور المجاهد في بناء الأُمّة المسلمة وصيانة المجتمع المسلم من كلّ الخطوب التي تحيط به.

بل زاد بعضهم من خلال فهمه لدلالة المصطلحات التي نصّت عليها الآية الكريمة أنّ العلماء والدّعاة والمصلحين وكلّ من تصدّر للواجب الكفائي في إنذار الأُمّة وإرشادها إلى طريق الصواب والحقّ أنّهم في جهاد يمكن أن يُطلق عليه: جهاد التّعلّم والتّعليم.

وهذا المعنى مأخوذ من كلمة: (نَفَر) في مطلع الآية، وقد أطلق عليه بعضهم: “الجهاد الأكبر لأنّ الجدل بالحجة هو الأصل والمقصود من البعثة”<sup>٢٢</sup> . اهـ

فعلى هذا الفهم والاستنباط من دلالات نصّ الآية يكون التّفير للتّفقه في الدّين جهاداً في سبيل الله تعالى، يمكن أن نصطلح عليه بـ: الجهاد العلمي.

يقول الشعراوي (رحمه الله تعالى): “وقد سمّاها الحقّ ” نفرة “؛ لأنّها جهاد في البحث في المنهج وتعلّمه، وهي نفرة التّفرة؛ لأنّ التّفرة للجهاد بالقتال تتطلب فهماً لحيثيات الدّفاع عن هذا المنهج المنزّل من الله”<sup>٢٣</sup> . اهـ

وبما أنّ المقصد الشرعي من الجهاد القتالي حفظ الدّين والأنفس والأعراض والأموال، فإنّ التّفقه في الدّين جهادٌ أيضاً وهو جهاد علمي؛ لأنّه يحفظ الدّين من التحريف والتبديل والتأويل

٢١ ابن عاشور، التحرير والتنوير، xi، ٥٩ .

٢٢ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ١٧، ١١٢ .

٢٣ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص ١٣٤٤ .

الباطل، ويردّ شبه أعداء الدّين، ويكون العلماء بمثابة الجنود الذين يذّبون عن هذا الدّين، ويدافعون عنه بالحجّة والبرهان.

### ٣-١- المقصد الشرعي الثالث:

(التزكية): تزكية نفوس المتعلّمين وإصلاحها قولاً وعملاً بالقُدوة الحسنة.

ومستند هذا المقصد الشرعي للتعليم الدّيني من القرآن الكريم:

قوله تعالى: (رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [البقرة: ١٢٩].

وقوله تعالى: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) [البقرة: ١٥١].

وقوله تعالى: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) [الجمعة: ٦٢: ٢].

فقد صرّحت هذه الآيات البيّنات بأنّ من الأهداف الكبرى التي أرسل بها النبيّ محمد صلى الله عليه وسلم هو أن: (يُزَكِّيهِم).

والتزكية هي تطهير النفس من النّقائص والرذائل<sup>٢٤</sup>، وجعلها تتخلّق بالأخلاق الحميدة، وتبتعد عن كلّ نقيصة ورذيلة وقد سلك النبيّ صلى الله عليه وسلم للقيام بهذه المهمة طريق التربية العمليّة ولم يقتصر على التوجيه اللفظي بالكلام فقط، وكان بحقّ قدوةً حسنةً للمؤمنين في أقواله وأفعاله صلى الله عليه وسلم.

والبيان الإلهي من خلال هذه الآيات الواضحات يرشّخ قاعدةً منهجيةً على طريق إصلاح التعلّم الدّيني، وعلى طريق إصلاح المجتمع من ورائه، وهي أنّ تحصيل العلوم الشرعية من كتاب وسنة وفقه وغيرها لا يكفي وحده للإصلاح، بل لابدّ من أن يرافقه تزكيةً وتطهيرٌ وتربيةٌ

٢٤ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملّي الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ)، تفسير الطبري، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ii، ص ٨٨، القرطبي، تفسير القرطبي، تفسير سورة البقرة، ii، ١١٣، الرازي، تفسير الرازي، تفسير سورة البقرة، ii، ٣٥٧، ابن عاشور، التحرير والتنوير، تفسير سورة البقرة، i، ٧٢٣.

للنفوس المتعلمة، بأن يطهر نفوسهم من الأخلاق الذميمة، وينزع ما فيها من عادات رديئة، ويربّيها على الأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة الحسنة.

ويقول في ذلك صاحب المنار عند تفسيره لما جاء في دعاء سيدنا إبراهيم وإسماعيل عليهما وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم التسليم: «عَلِمَ إِبْرَاهِيمُ وَإِسْمَاعِيلُ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - أَنَّ تَعْلِيمَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لَا يَكْفِي فِي إِصْلَاحِ الْأُمَّمِ وَإِسْعَادِهَا، بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يُفْرَنَ التَّعْلِيمَ بِالتَّرْبِيَةِ عَلَى الْفَضَائِلِ، وَالْحَمْلِ عَلَى الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ بِحُسْنِ الْأُسُوءَةِ وَالسِّيَاسَةِ، فَقَالَ: (وَيُرَكِّبُهُمْ) أَيُّ يُطَهِّرُهُمْ نَفُوسَهُمْ مِنَ الْأَخْلَاقِ الذَّمِيمَةِ، وَيَنْزِعُ مِنْهَا تِلْكَ الْعَادَاتِ الرَّدِيئَةَ، وَيُعَوِّدُهَا الْأَعْمَالَ الْحَسَنَةَ الَّتِي تَطْبَعُ فِي النُّفُوسِ مَلَكَاتِ الْخَيْرِ، وَيَبْعُضُ إِلَيْهَا الْقَبِيحَةَ الَّتِي تُغْرِبُهَا بِالشَّرِّ» ٢٥. اهـ

ويقول الشعراوي (رحمه الله تعالى): «وقوله تعالى: { وَيُرَكِّبُهُمْ } أي ويطهرهم ويقودهم إلى طريق الخير وتمام الإيمان» ٢٦. اهـ - ولعله يريد بذلك البلوغ بالمتعلم مرتبة الإحسان في حياته كلها.

وتتحقق التزكية كما بين الإمام الرازي (رحمه الله تعالى): «بالتربيت الشديدي في العمل، والتربيت عن الإخلال بالعمل» ٢٧. اهـ

وقد ذكر الإمام النووي (رحمه الله تعالى) في مقدمة كتابه المجموع طرفاً من تزكية المعلم للمتعلم، ورسم للمعلم بعض الخطوات التي ينبغي أن يسير عليها أثناء تأديبه وتزكيته للمتعلم حيث قال:

«وَيَنْبَغِي أَنْ يُؤَدَّبَ الْمُتَعَلِّمُ عَلَى التَّدْرِيجِ بِالْأَدَابِ السُّنِّيَّةِ، وَالشِّيمِ الْمُرْضِيَّةِ، وَرِيَاضَةِ نَفْسِهِ بِالْأَدَابِ وَالذَّقَائِقِ الْخَفِيَّةِ، وَتَعَوُّدِهِ الصِّيَانَةَ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ الْكَامِنَةِ وَالْجَلِيَّةِ:

- فَأَوَّلُ ذَلِكَ: أَنْ يُحَرِّضَهُ بِأَقْوَالِهِ وَأَحْوَالِهِ الْمُتَكَرِّرَاتِ، عَلَى الْإِخْلَاصِ وَالصِّدْقِ وَحُسْنِ النِّيَّاتِ، وَمُرَاقَبَةِ اللَّهِ تَعَالَى فِي جَمِيعِ اللَّحْظَاتِ، وَأَنْ يَكُونَ دَائِمًا عَلَى ذَلِكَ حَتَّى الْمَمَاتِ، وَيَعْرِفَهُ أَنْ بِذَلِكَ تَنْفُخُ عَلَيْهِ أَبْوَابُ الْمَعَارِفِ وَيَنْشُرُ صَدْرُهُ وَتَنْفَجِرُ مِنْ قَلْبِهِ يَنْبِيعُ الْحِكْمِ وَاللِّطَافِ، وَيَبَارِكُ لَهُ فِي حَالِهِ وَعِلْمِهِ، وَيُوفَّقُ لِلْإِصَابَةِ فِي قَوْلِهِ وَفِعْلِهِ وَحُكْمِهِ.

٢٥ محمد رشيد بن علي رضا (المتوفى: ١٣٥٤ هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠ م، ج ٤، ص ٣٨٩.

٢٦ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ١، ١٣٣.

٢٧ الرازي، تفسير الرازي، تفسير سورة البقرة، ii، ٣٥٧.

- وَيُزَهِّدُهُ فِي الدُّنْيَا، وَيَصْرِفُهُ عَنِ التَّعَلُّقِ بِهَا، وَالرُّكُونِ إِلَيْهَا، وَالِاغْتِرَارِ بِهَا، وَيَذَكِّرُهُ أَنَّهَا فَانِيَةٌ، وَالْآخِرَةَ آتِيَةٌ بَاقِيَةٌ، وَالتَّأَهُبِ لِلْبَاقِي، وَالِإِعْرَاضِ عَنِ الْفَآنِي. هُوَ طَرِيقُ الْحَازِمِينَ، وَدَابُّ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ.

- وَيَنْبَغِي أَنْ يُرَغَّبَ فِي الْعِلْمِ وَيَذَكَّرَهُ بِفَضَائِلِهِ وَفَضَائِلِ الْعُلَمَاءِ، وَأَنَّهُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ، وَلَا رُتْبَةَ فِي الْوُجُوهِ<sup>٢٨</sup> أَعْلَى مِنْ هَذِهِ.

- وَيَنْبَغِي أَنْ يَحْتَوَى عَلَيْهِ وَيَعْتَنِي بِمَصَالِحِهِ كَاعْتِنَائِهِ بِمَصَالِحِ نَفْسِهِ وَوَلَدِهِ، وَيُجْرِيهِ مَجْرَى وَوَلَدِهِ فِي الشَّفَقَةِ عَلَيْهِ، وَالِإِهْتِمَامِ بِمَصَالِحِهِ، وَالصَّبْرِ عَلَى جَفَائِهِ وَسُوءِ آدَبِهِ، وَيَعَزِّرُهُ فِي سُوءِ آدَبٍ وَجَفْوَةٍ تَعْرُضُ مِنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ مُعْرَضٌ لِللِّتَقَائِصِ<sup>٢٩</sup> اهـ.

فقد أشار رحمه الله تعالى إلى ضرورة اتباع منهج التدرج في تربية وتزكية نفس المتعلم، وأن يكون المعلم هو القدوة الحسنة للمتعلم فيما يريه عليه من أخلاق حميدة وخصال فاضلة، فيتعلم الطالب الصدق والإخلاص والتواضع والوفاء والإحسان وغيرها من سلوك وحال المعلم مع الله تعالى ومع الناس من حوله، بحيث يكون سلوك المعلم في المجتمع هو المدرسة التي يتعلم منها الطالب.

وكذلك أشار إلى مسألة تعزيز المعلم للمتعلم إذا ما صدر منه ما يوجب تأديبه من سوء أدب ونحوه.

ومن معاني التزكية التي ذكرها علماء التفسير أنها تأتي بمعنى التسمية والتكثير، وهي تحتمل تكثير العدد كما قال الطبري (رحمه الله تعالى): ”فمعنى قوله: ”ويزكيهم“ في هذا الموضوع: ويطهرهم من الشرك بالله وعبادة الأوثان، وينمّيهم ويكثرهم بطاعة الله“<sup>٣٠</sup> اهـ.

وتحتمل تنمية طهارات النفوس وزيادة الخيرات المودعة فيها كما قال ابن عاشور (رحمه الله تعالى): ”وقوله: (وَيَزَكِّيْكُمْ) إِخْلَاجُ التَّزْكِيَّةِ تَطْهِيرُ النَّفْسِ مُشْتَقَّةٌ مِنَ الزَّكَاةِ وَهِيَ النَّمَاءُ، وَذَلِكَ لِأَنَّ فِي أَصْلِ خَلْقِ النَّفْسِ كَمَا لَاتِ وَطَهَارَاتٍ تَعْرِضُهَا أَرْجَاسٌ نَاشِئَةٌ عَنِ ضَلَالٍ أَوْ تَضَلُّلٍ،

٢٨ هكذا وردت، ولعل الصواب: الوجود.

٢٩ النووي، المجموع، المقدمة، i، ٥٧-٥٨.

٣٠ الطبري، تفسير الطبري، تفسير سورة البقرة، iii، ٨٨.



فَتَهْدِيْبُ النَّفْسِ وَتَقْوِيْمُهَا يَزِيْدُهَا مِنْ ذَلِكِ الْخَيْرِ الْمُوَدَّعِ فِيْهَا، قَالَ تَعَالَى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِيْنَ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) (التين: ٤-٦)، وَفِي الْحَدِيثِ: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ»<sup>٣١</sup>، فَيُفِي الْإِرْشَادِ إِلَى الصَّلَاحِ وَالْكَمَالِ نَمَاءً لِمَا أُودِعَ اللَّهُّ فِي النَّفْسِ مِنَ الْخَيْرِ فِي الْفِطْرَةِ.<sup>٣٢</sup> اهـ.

فعلى هذا التأويل يكون المقصد الشرعي من التعليم الديني هو تنمية وزيادة ما فطرت عليه النفس البشرية من أخلاق حميدة وخصال نبيلة. والنصوص الدالة على هذا المعنى كثيرة.

### ٣- الخاتمة:

إذا ما أردنا أن نسير بالاتجاه الصحيح نحو إصلاح تعليمي راشد في مؤسساتنا التعليمية الدينية لابد من أن نضع نصب أعيننا المقاصد الشرعية الكلية التي دلت النصوص الشرعية على ملاحظة الشارع لها عند فرضه وإيجابه للتعليم ونشر العلم للناس كافة.

وحتى نحقق هذه المقاصد الشرعية الكلية لابد للقائمين على إدارة المؤسسات التعليمية من اتباع خطوات عملية منها على سبيل المثال:

- ١- تشكيل لجنة علمية مهمتها إجراء مقابلات شخصية لاختيار الطلاب المتميزين علمياً وخلقياً لحمل أمانة العلم وتبليغه.
- ٢- اختيار أهل الصلاح والتقوى من المعلمين الذين يمثلون بسلوكهم الحسن خير قدوة للمتعلمين.
- ٣- تشكيل لجنة علمية من أهل الاختصاص الدقيق والخبرة التدريسية لاختيار المناهج القوية التي تكون عند المتعلم الملكة العلمية التي تجعله أهلاً لفهم الواقع والتحليل والاستقراء والاستنباط والاجتهاد.
- ٤- تشكيل لجنة علمية مهمتها كتابة تقارير سنوية عن مدى صلاحية المناهج الدراسية المقررة ومدى تلبيتها لحاجات المجتمع وانسجامها معها.

٣١ (مالك في الموطأ، الجامع، ٣٣٥٧).

٣٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، تفسير سورة البقرة، ii، ٤٩٠.

٥- تنمية قدرات المتعلمين البحثية وتشجيعهم على الحوار وإبداء الرأي والتعبير عن آرائهم بحرية من خلال تنظيم لقاءات بحثية علمية يختار المتعلمون موضوعاتها للتعرف على المشاكل العلمية والفكرية التي تواجه المتعلمين أثناء فترة الدراسة.

٦- تشكيل لجنة لتقييم مخرجات التعليم في المؤسسة التعليمية، يمكن أن يطلق عليها: لجنة المتابعة العلمية للمتخرجين، مهمتها القيام بدراسات ميدانية لتقييم شخصيتهم العلمية بعد التخرج، وتقييم مدى فاعليتهم في المجتمع، ورصد الانحرافات الفكرية والسلوكية لهم للوقوف على الأسباب والأخطاء التي أدت إلى هذا الانحراف في العملية التعليمية.

٧- عقد لقاءات سنوية أو فصلية أو مرحلية لكل أعضاء الهيئة التدريسية في المؤسسة التعليمية للوقوف على تجاربهم الشخصية وتناصحهم فيما بينهم للارتقاء بالعمل التعليمي نحو الأفضل. ويدعى لحضورها الأساتذة المتقاعدون ممن لهم خبرات علمية عملية واسعة سابقاً.

## فهرس المراجع

### القرآن الكريم

- ابن أنس، مالك (ت ١٧٩ هـ). الموطأ تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت ١٢٥٢ هـ). رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين). بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣ م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت ١٣٩٣ هـ). التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، ط١، ١٩٨٤ م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت ١٣٩٣ هـ). مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت ٧١١ هـ). لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت ٩٨٢ هـ). تفسير أبي السعود. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـ). سنن أبي داود. بيروت: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (ت ٢٥٦ هـ). صحيح البخاري تحقيق محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢ هـ.

## إصلاح التّعليم الدّيني - رؤية مقاصديّة معاصرة

- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت ٥١٦ هـ). تفسير البغوي. تحقيق محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد (ت ٢٧٩ هـ). سنن الترمذي تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م.
- الرازي، محمد بن عمر التميمي الشافعي (ت ٦٠٦ هـ). تفسير الرازي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠ م.
- رضا، محمد رشيد بن علي (ت ١٣٥٤ هـ). تفسير المنار. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بأحمد بن أبي سهل (ت ٤٨٣ هـ). المبسوط. بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ.
- الشعراوي، محمد متولي (١٩١١ - ١٩٩٨)، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار، نشر عام ١٩٩٧ م.
- الطبري، أبو جعفر محمد (ت ٣١٠ هـ). تفسير الطبري تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠ م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (ت ٧٧٠ هـ). المصباح المنير. بيروت: المكتبة العلمية، بلا تاريخ.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري (ت ٦٧١ هـ). تفسير القرطبي تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٤ م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت ٦٧٦ هـ). المجموع. القاهرة: المطبعة المنيرية، بلا تاريخ.

## Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Malik b. Enes (ö. 179 h.). *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Mustafa el-Azemi. 1. Baskı. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü'z Zayid b. Sultan al-Nehyan, 1425/2004.

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer (ö. 1252 h.). *Reddü'l Muhtar ala Durri'l-Muhtar (İbn Abidin haşiyesi)*. 1. Baskı. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, 2003.

İbn Aşur, Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. et-Tahir et-Tunisi (ö. 1393 h.). *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Tunus: Darü't-Tunisiyye, 1984.

İbn Aşur, Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. et-Tahir et-Tunisi (ö. 1393 h.). *Makasidü's-Şeria el-İslamiyye*. Katar: Avkaf ve İslami İşler Bakanlığı, 1425/2004.

İbn Manzur, Muhammed b. Mukrem el-Afriki el-Mısri (ö. 711 h.). 3. Baskı. *Lisanü'l-Arap*. Beyrut: Darü's-Sadr, ty.

Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed el-İmadi (ö. 982 h.). *Tefsirü Ebi's-Suud*. Beyrut: Darü İhya et-Turasü'l-Arabi, ty.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani (ö. 275 h.). *Sünenü Ebi Davud*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-Arabi, ty.

Buhari, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire (ö. 256 h.). *Sahihü'l-Buhari*. Thk. Muhammed Zahir en-Nasir. 1. Baskı. Beyrut: Darü Tuku'n-Necat, 1422 h.

Beğavi, Ebu Muhammed el-Hasan b. Mes'ud (ö. 516 h.). *Tefsirü'l-Beğavi*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriye ve Süleyman Muslim el-Harş. 4. Baskı. Riyad: Darü't-Taybe, 1417/1997.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed (ö. 279 h.). *Sünenü't-Tirmizi*. Thk. Beşar Avad Ma'ruf. Beyrut: Darü'l- Garb el-İslami, 1998.

Er-Razi, Muhammed b. Ömer el-Teymi eş-Şafii (ö. 606 h.). *Tefsirü'r-Razi*. 1. Baskı. Beyrut: Darü'l-kütüb el-İlmiyye, 2000.

Rizâ, Muhammed Reşid b. Ali (ö. 1354/1935). *Tefsirü'l-Menar*. Mısır: Heyetü'l-Mısriyye, 1990.

Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed Ebi Sehl (ö. 483 h.). *Mebisüt*. Beyrut: Darü'l- Marife, ty.

Şa'râvi, Muhammed Mütevellî (ö. 1998). *Tefsirü's-Şa'râvi*. Mısır: Ahbar Yayınları, 1998.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed (ö. 310 h.). *Tefsirü't-Taberi*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 1. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.

Feyûmi, Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö. 770 h.). *el-Misbâhü'l-Münir*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ty.

Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferh el-Ensari (ö. 671 h.). *Tefsirü'l-Kurtubi*. Thk. Ahmed el-Berduni ve İbrahim Edfiş. 2. Baskı. Kahire: Darü'l-Kutub el-Mısriyye, 1964.

Nevevi, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref (ö. 676 h.). *el-Mecmû'*. Kahire: Müniriye Yayınları, ty.

# ردود الداعي أبي حاتم الرازي على الفيلسوف أبي بكر الرازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة

ملخص: كانت مدينة الرّي التي تقع في إيران حاليًا إحدى عواصم الثقافة الإسلامية في القرن الثالث والربع الهجريين، يسلمت البحث الضوء على إحدى مظاهر ذلك التحضر الثقافي، ذلك السّجال الذي دارَ بين كلٍّ من الداعي أبي حاتم الرازي والفيلسوف أبي بكر الرازي، وقد كانت هذه المناظرات وجهًا لوجه، بدأ البحث بإلقاء نظرة قصيرة على مدينة الرّي والتعريف بموقعها وأهميتها في التاريخ الإسلامي وبالنشاط الذي تم على يد الدعاة الإسماعيلية وخاصة الجهد الكبير الذي قام به أبو حاتم الرازي، بعد ذلك ناقش تعريف النبوة بشكل عام، وسبب اهتمام كثير من الدعاة والعلماء بهذا البحث تلك الفترة، وقد كان ذلك السبب متمثلًا في الضيقة التي أثارها أبو بكر الرازي، وما أشيع عنه من إنكاره للنبوة، سلط البحث الضوء على السّجال الذي دار بين الداعي والفيلسوف من خلال ما جاء في كتاب أعلام النبوة، وأشار البحث إلى أهمية هذا الكتاب وأهمية ما جاء به من مسائل وأجوبة؛ نستطيع أن نطبقها على واقعنا المعاش الآن، إضافة إلى أن الكتاب يمثّل وثيقة هامة في القرن الرابع تعرض لنا فكر أحد الدعاة الإسماعيلية، وصورته حيّة للسّجال الفلسفي والكلامي الذي كان يحدث في مدينة الرّي التي تقع في إيران حاليًا. كلمات مفتاحية: نبوة، أبو بكر الرازي، أبو حاتم الرازي، إسماعيلية، مدينة الرّي، فلسفة.

## Dâi Ebû Hâtîm er-Râzi'nin A'lamu'n-nübüvve Adlı Eserinde, Filozof Ebû Bekir er-Râzi'nin Nübüvvetle İlgili Düşünceleri Hakkındaki İddiaları

**Öz:** Rey şehri, hicri III. ve IV. asırda İran'da İslam kültür ve medeniyetinin başkentlerinden biridir. Bu makale Rey şehirden olan iki âlim İsmâli Dâi Ebû Hâtîm er-Râzi ve filozof Ebû Bekir er-Râzi arasındaki nübüvvet konusunda meydana gelen tartışmayı ele almaktadır. Bize ulaşan bilgilere göre bu tartışmalar bu iki âlim arasında yüz yüze gerçekleşmiştir. Bu makalede ilk olarak Rey şehrinin İslam tarihindeki yeri ve önemi üzerinde durulmaktadır. Daha sonra İsmâli Dâi'ler tarafından gerçekleştirilen İsmâli faaliyetleri ve İsmâli Dâi Ebû Hâtîm er-Râzi ve filozof Ebû Bekir er-Râzi'nin hayatı hakkında kısaca bilgiler sunulmuştur. Hicri IV. asırda İsmâli dâi başta olmak üzere farklı gruplardan birçok âlim, Ebû Bekir er-Râzi'ye nübüvvet konusunda ciddi eleştirilerde bulunmuşlar ve bu konuda reddiyeler kaleme almışlardır. Neticicede Ebû Bekir er-Râzi'nin bu görüşleri etrafında farklı fırkalardan birçok âlim görtiş beyan etmişler ve bu durum ise o dönemde ilmi bir hareketliliği doğurmuştur. Makale Alâmu'n-Nübüvvet kitabından yola çıkarak dâi Ebû Hâtîm er-Râzi'nin nübüvvet ile ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır. Hicri IV. asra ait olan bu eser müellifin hem nübüvvet konusundaki tespitlerini, hem de filozof Ebû Bekir er-Râzi'nin nübüvvet meselesindeki görüşlerini aktarması açısından son derece önemlidir. Nitekim nübüvvet ile alakalı müellife ait birçok görüş, üzerinde durulması gereken önemli mevzuları içermektedir. Ayrıca bu eser nübüvvet ile alakalı verdiği önemli bilgilerin yanı sıra Rey şehrindeki döneme ait kültürel ve sosyal faaliyetler hakkında da okuyucusuna bilgiler sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nübüvvet, Ebu Bekir er-Râzi, Ebu Hâtîm er-Râzi, İsmâliye, Rey Şehri, Felsefe..

## The Responses of the Da'i Abu Hatim al-Razi to the Philosopher Abu Bakr al-Razi in the Prophecy, Through the Book of A'lamu'n-nubuvva.

**Abstract:** The city of Ray, which is currently located in Iran, was one of the capitals of Islamic culture in the third and fourth century AH. The research sheds light on one of the manifestations of that cultural urbanization, the debate that took place between both the da'i Abu Hatim al-Razi and the philosopher Abu Bakr al-Razi, and these debates were face to face. The research began with a brief look at the city of Ray, the definition of its location and its importance in Islamic history, and the activity carried out by Ismaili missions, especially the great effort undertaken by Abu Hatim al-Razi, then discussed the definition of the prophecy in general, and the reason why many Ismail da'i's and scholars are interested in this. The article during that period, and that reason was exemplified by the uproar caused by Abu Bakr al-Razi, and the rumors about him denying the prophecy, the article shed light on the debate that took place between the advocate and the philosopher through what came in the book of the prophet's flags, and the article indicated the importance of this book and the importance of The questions and answers that came with it; we can apply it to our living reality now, in addition to that the book represents an important document in the fourth century that presents to us the thought of an Ismaili da'i, and a vivid picture of the philosophical and verbal debate that was taking place in the city of Ray located in Iran today.

**Keywords:** Prophethood, Abu Bakr Al-Razi, Abu Hatim Al-Razi, Ismailia, Al-Rai City, Philosophy.

Ramy  
MAHMOUD<sup>ID</sup>

## مدخل

تقع مدينة الري (شهري ري) في الجزء الجنوب الشرقي لمدينة طهران بإيران حالياً، وقد احتلت مكاناً هاماً في التاريخ الإسلامي، وخرج منها أعلام كثيرة في شتى مجالات العلوم الإسلامية<sup>١</sup>، فلقب الرازي لقب مشهور متداول كثيراً في كتب التراث العربي، وقد علّل السمعاني ١١٦٦/٥٦٢ هذه النسبة بقوله: «وألقوا الزاي في النسبة تخفيفاً، لأن النسبة على الياء مما يشكل ويثقل على اللسان والألف لفتحة الراء على أن الأنساب مما لا مجال للقياس فيها والمعتبر فيها النقل المجرد»<sup>٢</sup>، ثم أشار إلى أن كثيراً من العلماء في كل فن قد خرجوا من هذه المدينة قديماً وحديثاً، والعلماء المنتسبون للمدينة لم يكونوا على سجية واحدة في المذهب والمشرب، بل كان فيهم السني والشيعي والأشعري والحنبلي والمفسر والمحدث وهكذا.

والمصادر التي بين أيدينا تشير إلى أن مدينة الري قد شهدت نشاطاً إسماعيلياً في القرنين الثالث والرابع الهجريين؛ تبرز هنا شخصية أبي حاتم الرازي الداعي الإسماعيلي، خامس الدعاة وداعي دعاة الجبل الذين عُينوا في الجبال وكان بسببه أن تحوّل حاكم الري أحمد بن علي إلى الإسماعيلية، هذا الحاكم الذي حكمها في الفترة (٣٠٧-٣١١ / ٩١٩-٩٢٤)، ثم ذهب إلى الديلم وتحوّل كثيراً من أهلها على يديه إلى المذهب الإسماعيلي<sup>٣</sup>، بما في ذلك أمراء محليين كان منهم أصفار بن شيرويه ٩٣١/٣١٩ ونائبه مرداويج ٩٣٥/٣٢٣<sup>٤</sup>.

١ نستطيع أن نذكر هنا على سبيل المثال؛ أبو زرعة الرازي أحد أئمة الحديث والجرح والتعديل من أصحاب أحمد بن حنبل ت. ٨٧٨/٢٦٤، أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي ٩٥٥/٣٤٤ [٩] - ونلاحظ هنا تكرر كنية أبي حاتم لكثير من الرازيين - أحد المؤرخين والجغرافيين، إضافة إلى رجلينا اللذين في البحث الداعي أبي حاتم الرازي والفيلسوف أبي بكر الرازي، ولم يقتصر الأمر على القرون الأربع الهجرية فقط، بل ظلّت مدينة الري تنتج لنا علماء ومفكرين، أمثال أبي الفضل الرازي ١٠٦٢/٤٥٤ والمفسر المشهور فخر الدين الرازي ١٢١٠/٦٠٦ وقطب الدّين الرازي العالم والفيلسوف ١٣٦٥/٧٦٦، انظر: ابن القيسراني، الأنساب المتفكّة في الخط المتائلة في النقط والضبط، تحقيق دي يونج، (لندن: بريل، ١٨٦٥) ٥٨. السمعاني، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى الملعّمي، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٩٦٢)، ٦/٣٣. عزّ الدّين بن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، (بيروت: دار صادر)، ٦/٢.

Hasan Ansari, "Sunnism in Ray during the Seljūq Period: Sources and Observations," *Der Islam Journal of the History and Culture of the Middle East* 93/2 (2016): 460-471.

Nurullah YAZAR, "Selçuklu İktidar Mücadelesi Ekseninde Rey Şehri," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (Aralık 2016): 549-571.

٢ السمعاني، الأنساب ٦/٣٣.

٣ السمعاني، الأنساب ٦/٣٣، ابن الأثير ٦/٢.

٤ Farhad Dafary, *Historical Dictionary of the Ismailis* (London: the Scarecrow Press, Inc, Lanham, 2012), 145.

٥ فرهاد دفترى، معجم التاريخ الإسماعيلي، ترجمة سيف الدين القصير، (بيروت: دار الساقى بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠١٦)، ١٤٩، ١٥٠.

S. M. Stern, *The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania* (London: University of London, 1960) 23/1, 64

ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة

## ١. ترجمة الرّجلين

### ١.١. الدّاعي الإسماعيلي أبو حاتم الرّازي ت. ٣٢٢ / ٩٣٣ - ٣٤

حال الدّاعي الإسماعيلي أبي حاتم الرّازي لا يختلف كثيرًا عن أحوال بقية الدّعاة الإسماعيلية؛ فليس لدينا كثيرًا من المعلومات عن حياته، لكن يبدو من نسبته أنه كان من الرّي التي تقع في إيران حاليًا، فهو فارسي الأصل، يشير ابن حجر إلى أن اسمه أحمد بن حمدان بن أحمد الورسامي وأنه وفاته كانت سنة ٣٢٢<sup>٦</sup>، وقد نقل ابن حجر عن ابن بابويه في تاريخ الرّي ما يوحي أن الرجل بدأ على طريقة أهل السنة ثم تحول إلى المذهب الإسماعيلي<sup>٧</sup>، والمصادر تدلنا على أن أبا حاتم كان له نشاطٌ كبير في مدينة الرّي وفي منطقة إيران بشكل عام، وقد سبقت الإشارة إلى أن انتقاله إلى الدّيلم كان سببًا في تحوّل كثير منها من المستجيبين والمتعاطفين خاصة من أصحاب النفوذ إلى المذهب الإسماعيلي، كمؤسسي الأسرة الزيارية الحاكمة في شمال فارس أصفار بن شيرويه ٣١٩ / ٩٣١، ونائبه مرداويج ٣٢٣ / ٩٣٥، غير أن الأمور لم تستقر له فتعرّض للخطر في الدّيلم حتى اضطر إلى اللجوء عند حاكم محلي في أذربيجان<sup>٨</sup>، ولقلة المعلومات التي وردت عن حياته اختلّف في طريقة موته، فرأى الإسفراييني أنه قُتل غيلة كما كان العهد في كثير من الدّعاة الإسماعيلية، وقام بدعوته من بعده في منطقة ماوراء النهر محمد بن أحمد النسفي المعروف بالبزدوي وأبو يعقوب السجزي أقام دعوته بناحية سجستان<sup>٩</sup>، بينما لم يشر آخرون إلى مقتله، بل قال ابن حجر العسقلاني بأنه مات سنة ٣٢٢ وما ذكر شيئًا عن مقتله<sup>١٠</sup>.

وقبل أن نترك ترجمة أبي حاتم الرّازي يظهر لنا تساؤل مشروع بخصوص ميول الرجل الفكرية واعتقاداته، فبالنظر إلى مؤلفاته التي وصلت إلينا نجد ثلاث كتب رئيسية، كتابي الإصلاح وأعلام النبوة، وكتاب الرّيته، وبالرغم من أن كتابي الإصلاح وأعلام النبوة قد تحمل صبغة إسماعيلية بعض الشيء، إلا أن كتاب الزينة يحمل شكلا سنّيًا بامتياز، ومناقشته للأمر الدينية كلها كانت

الرازي، أحمد بن حمدان المتوفى ٣٢٢هـ، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني، اليمن: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٤١٥ / ١٩٩٥، ٣٠ / ١.

٦ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق دائرة المعارف النظامية-الهند، بيروت: مؤسسة الأعظمي، (١٩٧١)، ١ / ١٦٤.

٧ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ١ / ١٦٤.

٨ دفترى، معجم التاريخ الإسماعيلي، ١٤٩.

٩ الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الخوت، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣)، ١٤١، البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧)، ٢٧٦، وكل منها ذكرنا كنية الرازي فقط «أبو حاتم» دون لقبه ونسبته.

١٠ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ١ / ١٦٤.

على المذهب السني، وقد وصفه فيض الله الهمداني بأن الرجل كان محافظاً سلفياً في آرائه الدينية والكلامية واللغوية<sup>١١</sup>، وقد فسّر هذا بالتزامه التقية نظراً للاضطهاد الذي كان يتعرّض له الدعاة الإسماعيليين في ذلك الآن، وقد يكون هذا السبب في قول البعض من الفريق السني عن أحواله بأنه كان من أهل السنة ثم تحوّل، كما سبق النقل من ابن حجر العسقلاني: "كان من أهل الفضل والأدب والمعرفة باللغة وسمع الحديث كثيراً وله تصانيف ثم أظهر القول بالإلحاد وصار من دعاة الإسماعيلية"<sup>١٢</sup>، ولا ندرى في حقيقة الأمر، أكان الأمر تقية من أبي حاتم أن يكتب بلسان السني المحدث هكذا، بالرغم من أن أقرانه ومعاصريه كالعسقلاني قد ترك مؤلفات عدّة تتسم بالإسماعيلية الفلسفية المعروفة بها المدرسة الإيرانية، أم أنه كان سنياً فتحوّل، أم أن نسبة هذه الكتب لأبي حاتم الرازي فيها نظر، وهذا ما لم يتكلّم فيه أحد من الباحثين، رغم التناقض الظاهر بين ما جاء في كتبه وما جاء من سيرته القليلة جداً، وعلى أي حال فإن الموقف من أبي حاتم لا شك أنه يختلف عن بقية الدعاة الإسماعيلية المذكورين.

## ١.٢ . الفيلسوف أبو بكر الرازي

توجد في التاريخ عدة شخصيات اشتهرت وعُرفت، واتّهمت من قِبَل كثير من الطوائف بالإلحاد، وقد ذكر عبد الرحمن بدوي فريقاً منهم في كتابه تاريخ الإلحاد في الإسلام ومنهم أبو بكر الرازي<sup>١٣</sup>، وأبو بكر الرازي يحتلّ مكانة كبيرة في تاريخ العلوم، فهو من آباء الطبّ في التاريخ الإسلامي، وله كتب قد وصلت إلينا في الطبّ، ساهمت هذه الكتب في تشكيل الحضارة الأوروبية بشكل أساسي، حتى عُرف واشتهر اسمه عندهم كما اشتهر ابن رشد، فالرازي يسمّى باللاتينية Rhazes<sup>١٤</sup>، كما اشتهر عند العرب بجالينوس العرب<sup>١٥</sup>، لسعة علمه في الطبّ، والمعلومات عن حياته - باختلاف الأمر عند الداعي الإسماعيلي أبي حاتم الرازي - متوفّرة، فقد احتفل به ابن أبي أصيبعة

١١ فيض الله الهمداني، مقدمة كتاب الزينة، ٢٠، ٣٤.

١٢ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ١ / ١٦٤.

١٣ عبد الرحمن بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ١٦٣، وقد صنع قريباً منه العلامة أحمد يشار أوجاق في التاريخ العثماني، وإن كان الشخصيات المذكورة في دراسة أوجاق ليست بتلك الحدّة التي ذكرها بدوي في كتابه، انظر:

Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (Ankara: Timaş Yayınları, 2016)

١٤ A. S. Bazmee Ansari, "Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya Al-Razi: Universal Scholar And Scientist," *Islamic Studies* 15/3 (1976): 155.

١٥ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة)، ٤١٥.



ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة ١٢٣٦/٦٣٤ أيا احتفال، فقد وُلد الرجل في أول شعبان سنة ٨٦٥/٢٥١، في مدينة الرّي، التي تقع في إيران حاليًا، واسمه الكامل أبو بكر محمد بن زكريا بن يحيى الرّازي، وعُرف في العالم الإسلامي بأبي بكر الرّازي<sup>١٦</sup>، وتوفي سنة ٩٢٥<sup>١٧</sup>/٣١٣، والجدير بالذكر هنا أن كلا من الرجلين -الذين ناقشهما في هذا البحث- كانا من الطبقة العليا الواصلة في المجتمع، عند الوزراء والأمراء، فالمنظرات التي كانت تقع بينهما كانت تقع في حضور مرداويج ٩٣٥/٣٢٣ أحد نواب الحكام المحليين في الرّي، كما أن الطبيب الرّازي ألّف بعض كتبه بناء على رغبة بعض الحكّام<sup>١٨</sup>.

أبو بكر الرّازي من الشخصيات المختلف عليها -في أمر ديانته وميوله الفكرية- في التاريخ الإسلامي كما ذكرنا آنفًا؛ فمن معتقدين أنه أحد الفلاسفة العظام الذين ساعدوا في نهضة الفكر الإسلامي والإنساني بشكل عام، وفريق آخر على النقيض من ذلك، يعتبره منكرًا للنبوة ومستتهزئًا بالأديان ونحوه، وسواء أكان هذا أم ذلك؛ فإن الرجل له مكانة عظيمة في تاريخ الحضارة الإسلامية، لما له من مساهمات كبيرة في تاريخ الطب العربي والإنساني؛ أما من الناحية الكلامية؛ فإن الرّازي أثار حفيظة كثير من متكلمي وفلاسفة عصره، فلم تقتصر الردود التي نهضت ضده من طرف أبي حاتم الرّازي الإسمايلي المذكور أعلاه فقط، بل تعدى ذلك إلى الفرق الأخرى كالمعتزلة وكان منهم أبو القاسم البلخي ٣١٩هـ-٩٣١م<sup>١٩</sup>، واشتهر إنكاره للنبوات وغيرها نجد له صدقًا في كتب كثيرة، من بينها الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون في دلالة الحائرين<sup>٢٠</sup>، كما وجد ردودًا أخرى حتى من الفلاسفة أنفسهم والذين كان منهم أبو نصر الفارابي ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠ م<sup>٢١</sup>، والطبيب المصري الشهير علي بن رضوان ٤٦٠/١٠٦١<sup>٢٢</sup>.

- ١٦ تكثّر من الرّازيين بأبي بكر، فكان كثيرًا من العلماء والأعلام يحمل اسم أبي بكر الرّازي.
- ١٧ Hüseyin Karaman, "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir Er-Râzi," *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2004): 101-128.
- ١٨ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٢٦.
- ١٩ تحقيق حسين أناي، (القاهرة: طبعة مكتبة الثقافة الإسلامية، دون تاريخ)، وانظر: عبد اللطيف محمد العبد في رسالته للدكتوراه، انظر: *أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرّازي*، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧)، وفي مقدمته لكتاب أخلاق الطبيب، (القاهرة: دار التراث، الطبعة الأولى، ١٩٧٧)، ٥، وانظر مقدمة جورج طرابيشي لكتاب أعلام النبوة، أبو حاتم الرّازي، أعلام النبوة، الرد على الملحد أبي بكر الرّازي، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، (بيروت: دار الساقى، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣)، ٩.
- ٢٠ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٤٢٥.
- ٢١ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٦٠٨.
- ٢٢ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٥٦٧.

### ٣:١ . كتابا العلم الإلهي ومخاريق الأنبياء

لقد ترك الطبيب الرّازي العديد من المؤلفات في مجالات عديدة منها في الطب، وقد أفادت منها كثيراً الحضارة الأوروبية كما سبق التلميح بذلك، وفي الفلسفة والأخلاق والموسيقى وغير ذلك، لكن الذي يعيننا هنا كتبه في علم الكلام والفلسفة، ومن خلال ما ورد إلينا من مصادر، يتبيّن لنا أن الذي أثار الضجة واستنفر فريقاً غير قليل من العلماء والحكماء -على اختلاف المذهب والمشرب- في الردود والانتقاد، هما كتابان أحدهما في العلم الإلهي والآخر معنون بمخاريق الأنبياء.

طبقاً لابن أبي أصيبعة فإن الرجل له أكثر من مؤلف باسم العلم الإلهي، فذكر منها كتاب الحاصل وغرضه فيه ما يحمل من العلم الإلهي من طريق الأخذ بالحرص وطريق البرهان، ورسالة لطيفة في العلم الإلهي، وقصيدة في العلم الإلهي<sup>٢٣</sup>، أما الكتاب الآخر فابن أبي أصيبعة يشكك بصحة نسبة هذا الكتاب إلى أبي بكر الرّازي، فيقول: «وهذا الكتاب إن كان قد ألف والله أعلم فربما أن بعض الأشرار المعادين للرازي قد ألفه ونسبه إليه ليسيء من يرى ذلك الكتاب أو يسمع به الظن بالرازي وإلا فالرازي أجل من أن يحاول هذا الأمر وأن يصنف في هذا المعنى وحتى إن بعض من يذم الرازي بل يكفره كعلي بن رضوان المصري وغيره يسمون ذلك الكتاب كتاب الرازي في مخاريق الأنبياء»<sup>٢٤</sup>، وقد أثبت له جمع هذا الكتاب، هذا بالإضافة من الردود على هذا الكتاب متضمنةً اسمه ونسبة هذا الكتاب، والتي ذكرنا منها أعلاه، والحريّ بالذكر هنا أن فريقاً من الباحثين قد نفوا نسبة هذا الكتاب للرجل، كما نفوا نسبة الإلحاد له، ومن الباحثين المعاصرين عبد اللطيف العبد الذي صنع رسالته للدكتوراه على أبي بكر الرازي الفيلسوف وأثبت للرجل ديانته<sup>٢٥</sup>، كما دافع عنه جورج طرابيشي دفاعاً مستميتاً<sup>٢٦</sup>، وكذلك تحدث في فلسفته وتناوله فكرة إلحاده تناولاً جيداً حسين قرمان وألف بحثاً بعنوان «أبو بكر الرازي فيلسوف في ظل إلحاده»<sup>٢٧</sup>، وعلى أي حال فإننا معنيون بالردود التي جاءت في كتاب أبي حاتم الرازي وفلسفته في الدفاع عن مسألة النبوة، وكلام أبي حاتم الرازي يدل على أنه رأى الكتاب كما أنه ناظر الرجل فهو يقول في مقدمة الكتاب:

٢٣ ابن أصيبعة، عيون الأنبياء، ٤٢٦، وانظر: بول كراوس، رسائل فلسفية للرازي، (القاهرة، جامعة الملك فؤاد الأول، كلية الآداب، ١٩٣٩)، ١٦٥.

٢٤ ابن أصيبعة، عيون الأنبياء، ٤٢٦.

٢٥ عبد اللطيف محمد العبد: أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، وفي مقدمته كتاب أخلاق الطبيب، ٥،

٢٦ انظر: مقدمة جورج طرابيشي لكتاب أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة، الرد على الملحد أبي بكر الرازي.

٢٧ Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhitiği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı," EKEV Akademi Dergisi (2002): 107-123; amf, "İlhadin Gölgesinde Bir Filozof: Ebu Bekir er-Razi," İslam Felsefesi Tarihi, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 119-143.

ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة (١) فيما جرى بيني وبين الملحد أنه ناظرني في أمر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه في كتابه الذي قد ذكرناه<sup>٢٨</sup>، فهذا يعني أن الرجل استمدّ آراءه من مصدرين الأول وهو أن قابله وجهاً لوجه، والثاني وهو كتابه، الذي ذكره الداعي الرّازي من قبله وقرأه أو رآه على الأقل.

## ٢. السّجال حول بحث النبوة

### ٢.١. معنى النبوة

اختلف حول معنى كلمة النبوة لغويًا، وأصل اشتقاقها، فمن قائل بأنها جاءت من أنبأ ينيء ونبأ ينيء، أي أبلغ وبلغ وتركت الهمزة في الكلمة للتخفيف، وقول آخر يرى بأن أصل الكلمة من النبوة وهي المكان المرتفع<sup>٢٩</sup>، والظاهر أن أبا حاتم الرّازي قد ارتضى كلا المعنيين، فهو يرى صحة أن الكلمة أصلها من النبوة أي المكان المرتفع، فكأن الله رفع النبي في الرتبة والمنزلة، فصار فوق الناس في الفضيلة، كما ارتفعت النبوة فوق ما يليها من الأرض<sup>٣٠</sup>، كما يرى صحة قول كلمة النبي من نبأ وأنبأ أي بلغ وأبلغ، فالنبي هو الذي أنبأ الناس ونبأهم أي أخبرهم عن الله عز وجل، وعرفهم ما أراد الله منهم من الطاعة له في إقامة حدوده، والارتداد عن المعاصي، والكف عن المحارم، فكل المعنيين قريان من بعضهما البعض، ونبأ وأنبأ لغتان صحيحتان جاءا في القرآن، «من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير»<sup>٣١</sup>.

### ٢.٢. أهمية بحث النبوة عند الإسماعيلية

إن مسألة النبوة تأتي في المقام الثاني بعد بحث الإلهيات بتفصيلاته في علم الكلام، هذا البحث الذي صار مشتركاً ومعتزكاً في الوقت نفسه بين الفلاسفة والمتكلمين وغير المسلمين في آنٍ، فالمتكلمون المسلمون أخذوا على عاتقهم هذا البحث لأنه النقطة الفاصلة بين المسلم وغيره، وفلاسفة الإسلام، وقد بحث منهم من بحث مسألة النبوة لأنها تنطوي على ألغاز يصعب على الإنسان العادي فهمها،

٢٨ الداعي أبي حاتم الرّازي، أعلام النبوة، ٣.

٢٩ انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة نبو، (بيروت: دار صادر، دون تاريخ)، ١٥ / ٣٠١.

٣٠ أبو حاتم الرّازي، كتاب الزينة، معجم اشتقافي في المصطلحات الدينية والثقافية، حققه وقدم له سعيد الغانمي، (بيروت -

بغداد: منشورات الجمل، ٢٠١٥)، ٢ / ٥٨١.

٣١ الرّازي، الزينة، ٢ / ٥٨٢.

هذه المفاهيم التي على رأسها مسألة الوحي، فطبيعة الوحي ذاته وكيفية عمله من قبل الله للرسول أيا كان، هي مسألة غامضة، وذلك الذي دعا غير داعٍ من الإسماعيليين الإطلاق على الوحي بأنه سرٌّ مكين، وأن فهمه وكيفية عمله ليس متاحًا لكل أحد، وبهذا المعنى نطق الداعي الإسماعيلي ابن الوليد ٦١٢ / ١٢١٥ قائلًا: «لكون أسرارهِ تغمض على المبتدئ لأنه سر الله الغامض على وسائطه في عالمه لهداية خلقه، وإنقاذ بريته، الذي لا يقوى على حمله إلا من ارتضاه»<sup>٣٢</sup>.

غير أنه من الجدير بالذكر القول بأن بحث النبوة تكمن أهميته عند الإسماعيلية خاصة وعند الشيعة عامة في أنه يعتبر البحث التمهيدي للمسألة الأهم في الاعتقاد الشيعي بشكل عام والاعتقاد الإسماعيلي بشكل خاص<sup>٣٣</sup>، ألا هي مسألة الإمامة، ولا أدل على ذلك مما فعله الكرّماني ٤١٢ / ١٠٢١ حينما ألف رسالة في إثبات الإمامة<sup>٣٤</sup> ووجوب طاعة المسلمين والخلق جميعًا لأنهم المنصوص عليهم، قدّم ذلك بمقدمات منها إثبات النبوة وأعطى أدلة على ذلك، وقد فعل السّجستاني (٣٩٣ هـ / ١٠٠٣ ق) هكذا أيضًا فذكر في كتابه الافتخار أبواب النبوة والوصاية والإمامة تبعًا، جعل كلا من هذه الأبواب محلا لافتخار الإسماعيلية على غيرهم.<sup>٣٥</sup>

إضافة إلى ما سبق فإنه يمكن القول بأن بحث النبوة ثار حوله كثير من النقاش والأخذ والرد، ذلك أن الإسماعيلية في العهد الفاطمي كان لهم اهتمامٌ خاص ببحث النبوة، لا سيما كبار الدعاة كآبي حاتم الرازي وآبي يعقوب السجستاني، ما يعطينا إشارات بأن الدعاة الإسماعيليين في هذا الوقت قد وقعوا في معارك مع من لا يؤمنون بالنبوة خاصة، فاستدعى ذلك منهم تأليف كي يردّوا على هؤلاء الذين لا يؤمنون بالنبوة، وأول من يأتي ذكره في هذا الصدد هو أبو حاتم الرازي ٣٢٢ / ٩٣٤؛ فإنه قد ألف كتابا في الرد على الفيلسوف الطيب محمد بن زكريا الرّازي

٣٢ ابن الوليد، تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق عارف تامر، (بيروت: مؤسسة عز الدين، الطبعة الأولى، ١٤٠٣-١٩٨٢)، ص ٤٩.

٣٣ Pual E Walker, *Early Philosophical Shiism, The Ismaili Neo-Platonism Abu Ya'qub al-Sijistani*, 114

علي إمام عبيد، العلاقة بين النبوة والإمامة عند الشيعة الإمامية، مجلة كلية الآداب جامعة المنوفية، يوليو ٢٠١١،

Muzaffer Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı İsmaili Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 65. Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 251.

٣٤ انظر: الكرّماني، المصاييح في إثبات الإمامة، تحقيق مصطفى غالب، (بيروت: دار المنظر، بيروت، ١٤١٦-١٩٩٦)، ٥٧.

٣٥ انظر: السجستاني، كتاب الافتخار، حققه وقدم له إسماعيل قربان حسين بوناوالا، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠)، ١٣٨، ١٥١، ١٦٧.

ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة ٩٢٥٣٦/٣١١، وما أشيع عنه من إنكاره للنبوة، وكلا الرجلين من محيط جغرافي وزمني واحد، إضافة لهما يأتي أبو يعقوب السجستاني ١٠٠٣/٣٩٣ [٩] وقد عاش أيضا في نفس الوقت والمكان بكتابه إثبات النبوة<sup>٣٧</sup>، وكذلك حميد الدين الكرمانى ١٠٢٠/٤١١ [٩] بكتابه الأقوال الذهبية<sup>٣٨</sup>؛ إضافة إلى ما سبق ذكرهم آنفًا، وقد ألفه أيضا في الرد على محمد بن زكريا الرّازي يتم به ما فعله أبو حاتم، وكل هذا ينبى عن حرّاكٍ فكري واضح حول هذه المسألة لا سيما في هذه البقعة الجغرافية من العالم الإسلامي آنذاك.

### ٢.٣. أهمية كتاب أعلام النبوة

لقد ذكرنا في أن مسألة النبوات قد أخذت مساحة في الفكر الإسماعيلي المبكر، وأن أحد أسباب هذه الضجة التي حدثت على يد منكري النبوة على رأسهم الفيلسوف الشهير أبي بكر الرّازي، هذه الضجة استدعت نفيًا من الدّعاة الإسماعيليين<sup>٣٩</sup> كي يردّوا عليها وكان أول هؤلاء الدّاعي أبو حاتم الرّازي، وقد فهِمنا من قراءة كتابه المهم أن ثمة جزءًا كبيرًا من مسائل الكتاب قد ناقش فيها الفيلسوف الرّازي وجهها لوجه<sup>٤٠</sup>، بجانب هذا فإنه قد أخذ كتاب الفيلسوف الرّازي ونقل منه نقولا بشكلٍ فيه أمانة وردّ عليها ردودًا منطقية وعلمية، وهذا يعطي الكتاب أهمية خاصة بالنسبة لنا، فهو يعتبر وثيقة هامة في القرن الرابع الهجري لحوارٍ بين ملحدٍ - كما سمّاه الدّاعي

٣٦ الأعلام، للزركلي، (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ٦/ ١٣٠.

٣٧ السجستاني، كتاب إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ١.

٣٨ يقول في مقدمة الكتاب حاكيا ما جرى بين الرجلين: «واستمرارا للخطأ عليه فيما وسم به كتابه، وفيما جرى بينه وبين الشيخ أبي حاتم الرّازي صاحب الدعوة بجزيرة الري في أيام مرد أويح وحضرته في النبوة والمناسك الشرعية»، حميد الدين الكرمانى، الأقوال الذهبية، تحقيق وتصحيح ومقدمة، صلاح الصاوي، مقدمة فارسي غلام رضا أعواني، طهران، شوال، ١٣٩٧هـ، ص ٣، ٢، لكن الكرمانى أخذ الناحية الطبية في مناقشته للفيلسوف الرّازي ليرد عليه في كتابه الطب الروحاني، انظر: ٢.

٣٩ الدعوى التي أثرت حول الفيلسوف الرّازي، لم يقتصر النهوض لردّها على الفريق الإسماعيلي، بل عم ذلك كثيرًا من أوساط الفكر الإسلامي باختلافه وتنوعه، فقد نُقل لنا أنه أُلّف عدة مؤلفات من بينها «العلم الإلهي» بجانب ما يقال أنه أُلّفه في مخاريق الأنبياء، أما الردود على هذا فقد كان من الأوساط الإسماعيلية وقد ذكرنا أسماء منهم في الأعلى، ومن المعتزلة

٤٠ انظر: الداعي الرّازي، أعلام النبوة، يقول في الباب الأول: «فيما جرى بيني وبين الملحد أنه ناظرني في أمر النبوة وأورد كلاما نحو ما رسمه في كتابه الذي قد ذكرناه»، ص ٣، وكانت هذه المناظرة تتم بحضور عليّة القوم من الرؤساء والقضاة وغيرهم من هذه الطبقة، وما يدل على ذلك قوله: «وجرت هذه المناظرة بيني وبينه في دار بعض الرؤساء، وكان ذلك الرئيس قاعدا مع قاضي البلد يتناظران في أمر بينهما»، ص ٢٩، وانظر أمثلة من حكاويه مع الفيلسوف الرّازي، ص ١٠، ١٥، ٣١٥، وغيرها، وفرهاد دفترى، معجم التاريخ الإسماعيلي، ١٤٩.

الرّازي - وداع إسماعيلي، وهذا الحوار لأنه كان مجادلة بين طرفين مرة وجها لوجه ومرة مساجلة في الكتاب، استلزم مباشرة ووضوحًا لم نجده مثلاً عند الدّاعي السجستاني الذي ينتمي لنفس مدرسة الإسماعيلية، لأجل هذا فإننا نرى من اللازم أن نحتفي بهذا الكتاب ونضعه مكانه اللائق به.

#### ٢.٤ . الدراسات السابقة عن النبوة عند أبي حاتم

احتلّ أبو حاتم الرّازي مكانة خاصّة بين الباحثين على اختلاف ألوّاهم ونوع انتباههم؛ فأبو حاتم لديه عدة جوانب جذبت هؤلاء الباحثين، فمنّ اهتمّ منهم بالفكر الإسماعيلي بصفة عامة، فقد عرّج على الرجل باعتباره أحد أركان الفكر الإسماعيلي في عصره، ومن أشهر الدعاة الإسماعيلية، ومنّ اهتمّ بالناحية اللغوية فكتاب الزينة إحدى الكتب الهامة في تاريخ المعجم العربي، ومن اشتغل على النبوة عند أبي حاتم فقط؛ فقد صنع ذو الكفل أوزل رسالته للماجستير على أبي حاتم وأدلته في النبوة<sup>٤١</sup>، وترجم له يوسف شوقي ياوز في دائرة المعارف الإسلامية وتعرض بشكل مختصر لمسألة النبوة لديه<sup>٤٢</sup>، وغير ذلك من الدراسات.

#### ٢.٥ . السجال بين الدّاعي الإسماعيلي والفيلسوف

ذكرنا أنّما ما اشتُهر عن الفيلسوف الطيب أبي بكر الرّازي من إنكاره للنبوات وتأليفه في ذلك كتابًا، وأنّه نصوص مثل الشخصية في هذا المحيط الزماني والمكاني استدعى نفرًا من الطرف الإسلامي كي يتسلّم راية الرد على الفيلسوف، هذه الريبة كان أظهر من تولاهم الإسماعيليون وقد ذكرنا منهم طرفًا، وإنّ أهمّ ردّ وصل إلينا هو مناقشة أبي حاتم الرّازي في كتابه أعلام النبوة، ذلك لما ذكرناه من أسباب من أهمّها هو المشافهة التي اتسمت به بعض مناظراته ونقوله الأمانة من كتابه الذي عرض في آراءه في النبوة، إضافة إلى هذا فإنّ الموضوعات المطروحة في الكتاب هي موضوعات إلى الآن حية وتناقش في واقعنا المعاصر، مما يرفع من مكانته لدينا ويعطينا الحق في الاحتفاء به وإعطائه حقّه، وسوف يكون عرضنا هنا لآراء الدّاعي الرّازي عن طريق عرض ادعاء الفيلسوف الرّازي وجواب أبي حاتم عليه بعدها.

٤١ Zülkif Özer, "Ebû Hâtîm er-Râzî'ye Göre Hz. Muhammed'in Peygamberlik Delilleri," (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2015).

٤٢ .Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed b. Hamdân," TDV, Cilt 10, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 148

ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة

### ١.٥.٢. علاقة الأديان بالتقليد الأعمى والحروب

إن ادّعاء الرّازي الفيلسوف هنا هو ادّعاء متداول إلى يومنا هذا من قِبَل منكري الأديان؛ حيث يرى فريق منهم أن الأديان التي جاءت عن طريق الرسل استوجبت الحروب والصراعات بين البشر، وهذا عينه ما يقوله الرّازي الفيلسوف، فإنه يرى أن أتباع الأديان هم مقلّدون أتبعوا بشرًا بعينهم، واستلزم اتباعهم هذا أن يكفّروا الفريق الآخر بل يقعوا معهم في صراعات وحروب، إضافة إلى هذا فإن أهل الأديان أنفسهم مختلفون في أشياء كثيرة كمسألة خلق القرآن وغيرها من المسائل المختلف عليها، وكى يسدّوا باب الاجتهاد تمامًا فإنهم اخترعوا أشياء من قبيل المراء في الدين كفر، وتفكّروا في آيات الله ولا تفكروا في ذاته.<sup>٤٣</sup>

وملخص اعتراض الفيلسوف يرتكز على نقاط؛ الأولى هي نقطة التقليد الأعمى التي لدى متبعي الأديان من كل ملة، اقترن هذا التقليد الألف للعادات والتقاليد والأخبار الواردة في هذا الدين الذي يضيّع سمة الاعتراض تماما، الثانية أن هذا التقليد أورث تكفير الآخر واعتقاد بطلان ما عليه، الثالثة ومن ثم قد وقع التناحر والحروب بين الأمم.

إن الداعي الرّازي وهو يخاطب الفيلسوف الرّازي كان يركّز على شخصية الفيلسوف نفسه، وما يغترُّ به من علوم، ويأتي على رأس هذا الفلسفة التي تزعمها الفيلسوف الرّازي، وادّعى بأن من نظر فيها شيئا قليلا تحلّصت نفسه من الكادورات، فإن الداعي الرّازي يرى أن في مثل هذا رخصة في الاكتفاء بهذا النظر القليل والركون إلى التقليد الذي تظاهر بأنه يهرب منه.

إن أهل الحق والعدل -بتعبير الداعي الرّازي- لا يجيزون التقليد في أصول الدين مثل معرفة التوحيد وأمر النبوة وإثبات الإمامة، فإن هذا لا يجوز فيه التقليد بحال، وما عدا ذلك فإنه يجوز للناس أن يقلّدوا الإمام الحق العادل فيه، وهذا هو عين المنطق؛ لأنه ليس في مقدرة كل أحد أن يبحث في العلوم وأن ينظر، إضافة إلى أن العلوم واسعة، والمشاهد أن كل إنسان يبلغ مبلغا من العلم يكتفي به ويكل بقية ذلك إلى من هو فوقه، وفي تكليف البشر النظر في كل العلوم تكليف ما لا يُطاق وهو ضرب من المحال.<sup>٤٤</sup>

٤٣ الداعي الرّازي، أعلام النبوة، ص ٣١، ٣٢.

٤٤ الداعي الرّازي، أعلام النبوة، ص ٣٤.

إن الشرائع لم تحرّم النظر على الإطلاق، بل العكس من ذلك فإنها شجّعت النظر وأمرت به، ونطقت بذلك آيات القرآن، كما في قوله تعالى: ”الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ“<sup>٥٥</sup>، كما أمر النبي أن يدعو اليهود إلى النظر في قوله تعالى: ”قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا“<sup>٥٦</sup>، ودعاهم إلى النظر في التوراة وقراءتها حيث قال: « قُلْ فَأْتُوا بِالتَّورَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ »<sup>٥٧</sup>، فكل هذه الآيات ونظائرها من القرآن الكريم تدعو إلى النظر وإلى الاستماع من المخالفين، يقول الداعي الرازي:

«فهذه الآيات تدل على أن الله جل وتعالى، أمر بالنظر وأمر بالاستماع من المختلفين، والنظر فيه واتباع ما هو أحسن وأولى وأحق وأوجب، وعلى هذا أهل المعرفة وذوو الأبواب من أصحاب الشرائع.»<sup>٥٨</sup>

هكذا يوضح الداعي الرازي أن هذا هو الفعل المحتجّ به والمعولّ عليه، لكن الفيلسوف الرازي هنا قد أخذ فعل عامة الناس المقلّدين الذين لا رأي لهم ولا نظر، وهؤلاء فعلهم كما يرى الداعي لا حجة فيه على الإطلاق.

أما الاحتجاج بخبر «الجدال في الدين والمرء فيه كفر» فهذا خبر صحيح، وليس فيه معنى إغلاق باب النظر وطلب الحق على الإطلاق، بل هناك نوعان من الجدال يدخل فيه الإنسان، جدالٌ لطلب الحق جدالٌ بإنصاف فهذا ليس ما يعنيه الحديث على الإطلاق، وقد أمر به القرآن؛ حيث قال الله تعالى: « وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ »<sup>٥٩</sup>، وقال تعالى: « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ »<sup>٦٠</sup>، والنوع الثاني هو الجدال على سبيل المغالبة والعناد انتصارًا للنفس وكبرها، وهو المقصود في الخبر السابق، وإلا فإن في الآيات سابقة الذكر أمرًا بالجدال بالحسنى مع أهل الكتاب.<sup>٥١</sup>

٤٥ سورة الزمر، الآية ١٨ .

٤٦ سورة آل عمران، الآية ٦٤ .

٤٧ سورة آل عمران، الآية ٩٣ .

٤٨ الداعي الرازي، أعلام النبوة، ص ٣٦ .

٤٩ سورة العنكبوت، الآية ٤٦ .

٥٠ سورة النحل، الآية ١٢٥ .

٥١ الداعي الرازي، أعلام النبوة، ص ٣٧ .



ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة وأما خبر «لا تتفكروا في الله وتفكروا في خلقه» فهو خبر صحيح أيضًا، وليس فيه ما ينهي عن النظر والاجتهاد، وإنما ينهي عن النظر في كيفية الخالق، وإقرار بأن المخلوق مهما بلغ علمه فلن يستطيع أن يبلغ الغاية في كُنْهِ الخالق، فلا تحيطه الحواسُّ والصفات والأوهام تقصّر عنه، وأن نستعيص عن ذلك بالتفكير في مخلوقاته وأن في ذلك دليلا حقيقيا على وحدانيته وألوهيته وإبداعه، كما قال الله تعالى: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»<sup>٥٢</sup>، وقد نطقت بهذا المعنى آيات كثيرة من القرآن الكريم، ذلك لأن مؤدّى النظر والتفكير في الإله الخالق هو الهلاك والحيرة، ومؤدّى التفكير في آلاء الله وآياته هو الطريق إليه ومعرفة وحدانيته<sup>٥٣</sup>، وهكذا في بقية النواهي التي أتت في النهي عن النظر؛ فإن مثل هذا النهي لم ينه عن النظر الذي هو طلب الحق وطلب ما ينفع الإنسان، وإنما النظر الذي مؤدّاه الحيرة، وقد عرض الرّازي مثلا أخيرا على هذا وهو حديث «القدر سر الله فلا تخوضوا فيه»، وهذا سنعرض له لاحقا.

## ٢.٥.٢ - الاحتجاج بحال المسلمين لإنكار النبوة «ادّعاء الفيلسوف الرّازي»:

إن من العلل المتداولة في يومنا هذا لإنكار الأديان التي أتت بها الأنبياء، الاحتجاج بحال المسلمين وما وصلوا إليه، سواء من ضعف حضاري أو أخلاقي أو غيرها من المستويات، فيقول منكرو النبوة مثلا: كيف يكون هذا الدين حقا وما جاء به نبي، وحال المسلمين هكذا؟!!

إن الفيلسوف الرّازي قد ذكر علة مشابهة لهذه، حيث يقول:

”إن أهل الشرائع إذا طولبوا بالدليل على دعاويهم شتموا وغضبوا وهدروا دم من يطالبهم؛ فمن أجل ذلك، اندفن الحق أشد اندفان وانكتم أشد انكتم.“<sup>٥٤</sup>

ولا شك أن ادّعاء الفيلسوف الرّازي هو واقع حاضر إلى يومنا هذا، وجواب الداعي الرّازي هو أن ذلك أمرٌ طبيعي عادي موجود في كل أمة، فكل أمة لا تخلو من أخلاط الناس وجّهاتها، وليسوا

٥٢ سورة آل عمران، ١٩٠، ١٩١.

٥٣ الداعي الرّازي، أعلام النبوة، ص ٤٠.

٥٤ الداعي الرّازي، أعلام النبوة، ص ٥٦.

كاملين في العقل والفهم والمعرفة والحلم، ولا يجوز عقلاً أن يُطلب منهم ذلك؛ إذ كل إنسان مجبول على طبعٍ وخُلُقٍ مختلف عن الآخر، ففيهم الكامل والناقص، والجاهل والعالم والسفيه والحليم، وهكذا، بل إن أصحاب العلم والعقل والفهم والبصيرة هم الأقلون من كل أمة، وقد نطق بذلك القرآن والسنة، فأتبع الأنبياء كانوا قلة على مر التاريخ، وقد حاول مشركو قوم نوح أن يستغلوا هذا فقالوا لنوح عليه السلام: ” قَالُوا ائْتُونَا مِنْ لَدُنْكَ وَاتَّبِعْنَا الْاَزْدُلُونَ“، فقد كانوا -كما يرى الداعي الرازي- قليلي العلم وضعيفي العقل، فرد عليهم نوح قائلاً: ” قَالَ وَمَا عَلَّمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، اِنْ حِسَابُهُمْ اِلَّا عَلَيَّ رَبِّي لَو تَشْعُرُونَ“، فاشتملت الشرائع على كل أنواع الناس وطبقاتهم، ”وليس فعل السفهاء الذين يسيئون آدابهم، بحجة للملحد على العلماء ذوي الألباب، فإن أهل العلم والمعرفة لا يدفعون النظر، ولا يكيعون<sup>٥٥</sup> عن الحجج والبراهين؛ ولكن الملحد أراد أن يستظهر بهذه الدعوى، ويحتج بها لا حجة له في إبطال النبوة.“<sup>٥٦</sup>

### ٢.٥.٣. الادعاء بأن كتب الفلسفة والفلاسفة فيهم غناء عن النبوة وما جاء به الأنبياء:

إن الفيلسوف الرّازي فيما يبدو يفضّل الفلسفة على الأديان، فالأديان وما جاءت به الأنبياء يؤدّي إلى التناحر والاختلاف والصراع بين البشر، أما الفلسفة فلو نظر فيها الناس لخلصتهم من كدورة نفوسهم، وساعدتهم في الارتقاء في الفضائل والدرجات العلى، بينما يرى الداعي الرازي أن في ادعاء الفيلسوف هذا ظلماً كبيراً، فحاصل الفلسفة وأولها وآخرها هي أنها مقتصرة على فئة معروفة من أهل اليونان، ومن توفر لهم الاطلاع على كتبهم، وهؤلاء إما أن يكونوا من أصحاب اللسان اليوناني أو العربي، فماذا تفعل الأمم الأخرى الذين لديهم ألسن ولغات مختلفة عن هذا كاللغة الفارسية، إضافة إلى أن هناك طبقات لا تستطيع بحال من الأحوال أن تتراض بهذه الفلسفة التي يدعيها الفيلسوف الرازي، كالأولاد الصبية والنساء والمستعبدين من الرجال وغيرهم، فإننا لا نسمع مثلاً عن فيلسوفاتٍ، ولا أطفالٍ صغيرين ولا مستضعفين قد نبغوا في الفلسفة واشتهروا بهذا.<sup>٥٧</sup>

٥٥ كَاعَ يَكْبِعُ وَيَكَاعُ؛ كَبِعَا وَكَبِعُوا، فَهُوَ كَاتِعٌ وَكَاعٌ، عَلَى الْقَلْبِ: جَبِينٌ، ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، مَادَةُ كَبِعَ.

٥٦ الداعي الرازي، أعلام النبوة، ص ٥٧.

٥٧ الداعي الرازي، أعلام النبوة، ص ٦٣.

ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة

#### ٤. ٥. ٢. اختلاف الأنبياء فيما بينهم واختلاف الأديان نفسها يؤدي إلى بطلانها جميعاً:

إن الفيلسوف الرّازي هنا يقول بأن الأنبياء خالف بعضهم بعضاً وناقض كل منهم الآخر، فعيسى عليه السلام قال بأنه ابن الله، أما محمد فقد كذّب هذا ولم يؤمن به وقال بأنه بشر عادي ورسول مرسل من الله فقط، وهكذا وقع لبقية الأنبياء، وإذا قسنا هذا على الأديان الأخرى مثل ما جاء به ماني وزرادشت فسيتسع البون جدا، وفي كل هذا دليل على بطلان النبوة.<sup>٥٨</sup>

يردُّ الداعي الرّازي على هذا بأنه لا علاقة بذكر ما جاء به ماني وزرادشت بالأديان الأخرى من المسيحية واليهودية والإسلام، لأن الأديان الأولى هي من البدع التي تشبه الفلسفة، ثم بعد ذلك نأتي إلى الأنبياء، فالأنبياء لا يختلفون على الإطلاق، بل أتوا كلهم بمعنى واحد، لكن ألفاظهم اختلفت، إضافة إلى ذلك فإن بعض ألفاظهم جاءت مستغلقة، وهذا ليس على الأنبياء حصراً، بل هذا موجود حتى عند الفلاسفة، والأصل في ذلك أن يرد ما استغلق إلى الواضح من كلامه فحينئذ سيُفهم هذا المستغلق.<sup>٥٩</sup>

ثم إنه يجب أن يُنظر في أصحاب هذه الأديان وكيف كان حالهم، هل كان الواحد منهم عاقلاً معروفاً بالصدق والأخلاق الكريمة في قومه، أم كان عكس ذلك كذوباً محتالاً اختلق ما أذاعه بين الناس، أما أصحاب الشرائع الخمس وعلى رأسهم محمد فقد اشتهر كل واحد منهم بالأخلاق الكريمة، وخاصة بخلق الصدق، فلهذا لا يقع بينهم تناقضٌ ألبتة، أما ما جاء في الكتب فيُنظر أيضاً في حال من رووا هذه الكتب ونقلوها إلينا، فإن كان حالهم الكذب وقلة العقل بين أهل زمانهم، فتردُّ هذه الكتب ويُعرف ويُقرُّ إذن بأن هناك تناقضاً واختلافاً فيها، أما إذا كان عكس ذلك فليس ثمة تناقض أبداً.<sup>٦٠</sup>

وشرائع الأنبياء على حقيقتها لا اختلاف فيها وإن اختلفت في الألفاظ، وقد جاء بهذا القرآن الكريم، حينما قال الله تعالى: "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ"<sup>٦١</sup> فهذه الآية تدل على أن أصحاب الشرائع قد جاءوا بمعنى مشترك بينهم، لكننا إذا ضممنا إلى هذه الآية "لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا"، قد يظهر تناقض بين الآيتين، فالاختلاف فقط في الألفاظ لكنه في حقيقة

٥٨ الداعي الرّازي، أعلام النبوة، ص ٦٩، ٧٠.

٥٩ الداعي، الرّازي، أعلام النبوة، ص ٧٢، وانظر: السجستاني، كتاب المقاليد المكتوبة، حققه وقدم له إسمايل قربان حسين

بونوالا، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، ٢٠١١)، ٢٣١، وإثبات النبوات، ١٤٦.

٦٠ الداعي الرّازي، أعلام النبوة، ٧٣.

٦١ سورة الشوري، الآية ١٣.

الأمر لا اختلاف في المعنى بين الآيتين، إذ كل الأنبياء من أولهم إلى آخرهم محمد عليه السلام قد جاء كل واحد منهم بمعنى واحد وهو الدعوة إلى وحدانية الخالق وإفراده بالعبودية، أما الشرائع فقد جاءت كل شريعة لها أحكامها التي تتناسب مع الناس الذين أرسل إليهم النبي، ومن ثمَّ فقد جاز في الشرائع أن ينسخ بعضها بعضاً.<sup>٦٢</sup>

إننا إذا تركنا الأنبياء والنبوءات ونظرنا إلى الفلسفة التي يتزعمها الفيلسوف الرازي ويتفاخر بالفلاسفة، فإن الفلاسفة أنفسهم - كما يرى الداعي الرازي - هم أكثر الناس اختلافاً فيما بينهم سواء أكان ذلك في اللفظ أو في المعنى الحقيقي، وقد قدّمنا عن الأنبياء والرسل أنهم لم يختلفوا في الهدف الأساس الذين أرسلوا من أجله وهو وحدانية الله والدعوة إلى ألوهيته، وهذا أشرف المعاني على الإطلاق، أما الفلاسفة فقد اختلفوا حتى في هذه المعاني، بل إن كلامهم في المبادئ الأولى - كالله وحقيقة الكون ونحوه من قضايا أساسية - مختلف أشد الاختلاف ينقض بعضه بعضاً، وقد نقل الداعي الرازي - وأفاض في ذلك - أقوالاً كثيرة للأئمة الفلاسفة اليونانية كسقراط وأفلاطون وثاليس وإبيقورس وانكساغورس وبيروس وغيرهم كي يدلّ على ذلك، فجاءت أقوالهم متناقضة مختلفة،<sup>٦٣</sup> عكس أقوال الأنبياء التي إن كان يوجد فيه اختلاف فهو اختلاف من قبيل الرسم وليس من المعنى على الإطلاق.

يقول الداعي الرازي بعدما أفاض النقل عن فلاسفة اليونان واختلافاتهم في المبادئ الأولى:

”فتأمل رحمك الله ما قد ذكرته من أصول هؤلاء الضلال وشدة اختلافهم وضلالهم، وكيف خالف بعضهم بعضاً في القول في الباري جل وتعالى، وفي مبادئ الأشياء وفي انتهائها، وكيف ضلوا حتى قال بعضهم: إن الله هو العقل وهو عقل هذا العالم، والعنصر والصورة قديان معه، تعالى الله علواً كبيراً.“<sup>٦٤</sup>

ثم يعقد الداعي الرازي مقارنة طريفة بين الفلاسفة وبين علماء الإسلام الذين نقلوا السنة والقرآن إلينا، فإن علماء الإسلام قد تعبوا وحفظوا ما ورثوه عن النبي ورأوا الدقة في ذلك، وكان ديدنهم حدثنا فلان حدثنا فلان حدثنا النبي عليه السلام عن جبريل، أنه قال: إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي، إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا“، بينما الفلاسفة فيقول

٦٢ الداعي الرازي، أعلام النبوة، ١١٠، وانظر: السجستاني، المقاليد، ٢٣٣، ابن الوليد، تاج العقائد، ص ١٢٣.

٦٣ انظر: الداعي الرازي، أعلام النبوة، ١٣٣-١٤٨.

٦٤ الداعي الرازي، أعلام النبوة، ١٤٩.

ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة

أحدهم ”حدثني طبعي عن نفسي عن عقلي، أنه عاين ما كان قبل حدث العالم، فرأى النفس والهيولى والمكان والزمان قديمة مع الباري جل الله وعز وأن النفس اشتهدت أن تتجبل في هذا العالم، فأعانها الباري حتى خلقت العالم وأنه لولا ذلك لما كان هذا العالم، وأنه لا بعث ولا ثواب ولا عقاب.“<sup>٦٥</sup>

لقد احتج إخوان الصفا بنفس الآيات سالفة الذكر؛ قوله تعالى: «أَنْ أَيْمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»، وقوله تعالى: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»، ”فدين الأنبياء واحد، ومسلكتهم جميعا مسلك واحد، ومقصدهم مقصد واحد وغرض واحد، وإن اختلفت شرائعهم، صلوات الله عليهم“، وبنفس المنطق الذي سبق على لسان كل من الداعي الرّازي والسجستاني فإنهم قد عابوا على الفلاسفة بأنهم مختلفون في كل شيء، فالفلاسفة ليست شريعتهم واحدة، ولا دينهم واحد، ويعجبون من إنسان عاقل قد رضي من نفسه أن يترك كتب الأنبياء والتعمق في أسرارها، لينظر في كتب الفلاسفة مع اختلافاتهم وتخبطاتهم.<sup>٦٦</sup>

## ٥.٥.٢. كمال أوصاف الأنبياء دليل على صحة ما جاءوا به:

هنا يستدل الداعي الرّازي على أوصاف من بعثوا من قبل الله تعالى، متّخذاً من ذلك دليلاً على صحة بعثتهم ونبوتهم وإرسلهم إلى الناس، وأخذ الداعي الرّازي في سرد صفات الرسول محمد عليه الصلاة والسلام ووصف ما جاء في خلقه وأمانته وغيره، وأن هذا يستحيل معه أن يكون قد كذب فيما بعث به، فهو قد أوتي من تمام العقل وتمام الخلق ما لم يؤته أحد على الإطلاق، لذا توجّب ضرورة أن يكون صادقاً فيما أرسل به.<sup>٦٧</sup>

لكن الدّاعي الرّازي يذكر اعتراضاً مهماً على هذا؛ وهو أن ثمة رجال كثيرين في التاريخ قد وصفوا بكامل الأوصاف من عقل وفهم وخلق عظيم وغيرها، مثل الإسكندر الأكبر، يجاب على هذا بأن مثل هؤلاء الملوك كانوا أتم الناس عقلاً وفهماً نعم، لكن آثارهم ورسومهم قد انمحت بعد موتهم، عكس الرسل أصحاب الشرائع فأثارهم ورسومهم باقية إلى يومنا هذا.<sup>٦٨</sup>

٦٥ الداعي الرّازي، أعلام النبوة، ١٥٥.

٦٦ رسائل إخوان الصفا، ١٨٠، وانظر: ١١٧، ١٢٢.

٦٧ انظر: الداعي الرّازي، أعلام النبوة، ص ٧٦-٩٢.

٦٨ الداعي الرّازي، أعلام النبوة، ص ٨٩.

## خاتمة البحث

تقع مدينة الرّي في إيران الحاليّة، وهذه المدينة كانت تحتلّ مكانة هامّة في التاريخ الإسلامي، إحدى حواضر الثقافة الإسلامية باختلاف اتجاهاتها وآرائها، والمعروفون باسم الرّازي هم أكثر في التاريخ والتراث الإسلامي، محدّثون وفقهاء ومفسّرون وأصحاب كلام وفلاسفة، واستمرّ هذا الأمر حتى قرون متأخرة نسبياً في التاريخ الحضاري الإسلامي.

لقد ألقى البحث الضوء على ذلك السّجل الذي حدث بين الدّاعي الإسماعيلي أبي حاتم الرّازي والفيلسوف أبي بكر الرّازي، وعرض البحث لترجمة الرّجلين، فالأول إسماعيلي من دعاة الجبل، ترك لنا مؤلّفات هامّة منها أعلام النبوة الذي درسه البحث، والثاني هو جالينوس العرب كما كان يسمّى، وقد أشيع عنه أنه تكلم في الإلهيات والنبوّات وخلط، وأشهر ما يذكرونه في هذا الباب كتابي العلم الإلهي وكتاب مخاريق الأنبياء، وقد حاول ابن أصيبعة نفي نسبة الأخير عن الطبيب الرّازي، ولسنا بصدد إثبات تهمة الإلحاد للفيلسوف الطيب إطلاقاً، بل كنا بصدد ما أورده الداعي الرّازي من شبهات على بحث النبوة، وفلسفة الدّاعي الرّازي في الأجوبة تحديداً، فقد كان البحث همّة هذا، وكتاب أعلام النبوة أشار صاحبه في مقدمته أن السّجل بينه وبين الفيلسوف الطيب حدث وجهاً لوجه، كما أنه رأى كتابه المذكور في النبوات، وذكره من قبل.

فالمصدر الذي يمدّنا بهذا السّجل هو كتاب أعلام النبوة، والكتاب بعد فحصه يظهر لنا أن أبا حاتم لم يبيّن لنا شيئاً من إسماعيليّته في الكتاب، وهذا الأمر أحد الغوامض، وإذا أضفنا الكتاب الآخر المعروف باسم الرّيّة فإن الرجل سيظهر لنا سنية شديدة في كلا الكتابين، وقد فسّر هذا بالتزامه التقيّة وإخفاء مآلديه خوفاً من البطش والاضطهاد آنذاك.

مادة الكتاب تصلح بامتياز أن تكون مادة حاضرة في يومنا هذا، فادّعاءات المدّعي المنكر للنبوة، هي قريبة إلى حدّ كبير إلى ادّعاءات القائلين اليوم، من دعوى تسبب النبوة والأنبياء في نشوب الحروب والصراعات، والقول بأن المؤمنين بالنبوة ما هم إلا أتباع أصحاب تقليد أعمى للأنبياء والرسل، أما ردود الدّاعي الرّازي فقد تركّزت على العقل والقرآن والحديث، فالقرآن والحديث دعا إلى النظر والبحث وبهذا فإن أتباع الأنبياء ليسوا من أصحاب التقليد الأعمى، وأنت ترى فيهم علماء وأصحاب فكر ونظر، والفلسفة ليس فيها غناء، ونحن نرى أن ما في الفلسفة لا يفهمها إلا خواصّ خواصّ الناس، والأنبياء ليس بينهم اختلاف لأن الأنبياء جاء عن طريق واحدٍ ودينهم واحد أما الاختلاف فقد يكون في الأحكام والشرائع التي تكون وفقاً للزمان والمكان.

ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة

## المراجع العربية

ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق: نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ.

ابن القيسراني، محمد بن طاهر بن علي. الأنساب المتفقة في الخط المتأثلة في النقط والضبط. تحقيق: دي يونج، ليدن: بريل، ١٨٦٥.

ابن الوليد، الدّاعي اليمني. تاج العقائد ومعدن الفوائد. تحقيق: عارف تامر. بيروت: مؤسسة عز الدين، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد. لسان الميزان. تحقيق: دائرة المعارف النظامية-الهند. بيروت: مؤسسة الأعظمي، ١٩٧١.

ابن ميمون، موسى. دلالة الحائرین. تحقيق: حسين أناي. القاهرة: طبعة مكتبة الثقافة الإسلامية، دون تاريخ. الإسفراييني، شاففور بن طاهر. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. تحقيق: كمال يوسف الحوت. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣.

بدوي، عبد الرحمن. تاريخ الإلحاد في الإسلام. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. الفرق بين الفرق. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧.

بن الأثير، عز الدّين علي بن محمد بن عبد الكريم. اللباب في تهذيب الأنساب. بيروت: دار صادر.

دفترتي، فرهاد. معجم التاريخ الإسماعيلي. ترجمة: سيف الدين القصير. بيروت: دار الساقبي بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠١٦.

الرازي، أبو بكر يحيى بن زكريا. كتاب أخلاق الطبيب. تحقيق: عبد اللطيف محمد العبد. القاهرة: دار التراث، الطبعة الأولى، ١٩٧٧.

الرازي، أبو حاتم. كتاب الزينة، معجم اشتقافي في المصطلحات الدينية والثقافية. حققه وقدم له: سعيد الغانمي. بيروت-بغداد: منشورات الجمل، ٢٠١٥.

الرازي، أحمد بن حمدان. كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية. تحقيق: حسين بن فيض الله الهمداني. اليمن: مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٤١٥/١٩٩٥.

الزركلي، خير الدّين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.

السجستاني، الدّاعي أبو يعقوب. كتاب إثبات النبؤات. تحقيق: عارف تامر. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

السجستاني، الدّاعي أبو يعقوب. كتاب الاقتنار. حققه وقدم له: إساعيل قربان حسين بوناوالا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠.

السجستاني، الدّاعي أبو يعقوب. كتاب المقاليد الملوكتية، حققه وقدم له: إساعيل قربان حسين بوناوالا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، تونس، ٢٠١١.

السَّمْعَانِي، عبد الكريم بن محمد بن منصور. الأنساب. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المُعَلَّمِي. الهند: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٩٦٢.

طرابيشي، جورج. مقدمة كتاب أعلام النبوة، أبو حاتم الرازي. الرد على الملحدين أبي بكر الرازي، بيروت: دار الساقية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

العبد، عبد اللطيف محمد. أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧.  
عبيد، علي إمام. العلاقة بين النبوة والإمامة عند الشيعة الإمامية. المنوفية: مجلة كلية الآداب جامعة المنوفية، يوليو ٢٠١١.

كراوس، بول. رسائل فلسفية للرازي، القاهرة: جامعة الملك فؤاد الأول، كلية الآداب، ١٩٣٩.  
الكرماني، حميد الدين. الأقوال الذهبية تحقيق وتصحيح ومقدمة، صلاح الصاوي، مقدمة فارسي غلام رضا أعواني، طهران، شوال، ١٣٩٧ هـ.

الكرماني، حميد الدين. المصابيح في إثبات الإمامة، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت: دار المنتظر، بيروت، ١٩٩٦.



ردود الدّاعي أبي حاتم الرّازي على الفيلسوف أبي بكر الرّازي في النبوة، من خلال كتاب أعلام النبوة

## Kaynakça

- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. Ankara: Timaş Yayınları, 2016.
- Ansari, A. S. Bazmee. "Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya Al-Razi: Universal Scholar And Scientist." *Islamic Studies* 15/3 (1976): 155-166.
- Ansari, Hasan. "Sunnism in Rayy during the Seljūq Period: Sources and Observations." *Der Islam Journal of the History and Culture of the Middle East* 93/2 (2016): 460-471.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Dafary, Farhad. *Historical Dictionary of the Ismalis*. UK: the Scarecrow Press, Inc, Lanham., 2012.
- İbn Hacer, el-Askalani. *Lisânü'l-Mizân*. Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrût: Dârü'l-Beşâir, 2002.
- İbn Velîd, ed-Dâi. *Tacu'l-Akâid*. Thk. Ârif Tâmir. Beyrut: el-Müessesetü'izz eddin, 1982.
- İhvânü's-safâ. *Resâilu ihvânü's-safâ*. Kum: Merkezü'en-neşr el-İslâmî, 1985.
- Karaman, Hüseyin. "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir Er-Râzî." *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/3 (2004/2): 101-128.
- Karaman, Hüseyin. "İlhadin Gölgesinde Bir Filozof: Ebu Bekir er-Razi." *İslam Felsefesi Tarihi*. Ed. Kaya, M. Cüneyt. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Kirmânî, Hamîdüddin. *Akvâlü'z-zehebiyye*. Thk. Salâh es-Sâvî. Tahran: yy, 1977.
- Kirmânî, Hamîdüddin. *Rahatü'l-Akl*. Thk. Muhammed Kâmil Hüseyin. Kahire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, t.y.
- er-Râzî, Ebû Bekir. *Ahlâku't-tabîb*. Kahire: Dârü et-tûras, 1977.
- er-Râzî, Ebû Hâtim. *A'lâmü'n-nübüvve*. nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm Rızâ A'vânî. Tahran: yy, 1977.
- er-Râzî, Ebû Hâtim. *Kitâbü'z-Zîne*. Thk. Saîd el-Gânimî. Beyrut: Menşürâtü'l-Cemel, 2015.
- es-Sicistânî, Ebû Ya'Kûb. *Kitâbü'l-İftihâr*. Thk. İsmâil Kurbân Ponawala. Beyrut: Dârü'l-Garb, 2000.
- es-Sicistânî, Ebû Ya'Kûb. *Kitâbü'İsbâtî'n-nübü'ât*. Thk. Ârif Tâmir. Beyrut: Dârü'l-Meşîk, 1986.
- es-Sicistânî, Ebû Ya'Kûb. *Kitâbu'l-mekâlid*. Thk. İsmâil Kurbân Ponawala. Tunus: Dârü'l-Garb, 2011.
- es-Sicistânî, Ebû Ya'Kûb. *el-Yenâbî'*. Thk. Musatfa Gâlib. Beyrut: y.y.,el-Mektbü'tü-Cârî, 1985.
- Stern, S. M. "The Early İsmâ'îli Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxania." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23/1, 56-90.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâşiliğın Tarihsel Arka Planı İsmaili Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Walker, Pual E. *Early Philosophical Shiism, The İsmâ'îli Neo-Platonism Abu Ya'qûb al-Sijistânî*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Yazar, Nurullah. "Selçuklu İktidar Mücadelesi Ekseninde Rey Şehri." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/15 (2016/2): 549-571.



*Tercüme Yazı*  
*Translation*  
ترجمة





# 17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda "Bağnazlığın Zaferi" Efsanesi\*

Khaled  
AL-ROUYHAB \*\*

Çev. Tuğrul Kütükçü\*\*\*  
Aygün Yılmaz\*\*\*\*

**Öz:** Halil İnalçık'ın *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ* (1973) eserinden bu yana, tarihçiler arasında 1600'lerden sonra, büyük oranda tutucu Kadızâdelilerin yükselişinin bir etkisi olarak Osmanlı ulemasının akli ilimlere olan merakının kaybolduğu görüşü kabul edilmiştir. Bu makalede, 17. yüzyıl Osmanlı uleması arasında akli ilimlere olan ilgide aslında düşüş olmadığını savunmaktayım. Bilakis mantık, diyalektik, felsefe ve kelâma olan ilgi yükselişte gibi görünmektedir. Safevi İran'dan kaçan Sünni Fars, Azeri ve Kürt âlimler kendileriyle birlikte akli ilimlerdeki yeni ilmi çalışmalarını getirmiş ve başarılı öğreticiler olarak ün kazanmışlardır. Ayrıca akli ilimler üzerindeki çalışmaların okutulduğu ve öğretildiği Osmanlı medreselerinin sayısının, 17. yüzyılda önemli ölçüde yükseldiği görünmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadızâdeli, Saçaklızâde, Birgivi, Mantık, Felsefe, Diyalektik, Osmanlı İmparatorluğu, 17. yüzyıl.

\* Bu makale İngilizce olarak yayımlanmıştır: Khaled al-Rouyhab, "The Myth of 'The Triumph of Fanaticism' in the Seventeenth-Century Ottoman Empire," *Die Welt Des Islam* 48/2 (2008):196-221. Bu makaleyi ortaya çıkarma fırsatı verdikleri, geri dönüşleri ve yardımları için Harvard Üniversitesi'ndeki Sohbet-i Osmani topluluğuna ve Prof. Dr. Cemal Kafadar'a teşekkür ederim. (Yazarın notu)

\*\* Harvard Üniversitesi İslam Entelektüel Tarihi Profesörü

\*\*\* Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. E-Posta: tugrulkutukcu@hotmail.com – ORCID ID: 0000-0002-9060-6844

\*\*\*\* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı. E-Posta: aygnylmz94@gmail.com – ORCID ID: 0000-0002-3347-0776

Halil İnalıcık'ın, ilk olarak 1973'te yayımlanan *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ 1300-1600* adlı klasik eserinin sondan bir önceki bölümü "Bağnazlığın Zaferi" olarak isimlendirilmiştir. Bu bölüm, 15 ve 16. yüzyıllarda Osmanlı kültürel ve entelektüel gelişiminin 16. yüzyılın sonlarında ve 17. yüzyılda dini gericiliğin yeniden canlanmasıyla nasıl sona erdirildiğini açıklamaktadır. İnalıcık'ın açıklamasına göre astronomi ve felsefe gibi geliştirilen akli ilimlerin eski geleneği, ismini vaiz Mehmed Kadızâde'den (ö. 1635) alan ve tavizsiz, sıkı din âlimi Mehmed Birgivî'den (ö. 1573) esinlenen, tutucu Kadızâdeli hareketinin şiddetli bir şekilde ortaya çıkmasıyla yok olmuştur. İnalıcık, akli ilimlerdeki bu ilginin azalmasının, Osmanlı'yı Batı Avrupa'da yapılan en son bilimsel ve felsefi gelişmeleri değerini anlamayacak bir konuma soktuğunu öne sürmüştür.<sup>1</sup>

İnalıcık'ın iddiası, Marshall Hodgson'un 1974'te basılan ve gayet etkili olan 3 ciltlik İslam medeniyeti araştırmasında, *İslam'ın Serüveni (The Venture of Islam)*, dile getirilmiştir. Hodgson 13. yüzyıl sonrası İslam medeniyetinin gerilemesi fikrini eleştirmiş ve 17. yüzyılda İslam uygarlığının Safevi İran'ın ve Babür'ün kültürel ve entelektüel "aydınlanmasını (floresan)" gözden kaçırdığını vurgulamıştır. Ancak o, genellikle İnalıcık'ı takip ederek 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda aydınlanmanın çok az olduğu ya da hiç olmadığı sonucuna varmıştır. Hodgson'a göre, "akli ilimler" Osmanlı İmparatorluğu'nda 15 ve 16. yüzyıllarda gelişmiş fakat 17. yüzyılda pürizmin (dini saflığın) yükselişinden zarar görmüştür.<sup>2</sup>

Geniş ölçüde (haklı olarak) takdir edilen İnalıcık, Hodgson ve onların arkasından gelen tarihçilerin otoritesiyle, Osmanlı'nın 16. yüzyıldan sonra akli ilimlere sırtını döndüğü fikri, daha sonraki çalışmalar için bir aksiyom haline gelmiştir. Örneğin Francis Robinson; Osmanlı, Safevi ve Moğolların müfredatlarını karşılaştırdığı bilgilendirici son çalışmasında bunu sabit bir hakikat olarak ele almıştır.<sup>3</sup>

Meselenin doğrusu İnalıcık'ın düşündüğünden çok farklı görünüyor. "Akli ilimler", sonraki bölümde iddia ettiğim gibi 17. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda kuvvetli bir şekilde ilerlemiştir. Doğrusu, yine bundan sonraki bölümde savunacağım üzere, 17 ve 18. yüzyıllarda Osmanlı bilim çevrelerinde bu disiplinlere olan ilginin arttığını öne sürmek için kanıtlar vardır.

1 Halil İnalıcık, *The Ottoman Empire: Classical Age, 1300-1600* (London: Weidenfeld&Nicholson, 1973), 179-185.

2 Marshall Hodgson, *The Venture of Islam III* (Chicago: Chicago University Press, 1974), 3: 123.

3 Francis Robinson, "Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems," *Journal of Islamic Studies* 8 (1997): 151-184. Bu makalenin özellikle şu sayfalarına bk. 155, 172.

## I.

"Bağnazlığın Zaferi" tezi için Halil İnalçık tarafından sunulan bulgular şunlardan oluşur:

(I) 16. yüzyılın sonundan itibaren güçlü bir şekilde bağnaz Kadızâdeli hareketinin ortaya çıkması,

(II) Yapımından sadece birkaç yıl sonra 1580'de Osmanlı gözlemevinin yıkılması,

(III) Kendi dönemlerinde akli ilimlere olan ilginin azaldığından yakınan Osmanlı âlimi ve kâdısı Ahmed Taşköprülüzâde (ö. 1560) ile Osmanlı kâtipi ve bibliyografyacı Kâtip Çelebi'den (ö. 1650) yapılan alıntılar.

Bu bulgulara daha yakından bakıldığında, bunların kesin olmaktan uzak olduğu görülecektir.

16. yüzyılın sonunda Kadızâdeli hareketinin ortaya çıkışı kesinlikle inkâr edilemez. Ancak hem Kâtip Çelebi ve Naîmâ (ö. 1713) gibi çağdaş gözlemcilerin yorumundan hem de daha yeni araştırmalardan ilk akla gelen manzara, dindar ulema sınıfı içerisinde Kadızâdelilerin azınlıkta olduğudur<sup>4</sup>. Bunun ışığında, bir kimse basit bir şekilde, Kadızâdelilerin ortaya çıkışının, Kadızâdelilerin onaylamadığı uygulamaların bütününde bir "gerileme" anlamına geldiğini varsaymamalıdır. Örneğin Kadızâdelilerin, sûfilere (hakaretlerinin çoğunda) hedef aldığı gerçeği, 17. yüzyılda İsmâil Ankaravî (ö. 1631) ve Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî'si*<sup>5</sup> üzerine şerhleriyle meşhur Sarı Abdullah Efendi (ö. 1661); İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* üzerine yaptığı kıymetli şerhinden dolayı "Şârih-i Fusûs" olarak bilinen Abdullah Bosnevî (ö. 1644), günümüzde hacimli işari tefsiri *Rûhu'l-Beyân* ile bilinen İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1724) gibi Türk Osmanlı sûfilerinin ortaya çıkışını engelleyememiştir.<sup>6</sup>

4 Madeleine Zilfi, *The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age, 1600-1800* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988), ch. 4, özellikle bkz. 190; G. L. Lewis (mütercim), *Katib Chelebi: The Balance of Truth* (London: George Allen & Unwin, 1957), 137 ("Günümüzde Kadızâde müntesiplerinin aşırılıkları nedeniyle adının çıktığını ve genel bir kınama kazandıklarını belirtmek gereksizdir").

5 İsmâil Ankaravî için bkz. Nev'îzâde Atâî, "Hadâiku'l-Hakâik," *Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri* içinde (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2: 765, bkz. Bilal Kuspınar, *İsmail Ankaravi on the Illiminate Philosophy* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996). Sarı Abdullah için bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, "Vekâiyü'l-Fuzalâ," *Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri* içinde (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 3: 280. Mesnevi hakkındaki her iki şerh de 19. yüzyılda basılmıştır; İsmâil Ankaravî'nin 6 cildi 1251/1835-6'da ve Sarı Abdullah'ın 5 cildi 1288/1871-2'de Matbaa-i Âmiri tarafından İstanbul'da neşredilmiştir.

6 Abdullah Bosnavî hakkında bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâiyü'l-Fuzalâ*, 3: 146 ve Muhammed Emin el-Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer fi a'yâni'l-karni'l-hâdi'aşer* (Kahire: el-Matbaa el-Vehbiyye, 1284/1867-8) 3: 86. İsmail Hakkı Bursevî için bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâiyü'l-Fuzalâ*, 4: 683:

Bu listeye, Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1628) ve Abdülahad Nûri (ö. 1651) gibi kendi zamanlarının çok ötesinde etkilerini sürdüren ve İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini öne çıkaran 17. yüzyılın diğer meşhur Türk yorumcuları da eklenebilir.<sup>7</sup> İmparatorluğun Arapça konuşulan bölgelerinde de sonraki yüzyıllar için etkili bir sûfi el kitabı olan *es-Seyr ve's-Süluk ila Meliki'l-Müluk*'un yazarı Halepli Halvetî sûfi Kasım Hânî (ö. 1699), "varlığın birliği (*vahdet el-vücut*)" ve müzik dinlemek gibi sûfilerin tartışmalı teorileri ve pratikleri için etkili müdaafalar ve İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* ve İbnü'l-Fârız'ın *Divan*'ı gibi bazı klasikler üzerine şerh yazan Şamlı Kâdirî ve Nakşibendî sûfi Abdülganî Nablusî (ö. 1731), Şettârî ve Nakşibendi Medineli sûfiler Ahmed Kuşâşî (ö. 1661) ile "varlığın birliğine" dair etkili ve kalıcı müdaafalar yazan müridi İbrahim Kûrânî (ö. 1690) gibi meşhur sûfiler ortaya çıkmıştır. 17. yüzyılda İbnü'l-Arabî'nin teorileri üzerinde önde gelen Osmanlı yorumcularının sayısı gerçekten dikkat çekicidir ve 15 ya da 16. yüzyılların daha fazla yorumcu sayısı üretip üretmediği şüphelidir. 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda sûfizm olan ilginin azalmasını Kadızâdelilerin varlığına bağlayan herkes ciddi şekilde yanlış bir hükme varmış gibi görünüyor. Ve akli ilimlere olan ilginin azaldığı çıkarımının niçin hala haklı olarak görüldüğü de tamamen açık değildir.

Üstelik aynı şekilde Kadızâdelilerin "akli ilimlere" karşı olduğu da açık değildir. Kâtib Çelebi, Mehmed Kadızâde'ye cenaze töreninde "Bir mantıkçı öldüğünde kim gözyaşı döker?"<sup>8</sup> şeklinde bir ifade atfeder. Ancak bu, Kadızâdeli çevrelerde kabul edilmemiş olabilir ya da genel bir görüş olmayabilir. Mehmed Birgivi'nin bizzat kendisi mantık, diyalektik, kelâm, matematik ve astronomi çalışmalarını açıkça kabul etmiştir. Birgivi, baş eseri olan *Tarikatü'l-Muhammediyye*'de matematiğin *farz-ı kifaye* olduğunu ifade eder. Örneğin Müslüman toplum (fakat her Müslüman üzerine değil) içerisinde matematiğin eğitim ve öğretimi bir kesimin üzerine vazifedir.<sup>9</sup> Aynı zamanda Birgivi *kelâm* çalışmalarının da farz-ı kifâye<sup>10</sup> ol-

İsmail Hakkî'nin Kûrânî yorumları 19 ve 20. yüzyılların başlarında Kahire ve İstanbul'da tekrar basılmıştır (örneğin, Bulak 1255 / 1839-40, Bulak 1287 / 1870-1 ve Matbaa-i Âmire, 1285 / 1868-9).

7 Aziz Mahmud Üsküdarî için bkz. Nev'izâde Atâî, "Hadâiku'l-Hakâik," 2: 760. Nuri için bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-Fuzalâ*, 3:547. Eski divan, 19. yüzyılda (Muhibbî Matbaası, 1287 / 1870-1 ve Matbaa-i Hayriye 1338 / 1919-20) İstanbul'da tekrar basılmıştır, sonraki vaazların toplandığı kadarıyla (Matbaa-i Âmire, 1263 / 1846-7 ve Bolulu İbrahim Efendi Matbaası, 1309 / 1891-2). Ayrıca 19. yüzyılda her iki yazar tarafından da bir takım daha kısa yazılar da yayımlanmıştır.

8 Bkz. Muhammed Halil Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yânî'l-ğarnî's-şânî 'aşer* (İstanbul-Kahire 1291/1874-5—1301/1883-4 1:5 (Kûrânî), 3:30-38 (Nablusî) ve 4: 9 (Hâni). Kuşâşî için bkz. Muhibbi, *Hulâsatü'l-eşer*, 1: 343-6.

9 G. L. Lewis, *Katib Celebi: The Balance of Truth* (Londra: George Allen&Unwin, 1957), 136.

10 Mehmed Birgivi, *Tarikatü'l-Muhammediyye* [Receb Âmidî (ö. 1676?) ve Ebû Said Hâdimî'nin (ö. 1762) şerhleriyle birlikte basılmıştır] (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1348/1929-30), 1:255.



duğunu söylemiştir.<sup>11</sup> Felsefecilerin ilimlerine (*ulûm el-felâsife*) gelince, Birgivî'nin kararı beklenmedik şekilde nüanslıdır. Mantığın durumu kelâmın durumu gibidir. *Mantık*, Birgivî'ye göre *farz-ı kifâyedir*. İbn Teymiyye (ö. 1328) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350) gibi kadîm Hanbelî püristler ise mantığa tamamen karşıdırlar. Birgivî'nin mantığa dair olumlu ve veciz hükmü, zamanında sûfiler ile popüler dini yenilikleri kınamada Birgivî'yi yakından takip eden ve onun müşarîhi olan Receb Âmidî'nin (1676?) aktardığı şu yoruma yol açmıştır:

Mantık, ilahi ve manevi ilimlerin en soylularından biridir; bazı ilim adamları onu akli ilimlerin başı yapmış ve bazı dindar âlimler zorunlu varlığı bilmeye bağladıkları için onu (mantık) şahsi vazife haline getirmiştir. Özetle, mantık hiçbir yerde saklanamayan güneş gibi göz kamaştırıcı bir ispat bilimidir. Gerçekleri bilemeyen ve incelikleri göremeyenler hariç hiç kimse onun güzel niteliklerini reddedemez.<sup>12</sup>

Birgivî'ye göre, filozofların ilimlerinden biri olarak düşündüğü geometri (*hendese*) mübahtır. Metafizığe (*ilâhiyyât*) gelince, onun bir kısmı din ile çatışır ve bu yüzden bir kimse onu çürütmek için (*illâ alâ vecî'l redd*) çalışmadığı sürece metafizik yasaklanmıştır. Metafizığın diğer bölümleri vahiy ile çatışmaz ve bunlar *kelâm* ilminin içine dahil edilmiştir. Aynı şekilde fizik de (*tabîiyyât*) din ile çatışan kısım ve kelâma dahil edilen kısım olmak üzere ikiye ayrılabilir.<sup>13</sup> Burada Birgivî, fizik ve metafizik konularını içeren İcî'nin (ö. 1355) *el-Mevâkıf* ve Beyzâvî'nin (ö. 1317) *Tavâli'u'l-Envâr* gibi eserlerinin, Osmanlı İmparatorluğu'nda okutulan kelâmın klasik çalışmaları olduğunu ima ediyor. Birgivî, görev icabı dahi olmasa da *tıp* çalışmalarını *mendub* sayar.<sup>14</sup> Astronomi de aynı kategori içinde yer alır. Diğer taraftan astroloji yasaklanan bir ilimdir. Birgivî şöyle der:

Derim ki: "Şayet ay ya da güneş tutulması ya da deprem veyahut bunun gibi olaylar falanca zamanda olur denilir ve zamanı geldiğinde o olur!" gibi hükümlerden dolayı yıldız ilmi (*ilm el-nücûm*) yasaklanmıştır. *Kible* yönünün ve namaz vakitlerinin (*el-mevâkıt*) belirlenmesine gelince, ki *hey'et* diye adlandırılan ilimlerdir, bunlar namazın şartlarından ve araştırma olgusuyla bilinmek zorundadır ve bu ilim, bilginin ve tahkikin şartlarından biridir. Bu yüzden onun çalışılması mübahtır.<sup>15</sup>

11 Birgivî, *Tarikatü'l-Muhammediyye*, 1:258.

12 Birgivî, *Tarikatü'l-Muhammediyye*, 1:262.

13 Birgivî, *Tarikatü'l-Muhammediyye*, 1: 262-5.

14 Birgivî, *Tarikatü'l-Muhammediyye*, 1: 266.

15 Birgivî, *Tarikatü'l-Muhammediyye*, 1: 260.

Aslında Osmanlı âlimlerinin en katılarından biri olan ve Kadızâdeli hareketine ilham veren Birgivî'nin astronomi ilmiyle ilgili bir problemi olmadığı gerçeğiyle 1580'de Osmanlıdaki gözlemevinin yıkımının arkasındaki sebepleri tekrar gözden geçirmek gerekir. Gerçekten de 1577'deki gözlemevinin inşasının ana sebebinin astrolojik olduğu açıktır ve birkaç yıl sonra onu yok eden etken astronomiye değil astrolojiye olan düşmanlıktır. Osmanlı gözlemevinin kısa süreli varlığı ile ilgili bir dizi çalışma yayımlayan bilim tarihçisi Aydın Sayılı: "Gözlemevinin kurulmasının gerekçesi ve amacı neredeyse tamamen astrolojiktir" demektedir.<sup>16</sup> Sayılı'ya göre, gözlemevinin kuruluşuyla aynı dönemdeki tafsilatlı söylentilerin birinde, hem gözlemevine başkanlık eden astrologun övgüsünden hem de gözlemevinin yıkımını haklı gösterme çabasında astrolojik faaliyetlerden ayrıntılı olarak bahsedilmektedir.<sup>17</sup> Arap astronomi tarihçisi D. A. King ayrıca şunları kaydeder: Gözlemevinin yıkılması, "1577'de meşhur kuyruklu yıldızın ortaya çıkmasından sonra Osmanlı müneccimlerinin, Osmanlı Devleti'nin Safevilere karşı zaferini yanlış bir şekilde tahmin etmelerinin" sonucu olarak görülür.<sup>18</sup> İnalçık 16. yüzyılda Osmanlı ulemasının akli ilimlerden uzaklaştığını iddia ettiğinde aklında *astrolojinin* ilmi disiplinlerden biri olup olmadığı şüphelidir.

İnalçık'ın tezinin dayanağı olarak ileri sürülen Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'den yapılan alıntılar da ikna edici olmaktan uzaktır. Zamanın bozulmasından yakınmak iyi bilinen geleneksel bir konudur (*topos*). Bu bulguları başka kanıtlar sunmadıkça ya da desteklemedikçe olduğundan fazlası gibi göstermek tehlikelidir.<sup>19</sup> Şüphesiz Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi, geçmiş zamana kıyasla kendi dönemlerinde "akli ilimlere" olan ilginin azaldığı izlenimine sahip olabilirler. Bununla birlikte, her iki âlim de "akli ilimler" konusunda hevesli oldukları için ideal bir geçmişte bu ilimlere saygı gösterilip geliştirildiği hususunu abartmaya eğilimli oldukları söylenebilir.

16 Aydın Sayılı, "Ala al-Din al-Mansur's Poems on the Istanbul Observatory," *Belleten* 20 içinde (1956): 429-484. Alıntı, 445. sayfadandır. Ayrıca bkz. A. Sayılı, *The Observatory in Islam*, 2. Baskı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 303. Sayılı, "dinsel fanatizmi" gözlemevinin yıkılmasının arkasındaki bir faktör olarak görmekte, ancak bu ifadeyi kullanmayı haklı çıkaracak herhangi bir kanıt sunmamaktadır.

17 Sayılı, "Ala al-Din al-Mansur's Poems," 446.

18 D. A. King, "Taki al-Din b. Muhammad b. Ma'ruf," *Encyclopedia of Islam* içinde, 2. Baskı, (Leiden: E. J. Brill, 1960-2002), 10: 132.

19 D. A. Howard "Ottoman Historiography and the Literature of Decline of the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *Journal of Asian History* 22 (1988): 52-77. isimli makalesinde bu tür meselelerin, bir türe olan edebi katkılardan ziyade, gerçeğin basit gözlemleri olarak ele alınmasının görünmez bir tehlike olduğunu belirtmiştir.

Görüldüğü gibi Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'nin şikayetlerini dikkate almamak için en etkili sebep, onların zamanında felsefeye olan ilgide önemli bir artış olduğu izlenimini veren 17. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden yapılan alıntıları kanıt olarak göstermenin mümkün olmasıdır. Örneğin, Mekkeli âlim Muhammed Alî b. Allân Sıddîkî (ö. 1648) Birgivi'nin *Tarikatü'l-Muhammediyye* üzerine yaptığı şerhinde şunları söyler:

Bu zamanda ve bundan bir önceki dönemde çoğu insan arasında filozofların ahmaklığını çalışmak yaygın hale gelmişti, onlar buna *hikmet* dediler ve bunla meşgul olmayanları cahil olarak kabul ettiler. Onlar kendilerini başarılı insanlar olarak görürler ve felsefe üzerinde çalışmakta ısrar ederler, onlar arasında Kur'an ya da Hz. Peygamber'in *hadislerini* ezberleyen kimseleri bulmak zordur. Onların "âlim"den ziyade cahil ve aşağı tabaka olarak tanımlanması daha uygundur, çünkü onlar, Peygamberlerin düşmanları ve fikhin yozlaştırıcılarıdır ve Müslümanlara Yahudilerden ve Hris-tiyanlardan daha fazla zarar verirler.<sup>20</sup>

İbn Allân'dan neredeyse bir asır sonra, Türk âlim Mehmed Saçaklızâde Mar'aşî (ö. 1732/3), çağdaşı olan birçok Osmanlı âliminin ve öğrencisinin felsefeye olan merakından şikayet ediyordu.<sup>21</sup> Saçaklızâde; Aristoyu, Platon'u ve onları takip eden İbn Sînâ, Fârâbî ve onların benzerleri gibi İslam filozoflarını kafir olarak ilan etmenin bir görev olarak addedilmesini vurgulamıştır. Daha sonra o, bu son sözünü şu şekilde açıklar:

Eğer sen onların benzerleri kimdir diye sorarsan, biz deriz ki: Onlar, felsefeyi sevenler ve ondan haz alanlar, onu överek *hikmet* diyenler ve felsefeden öğrendikleriyle ve masum olanları cahil olarak gördükleri düşünceleriyle gurur duyan kimselerdir. Bunlar inanmayan felsefecilerdir! Âhî Çelebi (fakih) (ö. 1495-96) kendi zamanında onların benzerleriyle karşılaşmıştır ve onlar hakkında şöyle demiştir: "Fıkıh ilmini araştırma arzusu, ahireti ateşten başka bir şey olmayan filozoflar arasında azdır. Şüphesiz cehenne-me ulaşacaklar ve ne [kötü] bir son! Derim ki: Muhtemelen bizim zamanımızdaki filozoflar onun zamanında olduğundan daha fazladır."<sup>22</sup>

20 Bu pasaj Receb Âmidî'nin Birgevi'nin el-Tarika'sına yaptığı şerhten alınmıştır. Bkz. Birgivi, *Tarikatü'l-Muhammediyye*, 1: 80 (sayfa kenarındaki boşlukta).

21 Saçaklızâde için bkz. S. Reichmuth, "Bildungskanon und Bildungsreform aus der Sicht eines islamischen Gelehrten der Anatolischen Provinz: Muhammad al-Sajakli(Saçaklızade gest. um 1145/1733) und sein Tartib al-ulum," R. Arnzen & J. Thielmann (eds.), *Words, Texts and Concepts cruising the Mediterranean Sea* (Leuven: Peeters, 2004), 493-522.

22 Mehmed Saçaklızâde, *Tertibü'l-'Ulûm*, ed. Muhammed b. İsmail Seyyid Ahmed, (Beyrut: Dar'ul Beşar İslamiyye, 1988), 229.

Saçaklızâde, 15. yüzyıldan beri kendi zamanında Osmanlılar arasında felsefeye *-hikmet* ismiyle gizlenmiş- olan ilginin daha fazla olduğunu düşünmüştür. O, bu dinsiz gidişatın Osmanlı Devletini, Hristiyan Avrupa'ya karşı daha fazla askeri yenilgiye uğraması şeklinde ilahi bir cezalandırma tehlikesiyle karşı karşıya bıraktığını belirtmiştir:

Bizim zamanımızda -1130/1717- felsefe, Osmanlı topraklarında (Bilâd-ı Rûm<sup>23</sup>) alabildiğine genişledi. Bundan önce, 80 ya da daha fazla yıl boyunca Hristiyanlar, Osmanlı topraklarının çoğunu fethetti ve birkaç kez İslam egemenliğinin askerlerini yendiler ve sayısız Müslümanlar ile ailelerini esir aldılar. Şimdi Hristiyanların genel bir fethinin olacağından korkuluyor ve bu yüzden bizler Allah'tan İslam egemenliğinden ve hakimiyetinden bu illeti kaldırmasını ve böylelikle âlimlerin (*ulemâ*) felsefe öğrenmekten vazgeçmelerini, vazgeçmeyenlerin ise cezalandırılmasını istiyoruz.<sup>24</sup>

Saçaklızâde'nin 1130/1717'den önce 80 ya da daha fazla yıl Osmanlı'nın yaşadığı vahim yenilgilere ve toprak kayıplarına atıfta bulunması ilginçtir. Viyana'yı ele geçirme çabasındaki talihsiz ikinci girişim ve bunun sonucunda Macarların Avusturyalılara kaybı, 1717'den 80 yıl değil sadece 30 yıl önce gerçekleşmiştir. Saçaklızâde'nin aklında her ne olursa olsun, onun Osmanlı topraklarında felsefenin hevesli bir şekilde araştırıldığını düşündüğü açıktır. Ayrıca Saçaklızâde'nin *ulemâ* sınıfı tarafından felsefe eğitime ve öğretime atıfta bulunduğu dikkat çekmek gerekir. Saçaklızâde'nin tahkiri, esas olarak III. Ahmed'in sarayının himayesi altında Aristoteles'i yeniden Arapçaya (Latin Rönesans çevirisinden) tercüme eden ve Yunan doğumlu Aristocu Luonnis Kottounis'nin (ö. 1657) Latin eserlerini çeviren Es'ad Yanyavî (ö. 1722) gibi bireysel âlimlerin faaliyetlerine yönelik olması pek mümkün görünmüyor.<sup>25</sup> Daha ziyade, Osmanlı medresele-

23 *fi Bilâd-ı Rûm* ibaresini "Osmanlı topraklarında" olarak çevirdim. *Bilâd-ı Rûm* ifadesi aynı zamanda İmparatorluğun Avrupa bölgelerini de kastetmektedir, fakat Saçaklızâde'nin Anadolu'dan ziyade Avrupa kısımlarında felsefenin daha aktif bir şekilde çalışıldığına inandığını gösteren hiçbir kanıt yoktur. Bir bütün olarak, Osmanlı İmparatorluğu için bu terimin kullanıldığına dair başka bir örnek için *el-diyâr-i rûmiyye*'de iyi bilinmeyen Molla Sadr'ın şaheser felsefi eseri *el-Hikmetü'l-müte'âliye*'nin etkisi üzerine Râgıp Paşa'nın (ö. 1763) yorumlarına bakınız (Râgıp Paşa, *Sefinetü'r-Râgıb ve Definetü'l-Metâlib*, ed. R. al-Ajam&R. Dahrûj, *Mevsû'at muşâlahât el-mevdû'ât fi sefinetü'r-râgıb ve definetü'l-metâlib* [Beyrut:Mektebet'ül-Lübnan 2000], 857). O, bunların yalnızca İmparatorluğun Avrupa kesimlerinde bilinmediğini iddia ediyor olabilir.

24 Aynı yerde, 234 (dipnot, Saçaklızâde'nin bizzat kendisi tarafından metne marjinal bir açıklama olarak eklenmiştir).

25 Es'ad Yanyavî için bkz. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (London: Routledge, 1998), 175; ve C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: EJ Brill,1937-49), 2: 447 ve Supplement 2: 665.

rinde felsefe eğitim ve öğretiminin daha yaygın olması Saçaklızâde'yi öfkelen-  
dirmiş görünüyor. Saçaklızâde, aynı çalışmanın başka bir yerinde, felsefe okuma  
kitaplarına karşılık, İcî'nin *Mevâkıf* ve Cürcânî'nin bu kitaba şerhi gibi uzun *kelâm*  
kitaplarının öğreniminin ihmal edilmesini dönemindeki öğrencilerin eğilimi ola-  
rak görmüş ve bundan şikâyet etmiştir.<sup>26</sup>

Saçaklızâde'nin felsefe çalışmalarına karşı olan öfkesi ve bu çalışmaların Osmanlı  
İmparatorluğu'nun askeri gücü üzerindeki etkisi elbetteki geleneksel bir konu-  
dur (*topos*). O açık bir şekilde ifadelerini kadîm Hanbelî âlimi İbn Kayyim el-Cev-  
ziyye'nin (d. 1350) Abbasiler dönemindeki felsefe çalışmalarını "Allah'ın Moğol  
istilasıyla Abbâsîleri cezalandırması" fikri üzerine biçimlendirmiştir.<sup>27</sup> Ancak, Sa-  
çaklızâde'nin şikâyetlerinin çağdaş gerçeklerde bir temeli olduğuna inanmak  
için uygun nedenler vardır ve var olmayan düşmanlara karşı hayalperest saldı-  
rılar olarak reddedilmemelidir. 19. yüzyılda, Esîrüddin Ebherî'nin (ö. 1265) *Hidâ-  
yetü'l-Hikme* adlı fizik ve metafizik el kitabı, Kâdî Mîr Hüseyin Meybüdî (ö. 1504)  
şerhiyle birlikte defalarca İstanbul'da basılmıştır. Her ikisinin orijinal Arapça ve  
Türkçe tercümesi Mehmed Kirmânî (ö. 1760) tarafından yapılmıştır.<sup>28</sup> 19. yüzyılda  
basılmış bu eser üzerine 17. yüzyılın sonunda ve 18. yüzyılda Osmanlı âlimleri  
tarafından yapılan (Arapça) üç haşiye vardır. Bu eserleri yazan âlimler şunlardır:  
Kara Halil Tirevî (ö. 1711), Mehmed Kefevî (ö. 1754), İsmail Gelenbevî (ö. 1791).<sup>29</sup>  
17. yüzyılda ve sonlarında Osmanlı âlimleri tarafından yapılan bir çeviri ve üç  
haşiyenin kaleme alınması eserin bu dönemde düzenli olarak çalışıldığına kesin  
bir işarettir. Aslında Saçaklızâde'nin çağdaşı olan felsefecilerin çoğunun *hikmet*  
ilmini aramayı seçtiklerini ifade etmesi, Osmanlı *ulemâ'sı* ve öğrencilerinin fel-  
sefe çalışmalarına karşı çıkarken aklındaki kitaplardan birinin, Ebherî'nin *Hidâyet  
ü'l-Hikme'si* olduğuna işaret etmektedir.

Saçaklızâde'nin yakındığı kitaplardan bir diğeri de Farslı kelamcı Celâleddin  
Devvânî'nin (ö. 1501) zorunlu varlığın kanıtı (*isbât el-vâcib*) üzerine yaptığı in-

26 Saçaklızâde, *Tertübü'l-'Ulûm*, 149 ve 206.

27 Saçaklızâde, *Tertübü'l-'Ulûm*, 233-234, İbn Kayyim'in *İğâsetü'l-lehfân*'atıf yaparak.

28 Arapça metinler 19 ve 20. yüzyıl başlarında yeniden basılmıştır (Matbaa-i Âmire 1263/1846-7; Matbaa-i Âmire 1283/1866-7; Hacı Muharrem Bosnavî Matbaası 1289/1870-1; Matbaa-i Âmire 1308/1890-1; Ârif Efendi Matbaası 1321/1903 4; Arif Efendi Matbaası 1325/1907-8). Mehmed Akkirmânî'nin Türkçe çevirisini için bkz. Reichmuth, "Bildungskanon und Bildungsreform," 520, n. 45. 1266/1849-50'de Matbaa-i Âmire tarafından basılmıştır.

29 Kara Halil, *Hâşiye 'alâ hâşiyat al-Lâri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1271/1855); Mehmed Kefevî, *Hâşiye 'alâ hâşiyat al-Lâri* (İstanbul: Şirket-i Sehafiyeye-yi Osmaniyye, 1309/1891-2); İsmail Gelenbevî, *Hâşiye 'alâ hâşiyat al-Lâri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1270/1853-4).

celemesidir. Saçaklızâde'ye göre Osmanlı öğrencilerinin çoğu bütün bir yılı şerh ve haşiyeleri ile birlikte bu eseri çalışmakla harcadılar.<sup>30</sup> Yine onun yakınmaları bibliyografik kanıtlarla desteklenmiştir. Haydar Hüseyinâbâdî (ö. 1717), Mehmed Tarsûsî (ö. 1732-1733), Ahmed Kazâbâdî (ö. 1750), Mehmed Kefevî (ö. 1754) gibi Saçaklızâde'nin Osmanlı çağdaşlarından en az dördü, Devvânî'nin konuyla alakalı en eski iki risalesine Molla Hanefî Tebrîzî'nin (ö. 1516?) yaptığı şerhe, Mirza Cân Habîbullâh Bağanvî'nin (ö. 1586) yaptığı haşiyesi üzerine haşiyeler yazdılar.<sup>31</sup>

Saçaklızâde'nin aklındaki felsefeyle uğraşan Osmanlı âlimlerinden bir başka örnek ise onun en eski çağdaşı olan Kara Halil Tirevî'dir.<sup>32</sup> Bu âlimin çalışmaları felsefe, mantık ve diyalektik ile alakalıdır. Birçoğu 19. yüzyılda basılan ve oldukça etkili olan başlıca eserleri şunlardır:

(I) Esîrüddin Ebherî'nin (fizik ve metafizik konulu) *Hidâyetü'l-ḥikme* adlı eseri üzerine Kâdî Mîr Meybûdî tarafından yapılan şerhe Muslihiddin Lârî'nin (ö. 1579) yaptığı haşiyeye yaptığı haşiyedir.<sup>33</sup>

(II) Esîrüddin Ebherî'nin (mantık konulu) *İsâgûcî* adlı eseri üzerine Mehmed Fenârî (ö. 1431) tarafından yapılan şerhe Kul Ahmed'in (yaklaşık olarak ö. 1543) yaptığı haşiyeye yaptığı haşiyedir.<sup>34</sup>

(III) Mehmed Emin Şirvânî'nin (ö. 1627) mantığın doğasına dair olan risalesi üzerine yaptığı şerhtir.<sup>35</sup>

(IV) Sa'düddin Teftâzânî'nin (ö. 1390) (mantık konulu) *Tehzîbü'l-mantîk* adlı eseri üzerine Devvânî (ö. 1501) tarafından yapılan şerhe Mîr Ebu'l-Feth Hüseyin'in (ö. 1568) yaptığı haşiyeye yaptığı haşiyedir.<sup>36</sup>

(V) Taşköprülüzâde'nin diyalektik üzerine yazdığı ve yine kendisinin şerh ettiği esere yaptığı haşiyedir.<sup>37</sup>

İlgi alanları; mantık, diyalektik, fizik ve metafizik olmasına rağmen Kara Halil, ulema sınıfı içerisinde marjinal ve itibarı olmayan bir kişiydi. Kara Halil, bir Osmanlı âliminin

30 Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'Ulûm*, 150.

31 R. Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection* (Princeton: Princeton University Press, 1977), no. 2402, 2403, 2404 ve 2406.

32 Kara Halil için bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, "Vekayîü'l-Fuzala," 4: 239.

33 1271/1858'de İstanbul'da Matbaa-i Âmire tarafından Lârî'nin Haşiyesi ile birlikte basılmıştır.

34 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında, 1279/1862-3'te Matbaa-i Âmire ve 1289/1873-3'te Yahya Efendi Matbaası tarafından tekrar basılmıştır.

35 İstanbul'da Matbaa-i Âmire tarafından 1258/1842-3 ve 1288/1871-2'de basılmıştır.

36 Mach, *Catalogue*, 3238.

37 Mach, *Catalogue*, 3375.

yükselebileceği en yüksek üçüncü pozisyon olan Anadolu *kazaskerliği* pozisyonuna yükseldi.<sup>38</sup> Tek başına Kara Halil örneği bile 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda "Bağnazlığın Zaferi" tezi hakkında şüphe uyandırmak için yeterlidir.

Saçaklızâde'nin tüm akli ilimleri kınayan bir gerici olmaktan uzak olduğu da eklenmelidir. O; astronomi, matematik, tıp, mantık ve diyalektik çalışmalarını incelemek için yola çıkmıştır. Matematik ve tıp araştırmaları, Birgivi için olduğu gibi Saçaklızâde için de sorun teşkil etmiyordu ve asırlar boyunca bu ilimlerle ilgili çalışmaları onaylamayan İslam bilginleri bulmak zordur.<sup>39</sup> Birgivi gibi Saçaklızâde de astronomi söz konusu olduğunda, ki ona *hey'et* derdi, gözlem temelinde ilahi cisimlerin incelenmesi ve onların hareketleri arasında bir ayırım yapmıştır. Astronomi, namazın yönünü belirlemek ve namaz saatlerini hesaplamak için övgüye değer bir ilimdi. Buna karşın dünyada gelecekteki olayların gidişatını tahmin etmek için eski ilmin sonuçlarını kullanma çabası olan ve Saçaklızâde'nin *ahkâm el-nücûm* olarak adlandırdığı ilim ise yasaklanmış bir ilimdir. Saçaklızâde, filozofların bahsettiği gibi astronomiyi karşılaştırmaya devam etmiş ve o, İslam'ın ilk nesillerinin tanınmış figürlerinden rivayet edilen söylemlerden kozmoloji ilkelerini türetme girişiminde bulunan Celâleddin Süyûtî gibi âlimler tarafından uygulanan İslami astronomi (*el-hey'et el-islamiyye*) ile birlikte geç Ortaçağ dönemine ait Müslüman âlimlerin teolojik çalışmalarına dahil olmuştur. Saçaklızâde, akli ve geleneksel kozmoloji arasında çatışma olduğunda sonrakinin öncekiyle uyumlu olması için yeniden yorumlanması gerektiğini açıkça ifade etmiştir. Örneğin, güneşin yeryüzünden birçok kat daha büyük olduğu kanıtlanmıştı ve bu yüzden, bazı erken İslami geleneklerin öne sürdüğü gibi dünyanın yeryüzünü çevreleyen büyük bir dağ sırasına dayanması mümkün değildi.<sup>40</sup> Mantığa gelince, Saçaklızâde onu çalışmanın bir bütün olarak Müslüman toplumunda toplumsal yükümlülük olduğunu belirtti (*farz-ı kifâye*). Özellikle, çıkarımların (*bâht el-edille*) çalışılması, hukukun ilkelerini incelemek için gerekli olan becerilerin bir kısmını oluşturduğundan dolayı bunun bir yükümlülük olduğunu söyler.<sup>41</sup> Ayrıca zihne egzersiz yaptıranın (*tashih el-hâtır*) da bir yükümlülük olduğunu ekler, çünkü akılsızlık dini yozlaştırır

38 17 ve 18. yüzyıllardaki Osmanlı şeyhülislamı ve kazaskerlerinin listesi için bkz. Zilfi, *The Politics of Piety*, 246.

39 Saçaklızâde, *Tertibü'l-'Ulûm*, 180. s. (matematik ve geometri hakkında) ve 184. s. (tıp ve cerrahi hakkında)

40 Saçaklızâde, *Tertibü'l-'Ulûm*, 181-4.

41 Saçaklızâde, *Tertibü'l-'Ulûm*, 139.

(*el-ahmak yufsidu'l-din*).<sup>42</sup> Saçaklızâde, Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350) ve Hanefî İbn Nüceym (ö. 1563) gibi daha önceki âlimlerin mantığı yasakladığını kabul etmiş ancak bunun mantığın felsefeyle karıştırılması ile ilgili olduğununun anlaşılmasında ısrar etmiştir. Onun zamanında çalışılan mantık türü (*el-mantık el-mütedavel el-yevm*), felsefenin sapkın doktrinlerinden tamamen uzaktı.<sup>43</sup> Diyalekteğe gelince (*adab el-bahs*), Saçaklızâde bu ilmi çalışmadan ilmi tartışmalara pratik olarak devam etmenin neredeyse imkansız olduğunu ifade eder. Saçaklızâde, *Taqrîrül-ğavânîni'l-mütedâvile min ilmi'l-münâzara* denilen diyalektiğin etkili özetini ve bu eserin muhtasarı olup geniş çapta okutulan *er-Risaletü'l-velediyye*'yi yazmıştır. Diyalektik ilmi, mantıkla yakından ilgili olan "akli" bir disiplindi ve Saçaklızâde'nin bu alandaki iki eseri, Kutbüddin Râzî (ö. 1365), Sa'düddîn Taftâzânî (ö. 1390) ve Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 1413) gibi müelliflerin İslam dünyasının her yanında okutulan mantıksal çalışmalarına aşina olduğunu ispatlar.

Osmanlı bilim adamlarının 17. yüzyıldaki tüm akli ilimlerden uzaklaştığı fikri kabul edilemez. Sadece birtakım felsefe çalışmaları bazı çevrelerde öfkeye neden olmuş gibi görünmekte ve Safevî İran ve Bâbürlerin de bunu yaptığını ve bunun 15 ve 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda da olduğunu akılda tutmak önemlidir. Bununla birlikte, bulgular, bu öfkenin bu ilmi açık bir şekilde öğrenmek ve öğretmek için önemli sayıda Osmanlı âlimleri ve öğrencilerini engellemediğini göstermektedir. Saçaklızâde'nin izlenimlerinin doğru olduğuna ve felsefeye olan ilginin 17 ve 18. yüzyıllarda yükselmeye başladığına inanmak için bir neden bile vardır.

## II.

Tarihçiler "Bağnazlığın Zaferi" tezi yüzünden 17. yüzyılın ikinci yarısında ve 18. yüzyılın ilk yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana gelen dikkate değer bir sosyal ve kültürel fenomeni gözden kaçırmıştır. Bir tahmine göre, İstanbul *medreselerinin* sayısı 1650 ile 1705 yılları arasında *iki katına* çıkmış olabilir.<sup>44</sup> Eğer felsefi ilimler (mantık, fizik ve metafizik) bu medreselerin müfredatının merkez kısmıysa, ki bu neredeyse kesindir, o halde zaman içerisinde medreselerin sayısının ikiye katlanması, felsefe öğretimi ve öğrenimiyle meşgul muallim ve talebe sayısında belirgin bir artış olduğu manasına gelmektedir.

42 Saçaklızâde, *Tertibü'l-'Ulûm*, 114.

43 Saçaklızâde, *Tertibü'l-'Ulûm*, 114 ve 235.

44 Madeleine Zilfi, *The Politics of Piety*, 205.



Felsefi ilimler çalışmalarını yeniden canlandırmış gibi görünen bir diğer unsur ise, 16. yüzyılın başlarında İran'daki Şii Safevî hanedanlığının kurulması ve sonrasında Safevîler'in Azerbaycan ve Şirvan'ı fethetmesine bağlı olarak Anadolu'nun Sünnî Pers, Azeri ve Kürt âlimlerin akınına uğramasıdır. Birinci hadise Esîrüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adlı eseri üzerine Kâdî Mîr Meybüdü tarafından yapılan şerhe haşiye yazarın Muslihiddin Lârî (ö. 1579)<sup>45</sup> ve Nicholas Rescher'in de üzerinde çalıştığı ve modal kıyas hakkında sofistike bilgi sunan *Tekmilü'l-Mantık* isimli mantık risalesini yazmış Hasan b. Hüseyin Amlâşi (ö. 1536-1548?) gibi meşhur âlimlerin Osmanlı İmparatorluğuna getirilmesidir.<sup>46</sup> 17. yüzyılın başlarında âlimlerin ikinci hareketi, belki de bu makalenin perspektifinden daha önemlidir. Bu harekete katılan daha etkili âlimler şunlardır:

(I) Birincisi, 17. yüzyılın ilk 10 yılında Safevîlere karşı yapılan savaşta Osmanlı komutanının himayesine sahip olan Mehmed Emin Sadreddin Şirvânîzâde'dir. (ö. 1627) O, daha sonra İstanbul'a gelmiş ve Sultan I. Ahmet (1603-17) tarafından kurulan Ahmediyye medresesinde ona bir makam verilmiştir.<sup>47</sup> Mehmed Emin, Mirza Cân Habîbullâh Bağanvî'nin öğrencisi olan Hüseyin Kalkalî'nin öğrencisiydi.<sup>48</sup> İranlı Sünnî bir âlim olan Mirza, felsefe üzerine yaygın bir şekilde okutulmuş eserlerin yazarıydı. Bu eserler şunlardır: İbni Sina'nın felsefesinin bir muhtasarı olan *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eseri üzerine Nasîrüddin Tûsî tarafından yapılan şerhine yaptığı haşiye; Necmeddin Kâtibî'nin (ö. 1277) fizik ve metafizik üzerine bir el kitabı olan *Hikmetü'l-ayn* adlı eseri üzerine İbn Mübarekşah Buhari tarafından yapılan şerhine yaptığı haşiye, Celâleddin Devvânî'nin *İsbât el-vâcib* adlı eseri üzerine Molla Hanefi Tebrizi tarafından yapılan şerhine yaptığı haşiyedir.<sup>49</sup> Mirza Can'ın öğrencisi Hüseyin Kalkalî'nin eserleri ise şunlardır:

45 Nev'îzâde Âtâî, "Hadâiku'l-hakâik," 2: 169-172.

46 N. Rescher & A.O. van der Nat, "The Theory of Modal Syllogistic in Medieval Arabic Philosophy," N. Rescher, *Studies in Modality* (Oxford: Oxford University Press, 1974), 17-56. Rescher yanlışıyla yazarın adı olarak kâtibinin ismini (Muhammed Sâdik el-Şirvânî) aldı. Yazarın ismi, *Tekmil fi'l-mantık*'ın (Süleymaniye: Laleli 2561: 1-39) kendi el yazmasından ortaya çıktığı üzere Hasan b. Hüseyin b. Muhammed el-Acemî'dir. Bu kişi Hanefî fıkhı üzerine *Hal el-Usul*'ü (imza, Süleymaniye: Kadızâde Mehmed, 104, 1548'de tamamlanmıştır) ve Osmanlı'nın baş vezirlerinden Ayâs Paşa'ya (1536-39) ithaf edilen Taftâzânî'nin *Akâidî'n-Nesefî*'nin üzerine yazdığı haşiye tarzında Bahru'l-Efkâr'ı yazarın Hasan b. Hüseyin b. Muhammed el-Amlâşi ile aynı kişidir.

47 Nev'îzâde Âtâî, "Hadâiku'l-hakâik," 2:217; Muhibbî, *Ḥulâsatü'l-eşer*, 3:475.

48 Muhibbî, *Ḥulâsatü'l-eşer*, 2:122; Bağanvî için bkz. Mîrzâ Muhammed Bâkır, *Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât* (Qum, 1391/1971-2) 3:12 ve C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litteratur* (Leiden, 1937-49), Suppl. (ek). 2: 594 [Brockelmann Bağanvî'yi Bağandı olarak yanlış okumuştur. Bağanv, Şiraz'da bir kasabadır.

49 R. Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection* (Princeton:

Zorunlu varlığın varlığını (*isbât el-vâcib*) kanıtlamak için yazdığı risale, çokça okutulmuş olan astronomi risalesi *Şerh el-Daire el-Hindiyye*, Devvânî'nin (mantık konulu) *Tehzîbü'l-mantık* ve (kelam konulu) *Akâ'idü'l-Aqdiyye*'ye yaptığı şerhine haşiye.<sup>50</sup> Kalkali'nin öğrencisi olan Mehmed Emin Şîrvânî de Katip Çelebi'nin ünlü kitapları ve ilimleri taradığı *Keşf'ü-Zünûn*'un kaynaklarından biri olan ve Sultan I. Ahmet'e ithaf edilen ilimler ansiklopedisi *el-Fevâidu'l-Hakaniyye*'yi de içeren bir kaç çalışma bırakmıştır. Başka bir çalışması *Risale Cihet-i Vaḥde*'dir ki Fenâri'nin (ö. 1431) mantığa dair sayısız araştırmayı bir disiplin haline getiren Ebherî'nin *İsâgûc'sine* yazdığı şerhteki kanaatleri üzerinde yürütülen bir tezdır. Bu eser 19. yüzyıl Osmanlı çevrelerinde hala okunuyordu, bu dönem içinde sadece İstanbul'da en az üç kez matbaada basılması bunu ispatlar niteliktedir.<sup>51</sup> Ayrıca risaleye Kara Halil Tirevî tarafından yapılan şerhin de basıldığı rivayet edilmiştir. Mehmed Emin'in torunlarından biri olan Mehmed Sâdık Sadreddin Şîrvânîzâde, Osmanlı şeyhülislamlığı yapmıştır. Şîrvânîzâde, mantığın<sup>52</sup> konuları üzerine en az bir risale yazmış ve Hasan b. Hüseyin Amlâşî'nin yukarıda bahsedilen mantığa dair *Tekmil fi'l-mantık* kitabının el yazmasını kendi eliyle kopyalamıştır. Bu kitap Rescher tarafından çalışılmıştır.

(II) İkincisi, 17. asrın ilk 10 yılında Şam'da yaşayan Molla Mahmûd Kürdîdir (ö. 1663-1664).<sup>53</sup> 17. asır Şam tarihçisi Muhammed Emin el-Muhibbî (ö. 1699), Molla Mahmûd'u Şam'da İranlıların kitaplarını öğreten ilk kişi ve yine bu şehirde tahkik kapısını açan kişi olarak yazmıştır. "İranlıların kitapları" ifadesi Celâleddin Devvânî ve İsmâüddin İsfârâyînî (ö. 1537) gibi geç dönem 15. yüzyıl ve erken dönem 16. yüzyıl Farslı âlimlerin mantık, diyalog, kelam, semantik-retorik ve gramer gibi akli ilimlere ilişkin çalışmalarına işaret ediyor gibi görünüyor.<sup>54</sup>

Princeton University Press, 1977), no. 2401 and 3076. İbn Sina'nın *İşarat*'ı üzerine Tusi'nin şerhinin haşiyesi için bkz. MS: British Library (London), Or.6337 and MS: Chester Beatty Library (Dublin), 3998.

- 50 E. İhsanoglu et. al. (eds.), *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1997), 1: 246-249. R. Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection* (Princeton: Princeton University Press, 1977), no. 2293 and 3243.
- 51 İstanbul: Matbaa-i Âmire 1262/1843-4; Matbaa-i Âmire 1277/1860-1; Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası 1288/1871-2.
- 52 Mehmed Sâdık b. Feyzullah b. Mehmed Emin Şîrvânî, *Risâle fi kavv el-tasavvurât ve'l-tasdikât nâzâriyye* (El yazması: Dar al-Kutub al-Misriyya [Kahire], 121, Mecami)
- 53 Muhibbi, *Hulâşatü'l-eşer*, 4:329.
- 54 Benim şu makaleme bkz. "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arabic-Islamic Flourishment of the Seventeenth Century," *International Journal of Middle East Studies* 38 (2006): 263-281, özellikle, 264.

"Akli ilimler"de hoca olarak meşhur olan Molla Mahmud Kürdi, 17. yüzyıl Kürt âlimlerinden biridir. Dönemin diğer önde gelen Kürt âlimleri arasında şunlar yer alıyor:

(I) Birincisi, Şirvânî gibi Hüseyin Kalkâlî'nin öğrencisi olan Molla Çelebi Âmîdî'dir (ö. 1656). Âmîdî, Osmanlı Sultanı IV. Murat'ın (1623/1640) maiyetinin bir parçası oldu ki astronomiyi de içeren çeşitli ilimlerde birtakım meseleleri ele alan *Mudhac el-ulum* adlı eserini Sultan Murat'a ithaf etmiştir.<sup>55</sup> Şam'lı biyografi yazarı Muhibbi (ö. 1699) Molla Çelebi'nin talebeleri 17. yüzyılın son çeyreğindeki faal meşhur Osmanlı ulemasının neredeyse tamamını teşkil ettiğini ifade etmekteydi.<sup>56</sup> Biyografi yazarı Şeyhi Mehmed Efendi'ye (ö. 1733) göre ise Molla Çelebi özellikle akli ilimlere (*funûn-i âk-liyye*) ve hususen astronomiyeye (*felek*) olan vukufiyetiyle meşhur olmuştur.<sup>57</sup> Molla Çelebi, diğer eserleriyle birlikte Semerkandî'nin (ö. 1283-91?) *Eşkâl el-tesis* isimli geometri risalesine Kadızâde Rumî (ö. 1412?) tarafından yapılan şerhine yaptığı haşiyeye ve Uluğ Beğ'in (ö. 1449)<sup>58</sup> astronomik almanak (*zic*) eserine şerh yazmıştır.<sup>59</sup>

(II) İkincisi, kahir ekseriyeti Kürt olan Diyarbakır'da etkin olan Ömer Çilli'dir (ö. 1655?). Çilli'nin meşhur Safevi âlimi Âmilî'nin matematik risalesi olan *Hulâsatü'l-hisâb* isimli eserine yazdığı şerh medreselerde uzun zaman okutulmuştur. O, ayrıca Kâdî Mîr Hüseyin Meybüdü'ye atfedilen İran felsefesinin kısa bir muhtasarı olan *Câm-ı gîtinümâ* adlı eserine şerh yazmıştır.<sup>60</sup>

55 E. İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1997), 1: 291-294.

56 Muhibbi, *Hulâsatü'l-eşer*, 4: 308. Muhibbî, Molla Çelebi'nin ilk adını Muhammed olarak verir.

57 Şeyhi Mehmed Efendi, "Vekâyiü'l-Fuzalâ," 3: 233. Şeyhi Molla Çelebi'nin il adını Ali olarak verir.

58 El Yazması: Süleymaniye: Hâfız Efendi 455: kağıt numara sırası. 1-53.

59 El Yazması: Süleymaniye: Şehid Ali Paşa 1775: kağıt numara sırası. 103-166.

60 Bkz. E. İhsanoğlu ve diğ., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1997), 1: 112-118. İhsanoğlu ve diğerleri âlimin nisbesini Çulli olarak seslendirir, oysa ben âlimin nisbesinin Diyarbakır yakınındaki Adıyaman ilindeki Çille kasabasından geldiğini düşünmekteyim. Ayrıca onlar ölüm tarihinin 1613 olduğunu tahmin etmektedirler (ancak giriş sürecinde 1640'ın daha muhtemel olduğunu belirtmişlerdi). *Câm-ı gîtinümâ* hakkındaki yorum, 1066/1655 tarihli bir el yazması metni (El yazması: 45 Hk 2732, www.yazmalar.gov.tr adresinde listelenen, 2 Temmuz 2008 tarihinde ziyaret edilen web sitesi) olduğu için doğru olamaz. *Hulâsatü'l-eşer* hakkındaki yoruma ait eski bir el yazmasının yazılı ifadesi (*kutiba min nushati musannifihi Umar b. Ahmad el-Çilli tavvala-İlâhu 'umrahû*) 1074/1664 tarihli imzadan basılmıştır (El Yazması: 06 Hk 2006, www.yazmalar.gov.tr adresinde listelenmiştir. Erişim Tarihi: 2 Temmuz, 2008). Ayrıca onun öğrencilerinden biri olan Hasan Nureddinî Suhrânî 1078/1667-8'de vefat ettiğinde 40 yaşında olduğu bildirilir, bu nedenle bu şahsın 1628'lerde doğmuş ve 1940'larda Çilli ile beraber çalışmış olması gerekir.

(III) Üçüncüsü, Medine'de sırasıyla İsraki filozof Sühreverdî'nin eseri *Hikmetü'l-işrâk* ve Ebherî'nin eseri *Hidâyetü'l-hikme*'yi okutan kişi olarak bilinen meşhur mutasavvıf İbrahim Kûrânî'ye felsefe ve felsefi kelamı ders veren Muhammed Şerif el-Kûrânî'dir. (ö. 1679)<sup>61</sup> Muhammed Şerif el- Kûrânî'nin çalışmaları, İbn-i Sina'nın *İşârât* adlı eserine Tusî tarafından yapılan şerhe, Gazzâlî ve Müslüman Neo-Platoncular arasındaki tartışma konularında hüküm vermeye çalışan Hocazâde Bursevî (ö. 1488) tarafından yapılan *Tehâfütü'l- Felâsife* adlı haşiyeye yaptığı haşiyeyi içerir.<sup>62</sup>

(IV) Dördüncüsü, Musul'da ilmî çalışmalarda bulunan Haydâr Hüseyin Âbâdî'dir (ö. 1717). Hüseyin Âbâdî, Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* adlı eseri üzerine Muslihuddin Lârî tarafından yapılan haşiyeye bir haşiyeye yazmış ve Katibî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eseri üzerine Mirza Can Bağanvi tarafından yapılan haşiyeye bir ta'lik yazmış ve Devvânî'nin *Risâle fi İsbâtü'l-Vâcib* adlı eserine bir şerh faaliyetlerinde bulunmuştur.<sup>63</sup>

17. yüzyıl Kürt âlimlerinin felsefi, mantıksal ve semantik eserlerin öğretilmesindeki rolü gerçekten kayda değerdir ve onların bu akli ilimlerdeki itibarları 18. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bağdatlı bir âlim olan Abdullah Suveydî (ö. 1761) öğrencilik günlerinde doğduğu yer olan Bağdat'tan "felsefe ve astronomi okumak için" (*li'tahsili ilmi'l-hikmeti ve'l-hey'e*) Musul'a gittiğini yazmıştır ki bu da Kürt şehrindeki ilimlerin öğrenim seviyesinin kısmen kendi şehirden daha yüksek olduğunu düşündürmektedir.<sup>64</sup> Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* adlı eseri üzerine Muslihuddin Lârî tarafından yapılan haşiyeye Kâdî Mîr Meybûdî'nin yaptığı haşiyeye, Abdullah Suveydî'nin okuduğu eserlerden biridir.<sup>65</sup> Rivayete göre Halepli âlim Mâhmud Antâki de (ö. 1748) "felsefe ve mantık (*el-mantık ve'l-hikme*)" çalışmasını tamamlamak için Halep'ten Musul'a gitmiştir.<sup>66</sup> 18. yüzyılın sonlarında veya 19. yüzyılın başlarında iki Iraklı âlim arasında meydana geldiği rivayet edilen bir konuşmada açığa çıkıyor ki rivayete göre, Necid dışında Vehhâbiliğin öğretilerinden etkilenen ilk âlimlerden biri olan Ali es-Suveydî (d. 1822), Kürt

61 Mağribli âlim Abdullah el-Ayyaşî (ö. 1680), Medine'deki İbrahim al-Kûrânî ile bu iki eseri çalıştığını söyler. Bkz. *er-Rihle el-Ayyaşîyye* (Rabat: Dar el-Maghrib, 1977 1316 / 1898-9)), 1: 333.

62 Muhibbî, *Hulûşatü'l-eşer*, 4:280.

63 Murâdî, *Silkü'd-Düer*, 2: 76; Mach, *Catalogue*, no. 2402, 3053, ve 3079.

64 Abdullah al-Suwaydî, *al-Nafha al-miskiyya fi al-rihla al-makkiyya* (MS: British Library: Add. 18518), fol. 5r.

65 a.g.e., fol. 3b.

66 Muhammad Râğib al-Tabbâh, *l'âmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebeş-şehbâ'* (Halep: al-Matbaa el-İlmiyye, 1923-6), 6: 528.

kökenli meşhur Nakşibendî mutasavvuf Hâlid Şeyhûri 'ye (d. 1827) aşağıdaki sözlerle yakınmıştır:

Günümüzde çoğu Kürt âlimlerin yaptıkları ne kadar da kötüdür! Onlar Arap âlimlerinin yaptıklarına zıt olarak felsefe çalışıyorlar ve tefsir ve hadis gibi dini ilimleri önemsemiyorlar.

Hâlid'in buna vermesi gereken cevap şudur:

Her iki grupta ilimleriyle kıymetsiz, dünyevi şöhreti arıyorlar ki "Rasulullah şöyle buyurdu" diyerek bunu talep etmek "Platon şöyle buyurdu, Aristo böyle buyurdu!" diyerek talep etmekten daha berbattır. Evet, eğer onlar ahiret peşinde koşuyorlarsa, o zaman çoğu Arap bilgin ne yaparsa övgüye değer olurdu.<sup>67</sup>

## Sonuç

Elde edilen bulgular, 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki akli ilimlere olan ilginin azalması fikrinin, çağdaş âlimlerin "zamanın bozulmasına"na dair birtakım şikayetleriyle beslenen ve manası yanlış anlaşılan Kadızâdeli hareketinin yükselişi ve 1580'de Osmanlı Gözlemevi'nin yıkılması gibi bir kaç belirgin olaydan ibaret bir efsane olduğunu göstermektedir. Tam tersine 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda mantık, diyalektik, semantik, felsefe, kelam, matematik ve astronomi gibi ilmi çalışmaların hız kesmeden devam ettiğini gösteren pek çok kanıt vardır. Bu alanlara olan ilginin yükselişe geçtiğine inanmak için bir neden bile vardır; hem eğitim kurumlarının sayısında belirgin bir artış olmuş hem de Anadolu, 16 ve 17. yüzyıllarda Azerbaycan ve İran'dan gelen eserler ve âlimlerin akınına uğramıştır.

## Ek

Aşağıda, 17 ve 18. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda biyo-bibliyografik literatürün okutulduğunu ortaya koyduğu mantık, diyalektik, fizik ve metafizik ana el kitaplarından bazılarını listeleyeceğim.

67 Değişim, Halid Nakşibendî'nin öğrencisi Mahmud el-Âlûsî (ö. 1854) tarafından *Ġarâ'ibü'l-iğ-tirâb'*ında (Bağdat: Matba-i Şahbandar, 1307-1909-10) kaydedilmiştir.

## Mantık

Mantık tahsili, Osmanlı ilim çevrelerinde sağlam temellere oturtulmuş ve bi-yo-bibliyografik kanıtlar, 17 ve 18. yüzyıllarda Osmanlı mantık teliflerinin miktarında gerçek bir patlama olduğunu göstermektedir. Çalışmanın ana odak noktasının aşağıdaki el kitaplarının olduğu gözükmektedir:

(I) Birincisi, mantığa temel bir giriş kitabı olan Esîrüddin Ebherî'nin *İsâgûcî'sidir* ki daha ziyade Husâmeddin Kati'nin (ö. 1359) şerhiyle okutulmuş ve Mehmed Fenârî'nin şerhi rağbet görmüştür. Özellikle Fenârî'nin şerhi, Kul Ahmet (ö. 1543), Kara Halil, Ahmet Şevkî (ö. 1808) ve Abdullah Kankirî (ö. 1828) gibi bir takım âlimler tarafından yapılan haşiyelere konu olmuştur.<sup>68</sup> 17 ve 18. yüzyılda Mustafa Mostarî (ö. 1707), İsmail Gelenbevî, Mahmud Mağnisâvî (ö. 1808), Ahmed Rüşdü Karaağacı (ö. 1835) ve Ömer Feyzi Tokadî (ö. 1848) gibi bir takım âlimler *İsâgûcî'*ye yeni şerhler yazmıştır.<sup>69</sup>

(II) İkincisi, Sa'düddîn Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-mantık* isimli eseridir. Bu yoğun çalışma, Ebherî'nin *İsâgûcî'sinden* ileri bir seviye olmakla beraber çokca okutulmuştur. Üzerine yazılmış olan haşiyelerin sayısından yola çıkarak, İranlı filozof Celâleddin Devvânî'nin (ö. 1501) şerhi, açık ara en meşhur şerhtir. Devvânî'nin tamamlanmamış şerhiyle beraber Mir Ebu'l-Feth Hüseyin'in (ö. 1568) hâşiyesi, Kara Halil, İsmâil Gelenbevî, Abdullah Kankirî gibi 17 ve 18. yy Osmanlı âlimlerinin uzunca haşiyeler yazmasına yol açmıştır.<sup>70</sup>

(III) Üçüncüsü, Necmeddin Kâtibî'nin *er-Risâletü's-Şemsîyye'sidir*. Bu klasik mantık risalesine 17. yy'da hiç yoksa 2 tane Osmanlı şerhi Mehmed Bosnavî (ö. 1636) ve Mustafa Mostarî tarafından yazılmıştır.<sup>71</sup> Kutbuddin Râzî'ye (ö. 1365) ait olan eski bir şerh de 17 ve 18. yy da bir takım Osmanlı haşiyelerini meydana çıkarmıştır.

68 Kara Halil, *Hâşiye 'alâ şerh el-Fenârî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1279/1862-3); Ahmed Şevkî, *Hâşiye 'alâ şerh el-Fenârî* (İstanbul: Matba'at al-Hajj Muharram al-Bosnavî, 1309/1891-2); Abdullah Kankirî, *Hâşiye 'alâ şerh el-Fenârî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1313/1895-6)

69 Mustafa Mostarî, *Şerhu İsâgûcî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1316/1898); İsmâil Gelenbevî, *Şerhu İsâgûcî* (İstanbul: Şirket-i Sehafiyye-yi Osmaniyye, 1306/1888-9); Mahmud Mağnisâvî, *Şerhu İsâgûcî* (İstanbul: Şirket-i Sehafiyye-yi Osmaniyye, 1319/1901-2); Ahmed Rüşdü Karaağaç, *Tuhfetu'r-Rüşdî el-Karaağacı fî Şerhi Risâleti İsâgûcî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1279/1862-3); Ömer Feyzi Tokadî, *Dürrü'n-Nâcî Alâ Metni İsagocî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302/1884-5).

70 March, *Catalogue*, no. 3238, 3241, 3242.

71 Allâmek Mehmed Bosnavî, *Şerhu's-Şemsîyye* (MS: Suleymaniye: Laleli 2658 & Laleli 2661); Mustafa Mostarî, *Şerhu's-Şemsîyye* (MS: Suleymaniye: Laleli 2662), ayrıca bkz. Mach, *Catalogue*, no. 3219.

Bunlardan en büyüğü Müftizâde Mehmed Sâdık Erzincanî'nin (ö. 1808) kaleme aldığı haşiyedir. Bu haşiye 19. yy'da 2 cilt halinde 765 sayfa olarak basılmıştır.<sup>72</sup>

18. asırda Osmanlı âlimleri tarafından yazılmış bir takım yeni risaleler ortaya çıkmıştır. Dâvûd-i Karsî (ö. 1740?), Ebherî'nin *İsâgüçü'sini* ve Taftazânî'nin *Tehzîb'ini* bir parça genişleterek *el-İsagoci el-Cedid ve Tekmilat el-TTehzîb'i* yazmıştır.<sup>73</sup> Karsî'nin çağdaşı Ebu Said Hadimî de (ö. 1762) mantık üzerine '*Arâ'isü'l-Enzâr* isimli yeni bir el kitabı ve bu kitabın muhtasarı olan *Nefâ'is al-Arâ'is* isimli bir kitap yazmıştır.<sup>74</sup> Belki de 18. yüzyılın en başarılı yeni risalesi, Osmanlı Türkçesiyle yazılan İffet Efendi'nin iki ciltlik şerhini de içeren 19. yy Osmanlı âlimlerinin şerh faaliyetlerini ortaya çıkaran Gelenbevî'nin *el-Burhân fi'l Mizân* adlı eseridir.

## Diyalektik

Diyalektik veya *âdâb el-bahs'a* olan ilginin hakiki manada patlaması, mantığa olan ilginin artmasından bile daha belirgindir. Mantığın durumunda olduğu gibi diyalektik ilmi de yeni değildi ve bu ilim 15 ve 16. yüzyıllarda Osmanlı bilim çevrelerinde dikkat çekmişti. Bununla birlikte, diyalektik çalışmaları, bibliyografyacı Kâtib Çelebi'nin ölümünden sonraki süreçte hem çok daha fazla hem de daha uzun hale gelmiştir. Alanda kullanılan ana el kitapları aşağıdaki gibidir:

(I) Birincisi, genellikle Mesud Şirvânî'nin (ö. 1499) şerhiyle birlikte okutulan Şemseddin Semerkandî'nin (ö. 1291?) *er-Risale fi âdâb el-bahs'idir*.<sup>75</sup> Bu eser Katip Çelebi tarafından alanındaki en önemli kitap olarak bahsedilmiştir.<sup>76</sup> Ancak bu eser 17 ve 18. yüzyıllar boyunca çok az sayıda haşiye ortaya çıkarmış gibi görünüyor ve bunun neticesi olarak gitgide diğer eserler tarafından gölgede bırakılmıştır.

(II) İkincisi, Ahmed Taşköprülüzâde'nin *er-Risale fi âdâb el-bahs'idir*. Taşköprülüzâde'nin kendisinin yaptığı şerhiyle birlikte bu temel eser, Kara Halil Tirevi, İsmâil Hakkı Bursevî, Ebu'l Suud el-Kevâkîbî (ö. 1725) ve Musa Niğdevî'nin (ö. 1729) şerhlerini ortaya çıkarmıştır.<sup>77</sup>

72 Matbaa-i Âmire tarafından, 1254/1838-9 and Şirket-i Sehafiyye-yi Osmaniyye, 1308/1890 1.

73 P. Hitti, v.dğr., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library* (Princeton: Princeton University Press, 1938)

74 Mach, *Catalogue*, no. 3293, 3294.

75 Abdünnâfi İffet Efendi, *Fenn-i Mantık: Mizân-ı Şerh-i Mütercim-i Burhân* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1295/1878; 1297/1879-80 ve 1304/1886-7'de yeniden basılmıştır).

76 Kâtib Çelebi, *Keşfuz-Zunûn* (İstanbul: Ma'arif Matbaası, 1941-3), 1:207.

77 Mach, *Catalogue*, no. 3374, 3375, 3376, 3378. İsmâil Hakkı Bursevî'nin talikleri İstanbul'da 1273/1856-7'de Hacı Ali Rıza Matbaası tarafından basılmıştır.

(III) Üçüncüsü, Mehmed Birgivi'nin *er-Risale fi adab el-bahs*'idir. Diyalektik ilminin tek sayfalık bu özeti, Veliyüddin Cârullah Efendi (ö. 1738) ve Ahmet Kâzabâdî'nin (ö. 1750) şerhlerini ortaya çıkarmıştır.<sup>78</sup>

(IV) Dördüncüsü, Adudüddin İcî'nin *er-Risale fi âdâb el-bahs*'idir. Bu eser, 17. yüzyılın sonlarında ve 18. yüzyılda Osmanlı'da en popüler kitap gibi görünüyor. Genellikle Molla Hanefî Tebrizî'nin şerhi ve bir hayli rağbet gören Mîr Ebu'l-Feth Hüseynî'nin haşiyesiyle birlikte okutulmuştur. Bu kitap genellikle uzun olan birtakım haşiyeleri meydana getirmiştir. Mesela Osmanlı Şeyhülislâmı Yahyâ Minkârîzâde (ö. 1677), Mehmed Kefevî ve İsmâil Gelenbevi'nin haşiyeleri örnek verilebilir.<sup>79</sup> Gelenbevi'nin haşiyesi 1818-1819'da İstanbul'da basılmış ve 609 sayfalık hacmiyle diyalektik alanında Arapça olarak yazılmış en uzun çalışmalardan biri olabilir.

17 ve 18. yüzyıllar, mantıkta olduğu gibi, Osmanlı âlimleri tarafından diyalektik alanında yazılan yeni el kitaplarının ortaya çıkışına şahit olmuştur. Bu kitapların en meşhur üç tanesi şöyle görünüyor:

(I) Birincisi, Hüseyin Şâh Amesyâvî (ö. 1512) veya Hüseyin Şah Antâkî'ye (ö. 1718) nispet edilen ve genellikle *el-Hüseyniyye* olarak bilinen isimsiz bir kitaptır. Bu eser, yazarın kendi şerhiyle birlikte, Ali Ferdi Kayserî (ö. 1715), Mehmed Dârendevî (ö. 1739) ve Müftizâde Mehmed Sadık Erzincanî'nin (1808) haşiyeleri gibi çok sayıda haşiyeleri ortaya çıkarmıştır.<sup>80</sup>

(II) İkincisi Saçaklızâde'nin *Takrîrü'l-ķavânîni'l-mütedâvile min 'il-mi'l-münâzara'sıdır*. Saçaklızâde ayrıca bu çalışmasını oğlunun faydalanması için "*er-Risâletü'l-velediyye*" adıyla özetini yazmıştır ki bu kitap hızlı bir şekilde diyalektik alanında standart bir giriş kitabı olmuş gibi görünmektedir. Bu kitap, Hüseyin Mar'aşî (ö. 1762?), Halîl Akvîrânî (ö. 1809) ve 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyılda muhtelif ortamlarda basılan Abdülvehhâb Âmidi (ö. 1776) gibi âlimlerin çokça şerhlerini ortaya çıkartmıştır.<sup>81</sup>

78 March, *Catalogue*, no. 3386, 3387.

79 Mach, *Catalogue*, nrs. 3352, 3351 [yazar yanlışlıkla 16. Yüzyıl olarak tarihlendirmiştir], 3361. İsmâil Gelenbevi, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l Mir Ebu'l-Feth ala'l- Şerhi'l-Âdâb al-Adudiyya* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1234/1818-9)

80 Mach, *Catalogue*, no. 3392, 3393, 3394, 3396, 3397. Mehmed Sadık Müftizâde Erzincan'ın Haşiyesi, Şirket-i Sehafiyye-yi Osmaniyye tarafından 1307/ 1889-90'da basılmıştır.

81 Mach, *Catalogue*, no. 3407, 3403, 3404. Abdülvehhâb el-Amidi, *Şerh el-velediyye* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1261/1845; Matbaa-i Âmire 1274/1857-8; Matbaa-i Âmire 1288/1871; Yusuf Ziya Matbaası 1325/1907-8; Kahire: al-Matbaa al-Azhariyya, 1331/1912-3).



(III) Üçüncüsü İsmail Gelenbevî'nin *Risâle fi âdâbü'l-bahs*'ıdır. Bu çalışma, 19. yy'da İstanbul'da defalarca basılan Gelenbevî'nin öğrencisi olan Mehmed Said Hasanpaşazâde'nin (ö. 1776) şerhini ortaya çıkarmıştır.<sup>82</sup>

## Fizik ve Metafizik

17 ve 18. yüzyıllarda Osmanlı çevrelerinde yaygın olarak okutulan felsefe üzerine iki el kitabı daha önce belirtilmiştir:

(I) Birincisi, Kâdî Mîr el-Meybûdi şerhiyle birlikte Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sidir. Ebherî'nin *Hidâyet'i*, başlangıçta sırasıyla mantık, fizik ve metafizik üzerine 3 bölümden oluşsa da, mantık bölümü 15. yüzyıla kadar çoktan kullanımdan kalkmıştı ve bu bölüme Meybûdi tarafından bir şerh yapılmamıştı. Bu eser genellikle Gıyâsüddîn Mansûr Deştekî'nin (ö. 1542) öğrencisi olan Muslihiddin Lârî'nin haşiyesiyle ve Devvânî'ye muhalif olan Deştekî'nin öğrencisi Meybudî'nin tenkitiyle beraber okutulmuştur. Şerh ve haşiyeler, eserini IV. Murat'a ithaf eden Zeynelâbidîn Gürânî, Kara Halil Tirevî, Haydar Hüseyinabâdi, Mehmed Kefevî ve İsmail Gelenbevî gibi Osmanlı ulemasının birtakım geniş haşiye faaliyetlerini ortaya çıkarmıştır.<sup>83</sup>

(II) İkincisi, Molla Hanefî Tebrizî'nin şerhiyle birlikte Celaleddin Devvânî'nin zorunlu varlığın varlığını ispatladığı *er-Risâletü'l-kadîme fi isbâti'l-vâcib*'dir. Bu eser genellikle Mirzâ Cân Habibullâh Bâğvanvî'nin şerhiyle birlikte okutulmuştur. Yukarıda bahsedildiği gibi, şerh ve haşiyeler, Haydar Hüseyinabâdi, Mehmed Tarsûsî, Ahmed Kâzabâdi ve Mehmed Kefevî gibi 17 ve 18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden geniş haşiye faaliyetlerini ortaya çıkarmıştır.<sup>84</sup>

82 Mach, *Catalogue*, no. 3413, 3414. Mehmed Said Hasanpaşazâde, *Fethü'l-vehhab 'ala risalat el-adab* (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1263/1846-7; Matbaa-i Âmire 1274/1877 8; Şirket-i Sehafiyye-yi Osmaniyye 1310/1892-3).

83 Kara Halil, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lârî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1271/1855); Mehmed Kefevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lârî* (İstanbul: Şirket-i Sehafiyye-yi Osmaniyye, 1309/1891-2); İsmail Gelenbevî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lârî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1270/1853-4). Kûrânî ve Husaynâbâd'ın haşiyeleri için bkz. Mach, *Catalogue*, no. 3052, 3053.

84 March, *Catalogue*, no. 2402, 2403, 2404 ve 2406.

## Kaynakça

- el-Amidî, Abdulvehhâb. *Şerh el-velediyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1261/1845; Matbaa-i Âmire 1274/1857-8; Matbaa-i Âmire 1288/1871; Yusuf Ziya Matbaası 1325/1907-8; Kahire: al-Matbaa al-Azhariyya, 1331/1912-3.
- Atâî, Nev'îzâde. "Hadâiku'l-Hakâik". *Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri* içinde. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, 2.
- el-Ayyaşî, Abdullah. *er-Rihle el-'Ayyaşîyye*. Rabat: Dar el-Maghrib, 1977.
- Bâkîr, Mirzâ Muhammed. *Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât*. Qum, 1391/1971-2, c. 3.
- Bosnavî, Allâmek Mehmed. *Şerhu-Ş-Şemsiyye*. Süleymaniye Ktp., Laleli 2658 & Laleli 2661.
- Brockelmann, C. *Geschichte der Arabischen litteratur*. Leiden, 1937-49. ek 2.
- Çandarlı, Kara Halil. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lârî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1271/1855.
- Çandarlı, Kara Halil. *Hâşiye 'alâ şerh el-Fenârî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1279/1862-3.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfuz-Zunûn*. İstanbul: Ma'arif Matbaası, 1941-3, c. 1.
- Efendi, Abdünnâfi İffet. *Fenn-i Mantık: Mizân-ı Şerh-i Mütercim-i Burhân*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1295/1878; 1297/1879-80.
- Efendi, Şeyhî Mehmed. "Vekâiyu'l-Fuzalâ", *Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri* içinde, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, c. 3.
- Gelenbevî, İsmail. *Hâşiye 'alâ hâşiyat al-Lârî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1270/1853-4.
- Gelenbevî, İsmâil. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Mir Ebu'l-Feth ala'l-Şerhi'l-Âdâb al-Adudiyya*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1234/1818-9.
- Gelenbevî, İsmâil. *Şerhu İsâgûcî*. İstanbul: Şirket-i Sehafiyye-yi Osmaniyye, 1306/1888-9.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture*. London: Routledge, 1998.
- Hasanpaşazâde, Mehmed Saîd. *Fethü'l-vehhab 'ala risalat el-adab*. İstanbul: Matbaa-i Âmire 1263/1846-7; Matbaa-i Âmire 1274/1877 8; Şirket-i Sehafiyye-yi Osmaniyye 1310/1892-3.
- Hitti, P.-Amin, Nabih.-Butrus, Abd al-Malik. *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*. Princeton: Princeton University Press, 1938.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam III*. Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Howard, D. A. "Ottoman Historiography and the Literature of Decline of the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Journal of Asian History* 22 (1988)
- İhsanoglu, Ekmeleddin. ve diğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*. İstanbul: IRCICA, 1997, c.1.
- İnalçık, Halil. *The Ottoman Empire: Classical Age, 1300-1600*. London: Weidenfeld&Nicholson, 1973.
- Kankîrî, Abdullah. *Hâşiye 'alâ şerh el-Fenârî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1313/1895- 6.
- Karaağaç, Ahmed Rüşdî. *Tuhfetu'r-Rüşdî el-Karaağacı fî Şerhi Risâleti İsâgûcî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1279/1862-3.
- Kefevî, Mehmed. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lârî*. İstanbul: Şirket-i Sehafiyye-yi Osmaniyye, 1309/1891-2.
- King, D. A. "Taki al-Din b. Muhammad b. Ma'ruf." *Encyclopedia of Islam* içinde, 2. Baskı, Leiden: EJ Brill, 1960-2002, c. 10.
- Kuspınar, Bilal. *İsmail Ankaravi on the Illiminative Philosophy*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

- Lewis, G.L. (çev.), *Katib Chelebi: The Balance of Truth*. London: George Allen Unwin, 1957.
- Mach, R. *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection*, Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Mağnisâvî, Mahmud. *Şerhu İsbâğüci*. İstanbul: Şirket-i Sehafiyeye-yi Osmaniyye, 1319/1901-2.
- Mostarî, Mustafa. *Şerhu İsbâğüci*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1316/1898.
- Mostarî, Mustafa. *Şerhu-ş-Şemsiyye*. Süleymaniye Ktp., Laleli 2662.
- el-Muhibbî, Muhammed Emin. *Hûlûsatü'l-eşer fi a'yâni'l-ğarni'l-ğâdi 'aşer*, Kahire: el-Matbaa el-Vehbiyye, 1284/1867-8, 3.
- Murâdî, Muhammed Halil. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-ğarni'ş-şâni 'aşer*. İstanbul-Kahire 1291/1874-5—1301/1883-4 1:5 (Kûrâni), 3:30-38 (Nablusi) ve 4: 9 (Hâni).
- Reichmuth, S. "Bildungskanon und Bildungsreform aus der Sicht eines islamischen Gelehrten der Anatolischen Provinz: Muhammad al-Sajakli (Sacaklızade gest. um 1145/1733) und sein Tartib al-ulum." R. Arnzen & J. Thielmann (ed.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, Leuven: Peeters, 2004
- Rescher, N.-A.O van der Nat. "The Theory of Modal Syllogistic in Medieval Arabic Philosophy", N. Rescher, *Studies in Modality* (Oxford: Oxford University Press, 1974)
- Robinson, Francis. "Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems." *Journal of Islamic Studies* 8 (1997)
- el-Rouayheb, Khaled. "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arabic-Islamic Florescence of the Seventeenth Century." in: *International Journal of Middle East Studies* 38 (2006)
- Saçaklızâde, Mehmed. *Tertibü'l-'Ulûm*. ed. Muhammed b. İsmail Seyyid Ahmed, Beyrut: Dar'ul Beşar İslamiyye, 1988.
- Sayılı, Aydın. "Ala al-Din al-Mansur's Poems on the Istanbul Observatory." *Bellefen* 20 içinde (1956): 429-484.
- Sayılı, Aydın. *The Observatory in Islam*. 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Suveydî, Abdullah. *en-Nefhatü'l-miskiyye fi'r-rihleti'l-Mekkiyye*. El Yazması: British Library: Add. 18518, fol. 5r.
- Şevkî, Ahmed. *Hâşiye 'alâ şerh el-Fenârî*. İstanbul: Matba'at al-Hajj Muharram al-Bosnavî, 1309/1891-2.
- Şirvânî, Mehmed Sâdik b. Feyzullah b. Mehmed Emin. *Risâle fi kavv el-tasavvurât ve'l-tasdikât nâzâriyye*. El yazması: Dar al-Kutub al-Mısıriyya [Kahire], 121, Macami.
- al-Tabbâh, Muhammad Râğıb. *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebe's-şehbâ'*. Halep: al-Matbaa el-İlmiyye, 1923-6, 6.
- Tokadî, Ömer Feyzî. *Dürrü'n-Nâci Alâ Metni İsbâgüci*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302/1884-5.
- www.yazmalar.gov.tr. Erişim Tarihi: 2 Temmuz, 2008.
- Zilfi, Madeleine. *The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age 1600-1800*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.



*Kitap Tanıtımları*  
*Book Reviews*  
تعريف الكتب





Sıddık KORKMAZ (Ed.)

## İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü

Ankara: Fecr Yayınları, 2019. I. Baskı, 341 sayfa, ISBN: 978-605-7570-45-1

■ Hatice Merve ÇALIŞKAN BAŞER\*

Eser, editörlüğünü Prof. Dr. Sıddık Korkmaz'ın yaptığı, alanında uzman olan dokuz yazarın tebliğ olarak sundukları yazılarının, akademik olarak düzenlenerek makale biçimine getirilmesiyle oluşmuştur. Kitaba, İslam dininin aşırılıktan uzak, orta yolu tavsiye eden "vasat ümmet" ve faydalı, adaletli olan "hayırlı ümmet" olduğu takdim edilerek başlanmaktadır. Bu amaçla özgür düşünmeyi ve akletmeyi esas alan, mezhep aşırılıklarını eleştiren, İslami ilimlerin pek çok sahasında eser vermiş olan Mâtürîdî'nin fikirleri ve ilim düşüncesi çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Kitabın hazırlanmasındaki esas amaç, İslami ilimlerde kabul görmüş İmam Mansur el-Mâtürîdî'nin görüş ve eserlerinin halka kazandırılmasıdır. Öte yandan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinin çoğunluğun benimsediği, yorumlamaya müsait yapısını ve kurucusu sayılabilecek Mâtürîdî'nin düşünce dünyasını tanıma ve anlama isteği de bu kitabın yazılması için bir sebep teşkil etmiştir. Eser, yazarlar hakkında kısa bilginin verilmesinden sonra, takdim, ön söz ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Her bölümün altında da üç ayrı makale bulunmaktadır.

Birinci bölüm "Mâtürîdî ve İnsan" başlığı ile hazırlanmıştır. Bu başlık altında Mâtürîdî'nin "irade özgürlüğü", "hidayet-ahlak ilişkisi" ve "akıl-eylem teorisi" ile ilgili görüşlerine yer verilerek, insanın kişiliğinin oluşmasındaki katkıları incelenmiştir. İlk makale Doç. Dr. Harun Işık tarafından yazılmıştır ve "Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İrade Özgürlüğünün Temellendirilmesi" başlığını taşımaktadır. Bu konuyla ilgili çok çeşitli yaklaşımlar içinden insanın tercih hakkı bulunmadığı ve bizzat eylemlerinin yaratıcısı olduğuna yönelik zıt kutuplu iki yaklaşım anlatıldıktan sonra, bunların arasında bir yerde yer alan Mâtürîdî'nin irade özgürlüğü ile ilgili yaklaşımı ele alınmıştır. Ona göre insanın seçebildiği, dolayısıyla sonuçlarından sorumlu olduğu ihtiyari eylemleri ve

\* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. E-Posta: hmerv.baser@ikcu.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0877-7757>

hiçbir etkisinin bulunmadığı zorunlu eylemleri vardır. Her iki durumda da Allah eylemleri bilmekte; ancak bilmesi yaratması anlamına gelmemektedir. Bölümde bu hususların detaylı izahları yapılarak Mâtürîdî'nin bu konuya getirdiği açıklamalara yer verilmiştir.

İkinci makale Doç. Dr. Harun Çağlayan tarafından yazılmış, "İmam Mâtürîdî'de Hidayet-Ahlak İlişkisi" başlığı altında Allah ile insanın, hidayet ve onun tezahürü olarak ahlakın gerçekleşmesinde beraber etkili oldukları anlatılmıştır. Burada Mâtürîdî'nin özgür olarak iyiyi seçen ama bunun neticelenmesinde sınırlı özgürlüğe sahip insanın, seçtiği eylemlerden de sorumlu olacağı fikrinden hareketle hidayet nasıl tanımlandığı anlatılmıştır. Farklı mezheplerin bu konular hakkındaki fikirlerinin yanında, hidayet irade ve hikmetle ilişkisine de yer verilmiştir.

Üçüncü makale "İmam Mâtürîdî'de Akıl ve Eylem Teorisi-Sürekliliği ve Anlık Yaratılan Evrende İnsanın Özne Oluşunun İmkânı" başlığı ile hazırlanmış ve Prof. Dr. Mehmet Evkuran tarafından kaleme alınmıştır. Burada öncelikli olarak akıl yürütme yani istidlâl ile bilgilere ve Mâtürîdî'nin bunun neden gerekli olduğuna ilişkin açıklamalarına yer verilmiştir. Daha sonra bu hususun Mâtürîdî tarafından nasıl uygulandığı "kaza-kader" konuları kullanılarak detaylandırılmıştır. İnsanın yaratılmasının ve belirli özellikleri barındıran âleme gönderilmesinin onun kaderi olduğunu söyleyen Mâtürîdî, aynı zamanda insanın bu donanımlarıyla eylemini yaparken özgür iradeyle seçim yaptığını ve sonuçlarının kendi sorumluluğunda olduğunu belirtmektedir. Yazar konuyla ilgili farklı görüşleri burada sıralarken yine Mâtürîdî'nin kudret, ecel ve irade ile ilgili görüşlerini kaza-kader bağlamında yorumlamaktadır.

İkinci bölüm "Mâtürîdî ve Yöntem" başlığı altında hazırlanarak, Mâtürîdî'nin Kur'an, sünnet ve hadis ile ilgili anlayışı ve bunları uygulamada kullandığı yöntemi ayrı makalelerle tartışılmıştır. İlk makale "İmam Mâtürîdî'nin Kur'an Anlayışı" ismini taşımaktadır. Bu kısım Doç. Dr. Ali Karataş tarafından yazılmıştır. Yazar bu konuyu ele alırken bir insanın Kur'an ile ilgili görüşlerinin aslında Kur'an anlayışını ortaya koyacağı düşüncesinden hareketle Mâtürîdî'nin Kur'an ile görüşlerini aktarmaktadır. Bunu yaparken de öncelikle Kur'an'ın Allah kelamı oluşunun nasıllığından ve yaratılmış olan insan ile Allah'ın nasıl bağlantı kurduğundan bahsedilmiş, sonra ise yazılı, her şeyi açıklayan bilgi kaynağı olarak Kur'an'ın mahiyeti üzerinden Mâtürîdî'nin fikirleri anlatılmıştır. Özellikle kelamî tartışmaları içeren bu kısımlardan sonra Kur'an'ın biçim, içerik gibi özellikleri ve para karşılığında okutulmasının hükmü konusunda Mâtürîdî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Bura-



dan hareketle, Mâtürîdî'nin "Kur'an'ın ihtiyaç ve olaylara binaen hüküm içeren, kıyamete kadar var olabilecek meseleleri açıklığa kavuşturacak içeriğe ve gayesini açıklayacak dil ve anlatım özelliklerine sahip, tefsir ve te'vile imkân veren bir kitaptır" görüşüne sahip olduğu sonucu çıkmaktadır.

İkinci makale ise Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz tarafından yazılmıştır ve "Mâtürîdî'nin Sünnet Anlayışı" başlığını taşımaktadır. Makalede kısaca Mâtürîdî'ye ve onu diğer âlimlerden ayıran özelliklerine yer verilmiş, onun Kur'an'ı doğru anlama noktasındaki çabası ve akla, dirayete, takvaya verdiği önem vurgulanmıştır. Sonrasında ise onun sünnet hakkındaki görüşleri çok çeşitli örnekler verilerek aktarılmıştır. Burada aktarılan bilgilerden Mâtürîdî'nin sünneti hikmet olarak anlayıp Hz. Muhammed'in din anlayışı olarak gördüğünü, sünnetin Kur'an'ı nesh ettiği görüşünde olduğunu anlıyoruz. Bunun yanı sıra bu kısımda Mâtürîdî'nin ahad hadisler, sünnetin sünnetullah ile ilişkisi gibi konulardaki görüşleri de işlenmiştir. Bu bölümdeki esas amaç Mâtürîdî'nin akılcı yöntemini tanıyarak günümüzde karşılaşılan sorunlara çözüm için bir örneklem oluşturmaktır.

Üçüncü makale "İmam Mâtürîdî'nin Hadis Anlayışı" başlığı ile Prof. Dr. Nuri Tuğlu tarafından kaleme alınmıştır. Bu kısma hadis ve sünnetin tanımları verilerek başlanmıştır. Daha sonra gerekli ve kesin bilgi veren duyuların, idrak ve kıyas imkânı tanıyan aklın, nakledilen bilgi olarak haberin (ki bunun çeşitleri tafsilatlı anlatılmıştır) Mâtürîdî için bilgi kaynağı oluşundan detaylı bir şekilde bahsedilmiştir. Ayrıca Mâtürîdî'nin haber-i vâhidi delil olarak kullandığı ve kullanmadığı konuların ne olduğundan, Kur'an'a ve akla, çoğunluğun görüşüne, tarihi verilere ve sünnetin umumuna uygun oluşuna göre onun sahihliği ile ilgili kistaslarından, kendi tefsirine kaynaklık eden en mühim şeyin hadisler olduğundan da söz edilmiştir. Buradan Mâtürîdî'nin şekilci, kalıplaşmış fikirlerden uzak bir metodolojisinin olduğu ve bu gün benzer yöntemin benimsenebileceği sonucu çıkmaktadır.

Üçüncü ve son bölüm "Mâtürîdî ve Kültür" başlığı ile oluşturulmuş, diğer kültür ve din etkileşimine karşı Mâtürîdî'nin yaklaşımı ve onun fikirleri öncülüğündeki Mâtürîdîlik akımının aşamaları anlatılmıştır. İlk makale "İmam Mâtürîdî, Bâtînilik ve Gnostik Akımlar" başlığını taşımaktadır. Bu kısım Prof. Dr. Hilmi Demir tarafından yazılmıştır. Makaleye, Mâtürîdî'nin Bâtînî ve bilhassa Gnostik inanç gruplarına karşı fikri mücadeleye girmesinin nedeninin, Müslümanların, sınırları genişleyen, özellikle Mâverâünnehir gibi ticari ve kültürel olarak önemli bir bölgeye ulaşan İslam coğrafyasının etkisiyle, kültürel ve entelektüel olarak örgütlenen gruplar ile karşılaşması olduğu söylenerek başlanmıştır. Mâtürîdî, bu grupların

evrenin yoktan var edildiğine karşı çıkmalarını ve varlığa tanrısal özellik atfetmelerini, yaratılış ile ilgili açıklamalar yaparken mitolojiyi kullanarak akıldan uzaklaşmalarını, kötülüğün etkisiyle Tanrının müdahalesinin olmadığı bir kaos ortamının bulunduğu düşüncesini kendi akli ve istidlali yöntemini kullanarak çürütmektedir. Yazar Mâtürîdî'nin bu izahlarını gnostiklerin düşüncelerini verdikten sonra antitez olarak sunmaktadır.

İkinci makalenin başlığı "İmam Mâtürîdî'nin Şîa'ya Yönelttiği Eleştiriler"dir. Yazar, Prof. Dr. Sıddık Korkmaz, Mâtürîdî'nin farklı mezheplerin etkisi altındaki coğrafyada yaşadığını ve siyasi gücün etkisiyle yayılma imkânı bulan Şîi'liğin İsmâiliyye ve İmamiyye mezheplerine yaptığı eleştirilerin özellikle akâid alanında olduğunu söylemektedir. Daha sonra her iki mezhebin görüşleri ayrı ayrı Mâtürîdî'nin antitezleri verilerek sıralanmaktadır. Mâtürîdî argümanlarını Kur'an'dan hareketle ve akli kullanarak sunmaktadır. Buna göre İsmâiliyye mezhebi yaratılış ile ilgili görüşlerinde, Allah'ın isimlerini başka varlıklara vererek onu teşbihten korumak isterken yaptığı açıklamalarında şirke düşmekte, nübüvvet, masum imam, vahyin dili ve mahiyeti ile ilgili aşırı te'viller neticesinde naslara uygun olmayan düşüncelere sahip olmaktadır. İmamiyye mezhebi ise, imamet meselesi altında siyasi konuları din ile ilişkilendirerek kaideler çıkarmaktadır. Yazar, bu mezheplerin ortak paydası Kur'an olduğu için, Mâtürîdî'nin ayetlerle izahlar yaptığını ve neredeyse kimseyi küfürle itham etmediğini söylemektedir.

Üçüncü ve son makale Doç. Dr. Mehmet Kalaycı tarafından "Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı –Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme" başlığı ile yazılmıştır. Yazar, belli kişi veya dönem dikkate alınarak yapılan çalışmaların neticesinde ortaya çıkan yanlış veya eksik anlamların önüne geçmek için bir mezhebin geniş zaman ve mekân bağlamında, bütünsel bir gelenek içerisinde, sosyo-kültürel ortamı unutmadan incelenmesi gerektiğini öne sürerek bu yöntemden hareketle Mâtürîdî'nin yaşantısı ve görüşleri üzerinden Hanefîliğin teşekkülü incelenmiştir. Çünkü Mâtürîdî Hanefî gelenekte yetişmiş, kelâmcılığı ile ön plana çıkmış bir âlimdir. Kendisinden sonra Hanefîlik, halkın kelâmî düşünme tarzına gösterdiği katı tepkiler, bazı mezheplerin siyasi propaganda ve faaliyetleri nedeniyle kelimadan fıkhaya kaymış ancak Hanefî geleneğin Eş'arîler ile karşılaşması ve beraberinde getirdiği tartışmalar Mâtürîdî'yi yeniden ilgi odağı yapmış ve Hanefî geleneğin kelâmî yönü yeniden gündeme gelmiştir. İşte bu noktadan hareketle bu makalede bilhassa Mu'tezili görüşlerden uzak durma düşüncesiyle Buhara ve Semerkand Hanefîlerinin ima-

nın mahlûk olup olmadığı ve aklın bir şeyi vacip kılıp kılamayacağı hususlarından farklılaşarak oluşumlarının süreci incelenmiştir.

Üç bölüm halinde hazırlanması, başlık ve içeriğin uyum içinde olması, Mâtürîdî'nin fikirlerinin ve etkilerinin derli toplu verilmesi noktasında kitabın başarılı bir seçim olduğunu düşünmekteyiz. Ancak her birinin müstakil makale olması ve konularının birbiri ile ilişki içerisinde bulunmasından kaynaklandığını düşündüğümüz, bölümlerde aynı konular ile ilgili tekrarlar olabilmektedir. Tartışılan bu kelâmî konuları anlamak zaten yoğun bir zihin faaliyeti gerektirdiğinden bu tekrarlar okuyucuyu rahatsız etmemekte aksine aslında zihne anlama noktasında farkında olmadan yardım etmektedir. Kitap, içindekiler kısmı okunduğu andan itibaren aslında okuyucunun nelerle karşılaşacağına dair ipuçları oluşturmaktadır. Eser, içinde yer alan kelâmî konuların gayet akademik bir üslup ve izahlarla yazılması, hem Mâtürîdî'ye hem de kelâma dair pek çok meseleyi ele alması, Mâtürîdî'nin yöntemini bir örneklem olarak sunması nedeniyle, İslami ilimler ile ilgili bölümlerde okuyan üniversite öğrencilerinin yanı sıra bu sahada çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için de başvuru kaynağı olabilir. Kelâmî meselelere hâkim birisi için bu kitap, Mâtürîdî kıstas alınarak yazılsa da, farklı kelâm âlimlerini de bu minvalde anlamak için bir bakış açısı sunmaktadır.

### **Kaynakça**

Korkmaz, Sıddık, ed. *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*. I. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.



Anthony R. BOOTH

## Analytic Islamic Philosophy

Londra: Macmillan, 2017. xv, 222 Sayfa.

### ■ Haris MACIC\*

Kitabın başlığı hangi İslam felsefî geleneğinin kastedildiğini açık bir şekilde ortaya koymakla birlikte, Meşşâî felsefenin analitik olarak nitelendirilmesi alışlagelen bir tercih değildir. Buna ilaveten yazar, Önsöz bölümünün ilk satırlarında felsefe çevrelerinde hâlihazırda tedavülde olan ve yaklaşık yüz senedir genel kabul gören analitik felsefe ve kıta Avrupa felsefesi ayırımını temelsiz bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu ayırım, iki gelenek arasında esaslı bir farkın (*substantial distinction*) varlığından ziyade, felsefe yapma tarzına ve birtakım sosyal/ideolojik nedenlere dayanmaktadır. Bu yüzeysel farklılığın ayrıntılarına girmeden yazar, kitaptaki amaçlarının birinin de İslam felsefesinin -B. Russel'in yaptığı gibi- kolay kolay göz ardı edilemeyeceğini ve sanıldığından çok daha fazla "analitik" olarak değerlendirilebileceğini çağdaş "analitik" felsefe mensuplarına göstermek olduğunu belirtmektedir (ss. viii-x).

Bu şekilde yazılmış bir önsözden sonra, okuyucu sabırsız bir şekilde Meşşâî felsefî geleneğinin "analitik" olarak nitelendirilmesinin daha ayrıntılı bir şekilde gerekçelendirmesini beklemektedir. Ancak yazar bu noktadaki tercihini kitabın ortalarına kadar (5. Bölüm'ün başı) geciktirmektedir: "...Klasik İslam felsefesinde benimsenen felsefî metodoloji genelde Aristotelesçi olup ağırlıklı olarak kıyas (*sylogism*) ve abese irca (*reductio ad absurdum*) yöntemlerine dayalıdır ve bu yönüyle çağdaş analitik felsefeyle uyumludur." (s. 97)

Buna uygun olarak, ideal ve evrensel bir dil olarak mantığı öncelediği ve felsefî analizde matematiğin önemi üzerinde durduğu için el-Fârâbî "ilk analitik filozof" addedilmektedir. Başta İbn Sînâ olmak üzere, el-Fârâbî'den sonra gelen Meşşâî filozofların tamamı aynı felsefe yapma tarzını benimsemiş figür-

\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. E-Posta: haris.macic@ikc.edu.tr – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1969-3789>

ler olarak değerlendirilmektedir. Meşşâilerin mecazı (*allegory*) felsefi söylemin bir parçası olarak addetmeleri, onların çağdaş analitik felsefe ile ayrıldıkları en önemli nokta olarak gösterilmektedir.

Sekiz bölüm şeklinde hazırlanan bu kitapta, İslam felsefesi tarihi literatüründe geleneksel olarak dikkate alınan el-Fârâbî-İbn Sînâ-İbn Rüşd eksenine merkeze alınmıştır. Bunun yanında, "İslam ve Akıl" başlığını taşıyan 1. Bölüm'de Booth, bir din olarak İslam'da aklın konumu ve değerini değerlendirdikten sonra, söz konusu coğrafyada felsefenin yaşamasını olanaklı kılan kelâmî mezhep ve fırkaların ortam hazırlayıcı işlevi üstünde durmaktadır. 2. Bölüm Antik Yunan'dan itibaren felsefede kullanılan terimlerin, metodolojilerin, kavram örgülerinin ve felsefi problemlerin devamlılığını öne çıkarmaktadır. 3. Bölüm'de ise yazar –yine mutad olduğu üzere- yeni bir entelektüel ortamda felsefeyi kurucu rolü üstlenen el-Kindî'nin bu bağlamdaki çaba ve başarılarını ortaya koymaktadır. Daha sonra, kitabın ana gövdesini oluşturan 4., 5., 6., ve 7. Bölümler'de sırayla el-Fârâbî, İbn Sînâ, el-Gazzâlî ve İbn Rüşd felsefeleri, her birinde en önemli olarak addedilen meseleler öne çıkarılarak nispeten ayrıntılı bir şekilde okuyucuya sunulmaktadır. Son olarak, 8. Bölüm modern dönemdeki İslam siyaset düşüncesini de kapsayacak şekilde, İslam siyaset felsefesini konu edinmektedir.

Esasında lisans sonrası İslam felsefesi dersleri için bir ders kitabı formatında hazırlanan bu eserin zorunlu olarak bazı meseleleri dışarıda bırakması doğaldır. Bununla beraber, tarih ve kronolojiyi dikkate almakla birlikte, Booth'un bu kitapta hangi meselelere ve filozoflara yer verileceğini belirleyen özel bir tematik ve gündeme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Kitabın en kuşatıcı teması, günümüzde inanç etiği (*ethics of belief*) olarak bilinen düşünce alanını ilgilendiren ve kısacası "Neye inanmalıyız?" (*ought*) sorusuna cevap arayan felsefi sorgulamalardır. Bu alanda çalışan çağdaş fikir adamlarının büyük bir kısmı kanıtçılık (*evidentialism*) olarak bilinen ve özü itibarıyla inancın ancak kesin veya kesine yakın bilimsel ve rasyonel kanıtların üstüne bina edilmesini öngören görüşe sahiptir.

Bu doğrultuda, Booth'a göre genel anlamda İslam düşüncesi söz konusu olduğunda iki farklı görüşün hâkim olduğu tespit edilmektedir. Bir tarafta, "ılımlı kanıtçılık" (*moderate evidentialism*) olarak isimlendirilen ve Mutezile, el-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün yer aldığı kanat bulunurken, diğer tarafta "ılımlı karşıtlar" (*moderate anti-evidentialists*) olarak isimlendirilen ve başta el-Gazzâlî olmak üzere Eş'arîlerin yer aldığı kanat bulunmaktadır. Kitapta ayrıntılı bir şekilde ele alınmasa da Hanbelî mezhebi mensupları bu bağlamda "kanıtçılık karşıtları" olarak

sınıflandırılmaktadır. Doğal olarak, bu ana tema ile yakından bağlantılı olan ve kitabın başından sonuna kadar tekrar tekrar karşımıza çıkan birçok yan mesele vardır. Bunların en önemlileri peygamberlik, din-felsefe ilişkisi, akıl-vahiy ilişkisi, avam-havâs ilişkisi gibi konulardır.

Kitabın ayırıcı vasıflarından bir diğeri, Müslüman filozofların ele aldığı felsefi problemlerin sâbık düşünce geleneklerindeki görünümünü takip etmesinin yanı sıra, onların çağdaş Batı felsefesindeki görünümünü ve aldığı yeni biçimlerini okuyucuya tanıtmasıdır. Bu şekilde İslam felsefesi dar bir zaman çerçevesi içinde tutuklu kalmaktan kurtularak, antik dönemden başlayarak günümüze kadar devam eden insanın felsefi teşebbüslerinin doğal bileşeni haline gelmektedir.

Son olarak, kısmen az önce dile getirilen tematikten kaynaklansa da bu kitabın göze çarpan en önemli eksikliği, zaman zaman İslam felsefesini peygamberliğin ispatı meselesine indirgeme eğilimine sahip olmasıdır. Bunun yanında, merkezi bir öneme sahip olmayan konularda yazar kimi zaman bazı vahim hatalara düşebilmektedir. Örneğin, İslam'daki hilafet kurumunu peygamberliğin hilafeti olarak değil, tanrılığın hilafeti olarak öne sürmesi hayrete düşürücüdür (s. 8). Buna benzer bir şekilde, Edward Said'i Seyyit Kutup'la birlikte Müslüman mütefekkirlerinden biri olarak sayması son derece şaşırtıcıdır.

### Kaynakça

Booth, Anthony R. *Analytic Islamic Philosophy*. Londra: Macmillan, 2017.





# Yazım İlke ve Kuralları

## Guidelines

### قواعد النشر

#### Dergi Hakkında

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN)*, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

*MİZAN*, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

#### Yazım İlke ve Kuralları

- MİZAN*, dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style -CMS-* 16. sürümünü esas almaktadır. Bu tarzda belli başlı dipnot ve kaynakça gösterim örneklerine aşağıda yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için *CMS*'nin el kitabına ve/veya <http://www.chicagomanualofstyle.org> internet adresine bakılabilir.
- Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
- Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto; Arapça yazılar *Traditional Arabic* Ana metin: 14, dipnot: 12); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
- Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de öz eklenmelidir. Özler, yazının **amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini** ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özü ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özün dilinde 10 punto *Times New Roman* (Arapça öz için 12 punto *Traditional Arabic*) ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10000 sözcüğü, kitap incelemesi 1500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelere sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
12. *MİZAN* tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir.

### **CMS'ye göre başlıca dipnot ve kaynakça gösterim örnekleri:**

#### **A. Kitap**

##### **a. Tek yazarlı:**

**Dipnot:** Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

**Tekrarı:** Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

**Kaynakça:** Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

**b. İki ve üç yazarlı:**

**Dipnot:** İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 43.

**Tekrarı:** Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, 59–61.

**Kaynakça:** Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

**c. Dört ve daha fazla yazarlı:**

**Dipnot:** Aydın Sayılı vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

**Tekrarı:** Sayılı vd., *Türkçe*, 90.

**Kaynakça:** Sayılı, Aydın vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*.

**Ankara:** TTK Basımevi, 1978.

**ç. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olduğu eserlerde):**

**Dipnot:** Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

**Tekrarı:** Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

**Kaynakça:** Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

**d. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olmadığı eserlerde):**

**Dipnot:** Richmond Lattimore, çev., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

**Tekrarı:** Lattimore, *Iliad*, 24.

**Kaynakça:** Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**e. Kitap bölümü:**

**Dipnot:** Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

**Tekrarı:** Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," 321–322.

**Kaynakça:** Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük." *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

**f. Elektronik Ortamda Yayınlanmış Kitap:**

**Örnek-1:**

**Dipnot:** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

**Tekrarı:** Austen, *Pride and Prejudice*.

**Kaynakça:** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

**Örnek-2:**

**Dipnot:** Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), erişim 28 Şubat 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**Tekrarı:** Kurland, Lerner, *The Founders' Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Kaynakça:** Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Erişim 28 Şubat 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**B. Dergide Makale**

**a. Basılı Dergide:**

**Dipnot:** Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

**Tekrarı:** Bahçekapılı, "Bazı Değerlendirmeler," 138.

**Kaynakça:** Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

**b. Elektronik Dergilerdeki Makaleler:**

**Dipnot:** Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, erişim 03 Mayıs 2015, DOI: [varsa].

**Tekrarı:** Sayan, "Resurrection Day," 24.

**Kaynakça:** Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Erişim 03 Mayıs 2015. DOI: [varsa].

## C. Gazete ya da popüler dergilerdeki makaleler

### a. Basılı Yayınlarda:

**Dipnot:** Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

**Tekrarı:** Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

**Kaynakça:** Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

### Elektronik Ortamlarda:

**Dipnot:** Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**Tekrarı:** Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

**Kaynakça:** Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 Şubat 2010. Erişim 28 Şubat 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

## Ç. Kitap İncelemesi:

**Dipnot:** David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>. Tekrar: Kamp, "Deconstructing Dinner."

**Kaynakça:** Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

## D. Tez:

**Dipnot:** Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 30.

**Tekrarı:** Dirik, "Maslahat." 78.

**Kaynakça:** Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.

## E. Toplantı ve konferans sunumu:

**Dipnot:** Rachel Adelman, "'Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

**Tekrarı:** Adelman, "Such Stuff as Dreams"

**Kaynakça:** Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

**Dipnot:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur.

*Bildiri Yayınılandıysa:*

**Dipnot:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. (İstanbul: Koçak, 2016), 33-35. Tekrarı: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

**Kaynakça:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. İstanbul: Koçak, 2016.

#### F. İnternet sitesi:

**Dipnot:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," erişim 20 Aralık 2015, [http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**Tekrarı:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

**Kaynakça:** İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Erişim 20 Aralık 2015. [http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

#### G. Yazma eser:

**Dipnot:** Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**Tekrarı:** en-Nakşbendî, *Risâle*, vr. 19<sup>a</sup>.

**Kaynakça:** en-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

#### Ğ. Tıpkıbasım:

**Dipnot:** Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: TDK, 1994), 95.

**Tekrarı:** Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, 98.

**Kaynakça:** Mustafa Âli, Gelibolulu. *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: TDK, 1994.

**Not:** Künyede eksik bilgi olduğunda kısaltma olarak belirtilecektir (Tarih yok: t.y.; Basım-yok: b.y.; Yer yok: y.y. gibi). Anonim eserlerin dipnot ve kaynakçada gösteriminde künye, eser adı ile başlayacaktır.

### Author Guidelines

1. *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies (MIZAN)* requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of the sixteenth edition of *The Chicago Manual of Style (CMS)*. Sample citations below illustrate the use of the *CMS* when citing such sources as books, articles, and other major scientific works. Further information can be found in the *Manual* published, and in its web page <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in *TDV Encyclopedia of Islam*.
3. The paper format for the final submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in *Microsoft Office Word*, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface: Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt, after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstracts should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.
6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of these objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added to the submitted texts of translation, transcription and the like.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. These information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.

10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is made by the editor. After that the Editorial Board decides whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board are sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published in the journal is *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*.

### The sample footnote and bibliography forms according to CMS:

#### A. Book

##### a. One author:

**Footnote:** Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

**Recurrence:** Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

**Bibliography:** Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

##### b. Two or more authors:

**Footnote:** İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: ISAM Yayınları, 2012), 43.

**Recurrence:** Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 2010-1953* 61-59.

**Bibliography:** Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: ISAM Yayınları, 2012.

##### c. Four or more authors:

**Footnote:** Aydın Sayılı et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

**Recurrence:** Sayılı et al., *Türkçe*, 90.

**Bibliography:** Sayılı, Aydın et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

##### d. Editor, translator, or compiler (in addition to author) :

**Footnote:** Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

**Recurrence:** Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

**Bibliography:** Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.



**e. Editor, translator, or compiler (instead of author) :**

**Footnote:** Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

**Recurrence:** Lattimore, *Iliad*, 24.

**Bibliography:** Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**f. Chapter or other part of a book:**

**Footnote:** Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

**Recurrence:** Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” 321–322.

**Bibliography:** Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük.” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

**g. Books published electronically:**

*Sample-1:*

**Footnote:** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

**Recurrence:** Austen, *Pride and Prejudice*.

**Bibliography:** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

*Sample-2:*

**Footnote:** Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed 28 February 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**Recurrence:** Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Bibliography:** Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed 28 February 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**B. Journal article****a. Article in a print journal**

**Footnote:** Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

**Recurrence:** Bahçekapılı, “Bazı Değerlendirmeler,” 138.

**Bibliography:** Bahçekapılı, Mehmet. “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

**b. Articles in an online journal:**

**Footnote:** Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, accessed 03 May 2015, doi: [if applicable].

**Recurrence:** Sayan, "Resurrection Day," 24.

**Bibliography:** Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Accessed 03 May 2015. doi: [if applicable].

**C. Article in a newspaper or popular magazine**

**a. Articles in a newspaper or popular magazine in print:**

**Footnote:** Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

**Recurrence:** Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

**Bibliography:** Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

**b. Articles in an electronic newspaper or popular magazine:**

**Footnote:** Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 February 2010, accessed 28 February 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**Recurrence:** Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

**Bibliography:** Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 February 2010. Accessed 28 February 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**D. Book review**

**Footnote:** David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

**Recurrence:** Kamp, "Deconstructing Dinner."

**Bibliography:** Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

**E. Thesis or dissertation**

**Footnote:** Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

**Recurrence:** Dirik, "Maslahat." 78.

**Bibliography:** Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005.

**F. Paper presented at a meeting or conference**

**Footnote:** Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

**Recurrence:** Adelman, "Such Stuff as Dreams."

**Bibliography:** Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

*If the paper is published:*

**Footnote:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the *Third International Congress of Philosophy* in Istanbul on 21-25 November 2015.

**Recurrence:** Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

**Bibliography:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the Third International Congress of Philosophy in Istanbul on 21-25 November 2015.

**G. Website**

**Footnote:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," accessed 20 Aralık 2015, [http://www.ISAM.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**Recurrence:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

**Bibliography:** İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Accessed 20 Aralık 2015. [http://www.ISAM.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**H. Manuscript**

**Footnote:** Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali en-Nakshbandî, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**Recurrence:** en-Nakshbandî, *Risâla*, vr. 19<sup>a</sup>.

**Bibliography:** en-Nakshbandî, Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**I. Facsimile**

**Footnote:** Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr* (Ankara: TDK, 1994), 95.

**Recurrence:** Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr*, 98.

**Bibliography:** Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr*. Ankara: TDK, 1994.

**Note:** If any bibliographical information is missing in the original texts, these should be indicated by abbreviations (no date: nd.; no publisher: np.; no location: nl. etc.). The citation of anonymous works in the footnote and bibliography starts with its title.

## قواعد النشر

- ١- تستند مجلة ميزان الحق في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ ١٦ من أسلوب - The Chicago Manual of Style CMS . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل SMC و/أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
- ٢- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و/أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- ٣- ويجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4، الجزء العلوي: ٥,٣ سم، يسار: ٥,٣ سم، أسفل: ٣ سم، يمين: ٣ سم؛ إن كان النص مكتوباً بالأحرف اللاتينية فالخط: تائمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: ١٢ نقطة، وفي الهامش: ١٠ نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم ١٤ نقطة. تباعد الفقرات: قبل: ٠ نقطة، بعد: ٣ نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.
- ٤- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فتجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجية / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالته وقيمته؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تائمز نيو رومان وبحجم ٠١ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة ١٠٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهية التحرير تعطي القرار النهائي.
- ٦- يجب أن يكون عرض الصفحة ١٢ سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ٧- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجماً.
- ٨- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقاً في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأدون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- ٩- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني في وثيقة مرفقة خارج العمل المتقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ١٠- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق البريد التقليدي أو الإلكتروني.
- ١١- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق لتدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكمين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهية التحرير.
- ٢١- عند قبول البحث للنشر تنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق».

نماذج يتبناها الباحث في عرض الهوامش والمراجع حسب CMS:

أ- الكتاب

مؤلف واحد:

الهامش: صفوت كوسا، مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.  
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجرّدقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠. إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢.

أربعة مؤلفين أو أكثر:

الهامش: أيدين صاييلي وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم، (أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨)، ٥٦.  
تكراره: صاييلي وآخرون، التركية، ٩٠.

المراجع: صاييلي، أيدين وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم. أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨.

ب- محقق أو مترجم (الكتب التي ورد فيها اسم المؤلف):

الهامش: نيلس ج. هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ترجمة: عبد الكريم بمهادير (إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤)، ٩١-٩٢.

تكراره: هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ٩٤.

المراجع: هولم، نيلس ج. مدخل إلى علم النفس الديني. ترجمة: عبد الكريم بمهادير. إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤.

ت- محقق أو مترجم (الكتب التي لم يرد فيها اسم المؤلف):

الهامش: عبد القادر بوباية، محقق، تاريخ الأنلس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بوباية، الأنلس، ٢٦.

المراجع: بوباية، عبد القادر، محقق. تاريخ الأنلس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ث- البحوث المنشورة في كُتب:

الهامش: محسن آك باش، «الموت والخلود»، في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج وآخرين. (أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤)، ٣٣٣.

تكراره : أك باش، «الموت والخلود»، ۲۲۳-۳۲۱.

المراجع: أك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجببار، ۳۱۹-۳۴۰. أنقرة: كرافيكير، ۲۰۱۴.

#### ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-۱:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶)، كتاب بصيغة «كيندل».

تكراره : المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول.

المراجع: المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، متن تنقيح الأصول في علم الأصول. القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-۲:

الهامش: عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵)، ۹۸، الاستفادة ۲۸ آب  
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>، ۲۰۱۵.

تكراره : الجبوري، الفكر الإسلامي، ۹.

المراجع: الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵. الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵.  
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

#### ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بجه قابيلي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۳۰.

تكراره : بجه قابيلي، «بعض الملاحظات»، ۱۳۸.

المراجع : بجه قابيلي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۲۹-۱۵۲.

#### خ- المقالات المنشورة في المجالات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴، الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶، الرابط: [إنّ وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ۱۲.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷، (۲۰۱۶): ۶۴. الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶. الرابط: [إنّ وُجد].

#### د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

• في المنشورات المطبوعة:

## قواعد النشر

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.  
تكراره: السيف، «حول التعليم والتطرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق. «حول التعليم والتطرف». صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

### • في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العنزي، «مهنة التعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦،  
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

تكراره: العنزي، «مهنة التعليم».

المراجع: العنزي، مريم. «مهنة التعليم». صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦. الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦.  
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

### ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوزأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار. مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أريكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوزأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوزأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار، مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أريكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

### ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥)، ٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة». ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي». أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥.

### ز- أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية».

المراجع: كولتاكين، علي. «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

### إذا كان البيان منشوراً:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر»، ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥. (إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦)، ٣٣-٣٥.

تكراره: كولاتاين، «الأسس الفلسفية للفكر».

المراجع: كولاتاين، علي، «الأسس الفلسفية للفكر». ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول. إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦.

س- موقع إلكتروني:

الهامش: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية»، الاستفادة ٠٢ كانون الأول ٢٠١٥،

[http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

تكراره: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية».

المراجع: مركز البحوث الإسلامية. «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية». الاستفادة ٢٠ كانون الأول ٢٠١٥.

[http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

ش- المخطوطات:

الهامش: نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي النقشبندي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

تكراره: النقشبندي، رسالة، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

المراجع: النقشبندي، نجار زاده رضاء الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

ص- طباعة طبق الأصل:

الهامش: كاليبوليلي مصطفى علي، كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار (أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤)، ٩٥.

تكراره: مصطفى علي، كنه الأخبار، ٩٨.

المراجع: مصطفى علي، كاليبوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.