



# AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



ISSN : 2667 -7326  
e-ISSN : 2667 - 6710

Sayı: **14**  
Haziran 2020

*Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal*

ISSN: 2667-7326 / e-ISSN: 2667-6710

**Sayı/Issue: 14**

**30 (Haziran / June 2020)**

**Previous Title**

Founded in 2013 as "Review of the Faculty of Divinity of Amasya University"

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former ISSN: 2147-7256

Former e-ISSN: 2618-6497

**Dergi Eski Adı**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

<b>Kapsam:</b>	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	<b>Scope:</b>	Religious Studies Islamic Studies
<b>Periyot:</b>	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	<b>Period:</b>	Biannually (30 June & 30 December)
<b>Basım Yeri:</b>	Rektörlük Matbaası Amasya, Türkiye	<b>Place of Publication:</b>	Rectorate Printing House, Amasya, Turkey
<b>Basım Tarihi:</b>	30 Haziran 2020	<b>Publication Date:</b>	June 30, 2020
<b>Yayın Dili:</b>	Türkçe & İngilizce	<b>L. Publication:</b>	Turkish & English

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150-250 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750-900 kelime) ve İSNAD Atf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (150-250 words), keywords (5 concepts), a summary (750-900 words) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Turkey

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amaillad>

**YAYINCI / PUBLISHER**

Amasya Üniversitesi, 05100, Amasya, Türkiye

Amasya University, 05100, Amasya, Turkey

## SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology  
**Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR**, sozdemir@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

**Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL**, orhan.ozel@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

**Dr. Ayşegül GÜN**, aymet\_y@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## EDİTÖR YRD. / EDITORIAL ASSISTANT

**Arş. Gör. Elif Nur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

**Arş. Gör. Zehra DEMİR**, zehrademir5216@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Kadir TOY**, kadir.toy@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Şeymus AKSAK**, seyhmus.aksak@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. M. Salih SÜRÜCÜ**, muhammed.surucu@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Merve SUSUZ**, merve.susuz@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. M. Fatih ÇAKMAKTAŞ**, mahmud.cakmaktas@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Öğr. Gör. Ahmet BİLEN**, ahmet.bilen@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

**Arş. Gör. Elif Nur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Arş. Gör. Merve SUSUZ**, merve.susuz@amasya.edu.tr  
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

#### **ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS**

**Öğr. Gör. Galip GÜLER**, galip.guler@amasya.edu.tr  
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Öğr. Gör. Saim İNCEL**, saim.incel@amasya.edu.tr  
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

#### **TÜRKÇE DİL EDİTÖRLERİ / TURKISH LANGUAGE EDITORS**

**Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM**, aiserecep@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

#### **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK**, abduhahcolak@hitit.edu.tr  
Hitit University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey  
**Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT**, aykit@yahoo.com  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey  
**Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN**, ibrahimisitan@hotmail.com  
Selçuk Univeristy, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey  
**Doç. Dr. Şükran FAZLIOĞLU**, shukrankaya@gmail.com  
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey  
**Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL**, orhan.ozel@amasya.edu.tr  
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Doç. Dr. Hasan YERKAZAN**, hasanyerkazan@gmail.com  
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Dr. Murat POLAT**, m.polat05@hotmail.com  
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Dr. Ahmet PİRİNÇ**, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr  
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Dr. Davut AĞBAL**, davutagbal@hotmail.com  
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Dr. Hatice ÇUBUKÇU**, haticecubukcu@odu.edu.tr  
Ordu Univeristy, Faculty of Theology, Ordu, Turkey  
**Dr. İlyas UÇAR**, ilyasucar@gmail.com  
Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Ali AKPINAR**, lakpinar1@gmail.com

Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,  
Konya, Turkey

**Prof. Dr. Emin AŐIKKUTLU**, easikkutlu@hotmail.com

Trabzon Univeristy, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey

**Prof. Dr. Recai DOĞAN**, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Huseyin AYDIN**, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr

Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT**, hibulut@gmail.com

İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE**, kadirozkose60@hotmail.com

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet ÖGKE**, ahmetogke@akdeniz.edu.tr

Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey

**Prof. Dr. Celal TÜNER**, cturer@ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**, akcihan@erciyes.edu.tr

Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet KAYACIK**, suhayra38@gmail.com

Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR**, akabahadir@gmail.com

Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology  
Konya, Turkey

**Prof. Dr. Mevlüt KAYA**, mkaya@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER**, msrecber@hotmail.com

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĐLU**, tufekcioglu@gmail.com

Marmara University, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Fuat AYDIN**, faydin@sakarya.edu.tr

Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

**Prof. Dr. Metin BOZKUŐ**, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ**, fciftci@ksu.edu.tr

Kahramanmaraő Sütçü İmam University, Faculty of Theology,  
Kahramanmaraő, Turkey

**Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ**, bkemikli@gmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

**Prof. Dr. Halil APAYDIN**, halil.apaydin@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ**, ahturabi@yahoo.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Vecdi BİLGİN**, vbilgin@hotmail.com

Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

### **HAKEM KURULU / REFEREE BOARD**

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

### **DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER**

Bu dergi, , ,

, , ,

GOOGLE SCHOLAR, İdealonline, Atla Religion ve DOAJ veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



*Amasya İlahiyat Dergisi*  
Sayı: 14 (30 Haziran 2020)

*Amasya Theology Journal*  
Issue: 14 (June 30, 2020)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

#### **Muammer BAYRAKTUTAR**

Halvetiyye Geleneğindeki Nefis Mertebeleri Anlayışının  
Hadislerdeki Dayanakları (Yusuf Sünbül Sinân'ın *Etvâr-ı*  
*Seb'a* Risâlesi Özelinde) 9-50

*The Hadith-Based Foundations of the Nafs Stages in Khalwatiyya*  
*Tradition (In the example of al-Atwar al-Sab'a Epistle Written by Yusuf*  
*Sunbul Sinan)*

---

#### **Ramazan MEŞE**

Endülüs Müslümanlarının II. Bayezid'e Yazdığı İstiğâse  
(Feryadname) Kasidesi 51-79

*The Qasîdah (Faryâdnâma) Written to Bâyezid II by Andalusian*  
*Muslims*

---

#### **Alam KHAN & Ali KUZUĐİŐLİ**

The Critique of Abul A'la Mawdudi on the Hadith Deniers in the  
Indian Subcontinent 81-98

*Ebu'l A'la Mevdûdî'nin Hint Altkıtası'ndaki Hadis İnkârcılarını*  
*Eleştirisi*

---

---

**Abdülkadir TEKİN**

İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî  
Ceza Türleri 99-139

*Types of Spiritual Punishments Qualified as Tâbî, Takmîlî ve Ta'zîr in  
Islamic Criminal Law*

---

**Muhammed GÜNGÖR**

Hıristiyanlıkta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci 141-170

*The Sacralization Process of Jerusalem in Christianity*

---

**Ahmet KARADAĞ**

Arapça Dil Kurallarından Kaynaklanan İhtilâfların Meâllere  
Aktarımı: Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk Meâli Örneği 171-195

*Transferring of the Disputes Arising from Arabic Language  
Rules to the Translations of Qur'an: The Examples of Bayraktar  
Bayraklı and Mustafa Öztürk's Translations*

---

**Ahmet ÖZDEMİR**

Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri 197-227

*Knowledge Value of Sunnah in Hariciyye and Ibadiyya Tradition*

---

**Nurten Zeliha ŞAHİN**

İnsanın Onuru mu? Mükerrerliği mi? Biyoetikte İnsanın Değerinin  
Temellendirmesine Yönelik Bir Analiz 229-258

*Is the Human Dignity? Is el-Kerâmet'u-Nâs?*

*An Analysis for Fundamentalizing of Human Value in Bioethics*

---

**Abdulhamit BUDAK**

Geçmişten Günümüze Dini Gruplar Olarak Tarikatların Siyasi  
Yapılarla İlişkileri 259-291

*The Relationship Between the Sect as Religious Group and Political  
Structures from Past to Nowadays*

---

**Mevlüt ÖZÇELİK**

Abdülğanî b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731) ve *Miftâhu'l-  
Ma'ıyye* Adlı Eseri Çerçevesinde Nakşibendî Tarikatının On Bir  
Esâsı 293-326

---



---

The Eleven Principles of Naqshibandiyya Tariqa in the Framework of Abdulgani b. Ismail an-Nablusi (d. 1143/1731) and *Miftâhu'l-Ma'ıyye*

---

**Zehra Betül GÜNEY**

مفهوم الأسباط عند الشيخ علي حسن غلوم

Şeyh Ali Hasan Galum'a Göre Esbât Kavramı

*al-Asbât According to Sheikh Ali Hasan Galum*

---

327-351

**Aliye UZUNLAR**

Rifâîliğin Anadolu'daki Tarihine Bir Katkı:

"Ahmed-i Kebîr er-Rifâî" "Ahmed-i Kûçek" mi?

*A Contribution to the History of Rifâiyya Order in Anatolia:*

*Is "Ahmed-i Kebîr er-Rifâî" "Ahmed-i Kûçek"?*

---

353-373

**Çeviri Makale / Translated Article**

---

**Nuh YILMAZ**

Tertullian's Understanding of Baptism

*Tertullian'ın Vaftiz Anlayışı*

---

375-402

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2020, 14: 9-50

**Halvetiyye Geleneğindeki Nefis Mertebeleri Anlayışının  
Hadislerdeki Dayanakları**

(Yusuf Sünbül Sinân'ın *Etvâr-ı Seb'a* Risâlesi Özelinde)

**The Hadith-Based Foundations of the Nafs Stages in Khalwatiyya  
Tradition  
(In the example of *al-Atwar al-Sab'a* Epistle Written by Yusuf Sunbul  
Sinan)**

**Muammer BAYRAKTUTAR**

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı

Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University,  
Faculty of of Islamic Sciences, Department of Hadith

Tokat, Turkey

muammer.bayraktutar@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0003-0814-0529

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Ocak / January 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Nisan / April 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 9-50

**Atıf / Cite as:** Bayraktutar, Muammer. "Halvetiyye Geleneğindeki Nefis Mertebeleri Anlayışının Hadislerdeki Dayanakları (Yusuf Sünbül Sinân'ın *Etvâr-ı Seb'a* Risâlesi Özelinde) [The Hadith-Based Foundations of the Nafs Stages in Khalwatiyya Tradition (In the example of *al-Atwar al-Sab'a* Epistle Written by Yusuf Sunbul Sinan)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 9-50.

<https://doi.org/10.18498/amailad.682262>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **The Hadith-Based Foundations of the Nafs Stages in Khalwatiyya Tradition (In the example of *al-Atwar al-Sab'a* Epistle Written by Yusuf Sunbul Sinan)**

### **Abstract**

Sünbül Sinan, who was born in Merzifon/Amasya/Turkey and the founder of Sünbülüyye branch of Khalwatiyya tradition, is one of the important sûfî figures in the period of Ottoman Empire. He is a supporter of the arguments about dance and fortune in the Ottoman era. In this regard, he published several works. His another publication is *Risala fî Bayan al-Atwar al-Sab'a*. He addresses the hierarchies of sayr-u suluk in this epistle. The conception of *al-Atwar al-Sab'a* (seven stages) has also an important place in Khalwatiyya and there are epistles written on this issue. One of these epistles is Sunbul Efendi's epistle. When discussing and explaining the subject, he used both Quran verses and hadiths. The hadith understanding and utilizing of sûfîs is different than the understanding of hadith narrators. Sûfîs sometimes might not behave mildly when finding narratives that approve their teachings and understandings. In this paper, we address, discuss, and analyze the content of this epistle, the hadith understanding of sûfîs, and the hadiths that Sunbul Efendi used to ground his understanding of atwar sab'a, and thereby, we aim to determine if the statements considered as hadiths in the epistle are real or not. Additionally, we aim to assess the certainty, indication, and meaning of the statements considered as evidence and hadith in detail regarding the understanding of atwar al-sab'a, it is aimed to contribute to the studies in the field of hadith and mysticism.

### **Summary**

Sunbul Sinan Efendi (d. 936/1529), who was born in Amasya / Merzifon and was the founder of the Sunbuliyye branch of the Khalwatiyya tradition, is one of the essential Sufistic personalities of the Ottoman period. He is a leading supporter of the Sufi dance (*raqs*) and Sufi whirling (*dawran*) discussions in the Ottoman period. In addition to the works he has been copyrighted in this

subject, one of his essential works is *Risala fi Bayan al-Atwar al-Sab'a*. In this epistle of Sunbul Efendi, he discusses *sayr* and *suluk* (path) in Sufism. The understanding of *al-Atwar al-Sab'a* (seven stages) also has an essential place in the Khalwatis, and epistles concerning this issue were written. The epistle of Sunbul Efendi is one of them.

Sunbul Sinan has given place more verses and hadiths in grounding his nafs stages in his epistles compared to other *atwar* authors. In his epistle, Sunbul Sinan gave 16 narrations or words he cited as a hadith and referred to as evidence and a basis to justify the order of *suluk*s. As a result of the detections, deductions, and criticisms of the hadith, words, and narrations, among them there are 1 authentic, 1 *hasan li ghairihi*, 3 weak hadiths in terms of imputation, and the remaining 11 narrations or words consists of words and observations, some of which are not initially hadith, some of which are regarded as fabricated, and some are not involved in the sources. Besides, it is observed that the vast majority of these narrations in the epistle did not exist in the first period hadith and Sufism sources, mostly in the classified and copyrighted sources in the later periods, and some of them were not involved in the sources at all. Hence, it is probable to say that in the early periods, some of the people who are ascetic (*zahid*), Sufi, and wise, or words that were supposed to have the correct meaning of different cultures and personalities, were reflected in the sources of the next period and conveyed to Sufism by transforming them into hadith. In this regard, a more in-depth research is required on the source of narrations that are effective in Sufism and used as hadith and their conveyance to Sufism.

Sufi's hadith understanding and use of hadith may change from the hadith understanding of the narrator of hadiths. At this point, Sufis can sometimes present a moderate behavior when it comes to narrations that verify their teachings and understanding. Sunbul Sinan's attitude is observed to be similar to the Sufi approach concerning hadith if the use of hadith in epistles and understanding of hadith in general. The author has adopted an approach in presenting the hadiths as evidence, not more than the correctness and certitude of the hadith, but he cares about whether his meaning is relevant in terms of verifying and explaining his teachings.

Sunbul Sinan also made *ishari* (implied) comments on the words and narrations he presented as hadith. Still, in his *ishari* interpretations, he abided by the rules inquired in the *ishari* interpretation, did not eliminate the apparent meaning of the hadiths, nor did he make any interpretations contradicting to the general

principles of religion. He sought to ground his *nafs* hierarchies based on the *lafz* or *ishari* meaning of the narrations and words he presented as evidence. Still, it is seen that the *naqli* (prophecy) evidence given in this subject as hadith are not based on a reliable basis, especially in hadith, and that almost all of them are comprised of weak, unreliable, controversial and problematic words and news. Still, by examining the status of the narrations presented in this epistles, it is not right to reach a conclusion and opinion that there is no religious and scientific basis in the understanding that expresses the *nafs* stages in the Sufism, or the course of perfection of man as the *al-atwar al-sab'a*. Because the primary goal of the Qur'an and Sunnah is to enhance man morally, to acquit his *nafs*, to glorify his soul, and bring it to perfection in the world and the heaven. The primary purpose of Sufism is to help and guide people in fulfilling this goal. It is recognized that Sunbul Sinan, like the Sufis, adopted this aim as a basis in the use of hadith. Sufis gave importance to every word that complied with the purposes of Sufism and whose meaning was relevant in terms of their own teachings and exhibited a lenient attitude for equating the unreliable narrations, criticized in terms of correctness and certitude, as hadith of the Prophet. Still, at this point, it will unquestionably be a more suitable approach for the Sufis to consider the methods and principles of the hadith, and to act with an understanding that prefers correct and consistent narrations rather than problematic narrations in terms of correctness and certitude while grounding the doctrine and understanding of Sufism. Because in the context of verifying the teachings of Sufism, there are adequate verses and correct hadiths, and their correctness does not create a need for problematic narrations. Consequently, the understanding of *al-atwar al-sab'a*, which has an essential place in *sayr* and *suluk*, should be based on the Qur'an and Sunnah axis, by reconsidering the methods and data of the hadith, in the context of more reliable narrations in terms of correctness and certitude. Such new research and studies may create a decrease in the criticisms that will be aimed towards Sufism and will also add to grow and enhance the Sufism understanding based on solid foundations within the context of the Qur'an and Sunnah. As a result, in the article, the nature of his epistle, as well as the understanding of hadiths, the hadiths used by Sunbul Efendi to ground the understanding of *al-atwar al-sab'a* were evaluated in terms of deduction, criticism, and analysis within the context of hadith science, and the real value of the words presented as hadith in the epistle was sought to put forward.

In the meantime, it was aimed to evaluate the suitability of the hadiths and words presented as evidence to ground the understanding of *al-atwar al-sab'a* in terms of certitude, implication, and meaning, and to contribute to the studies in the field of hadith and Sufi sciences.

**Keywords:** Hadith, Sufism, Khalwatiyya, Sunbul Sinan, *al-Atwar al-Sab'a*.

## Halvetiyye Geleneğindeki Nefs Mertebeleri Anlayışının Hadislerdeki Dayanakları

(Yusuf Sünbül Sinân'ın *Etvâr-ı Seb'a* Risâlesi Özelinde)

### Öz

Amasya/Merzifon'da doğan ve Halvetiyye tarikatının Sünbülüyye kolunun kurucusu olan Sünbül Sinân Efendi (ö. 936/1529), Osmanlı döneminin önemli tasavvufi şahsiyetlerinden biridir. Osmanlı döneminde yaşanan raks ve devran tartışmalarının önde gelen taraftarlarından. Bu hususta eserler telif etmiştir. Telif ettiği önemli eserlerinden biri de *Risâle fi Beyâni'l-Etvâr-ı Seb'a* isimli eseridir. Sünbül Efendi bu risâlesinde tasavvufta seyr-ü sülûk mertebelerini konu edinmektedir. *Etvâr-ı seb'a* (yedi evre) anlayışı aynı zamanda Halvetîlerde önemli bir yere sahip olup bu hususta risaleler kaleme alınmıştır. Bu risalelerden biri de Sünbül Efendi'nin söz konusu risâlesidir. Sünbül Efendi konuyu izah ederken ve ele alırken âyetlerin yanısıra hadislere de yer vermiştir. Sûfilerin hadis anlayışı ve hadis kullanımı, muhaddislerin hadis anlayışından farklılıklar arz edebilmektedir. Sûfiler bu noktada bazen öğretilerini ve anlayışlarını teyid eden rivayetler söz konusu olduğunda mütesahhil davranabilmektedirler. Makalede risâlesinin mahiyeti, sûfilerin hadis anlayışının yanısıra, Sünbül Efendi'nin *Etvâr-ı Seb'a* anlayışını temellendirirken kullandığı hadisler, tahrir, tenkid ve tahlil yönleriyle hadis ilmi açısından incelenmiş ve risâlede hadis olarak ifade edilen sözlerin, gerçek değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu arada delil olarak sunulan ve hadis olarak ifade edilen sözlerin *etvâr-ı seb'a* anlayışının temellendirilmesine sübut, delâlet ve anlam olarak uygunluğu değerlendirilmeye çalışılmış, hadis ve tasavvuf ilimleri sahasındaki çalışmalara katkı sunması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tasavvuf, Halvetiyye, Sünbül Sinân, *Etvâr-ı Seb'a*.

### Giriş

Bir dini bilgi ve uygulamanın meşrû ve muteber olmasında Kur'an ve Sünnet'e uygunluk temel bir kriter olup, meşruiyetini bu iki

kaynaktan almayan hiçbir dini bilgi ve öğreti makbul görülmemiştir. İslam tasavvufu da temelde Kur'an ve Sünnet'e dayanan, insanın kemâle ulaşmasını gaye edinen, kendine özgü öğretileri bulunan bir ilimdir. Tarihi süreçte zühd ve tasavvuf hareketinde kurumsallaşmalar ve buna bağlı olarak insanın olgunlaşmasına dair farklı usul ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de sülûk mertebeleri diye bilinen nefis mertebeleri/etvâr-ı seb'a anlayışıdır. Sûfî âlimler nefis mertebelerini temellendirirken âyet ve hadislerden deliller getirerek dayanaklarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu sûfî âlimlerden biri de Yusûf Sünbül Sinân'dır (ö. 936/1529). Çalışmada Sünbül Sinân'ın etvâr-ı seb'a anlayışını temellendirme bağlamında risâlesinde delil olarak sunduğu hadislerin/rivayetlerin tespit, tahric, tenkid ve değerlendirilmesi yapılarak, farklı disiplinlerin verileri de dikkate alınmak suretiyle hadis ilmi açısından değeri makale boyutu çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### 1. Sünbül Sinân'ın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Osmanlı döneminin meşhur Halvetî şeyhlerinden Sünbül Sinân Efendi'nin asıl adı Yusuf b. Yakûb olup, Amasya'nın Merzifon kazasında doğmuştur. Merzifon'daki ilk tahsilinden sonra önce Isparta'da, akabinde İstanbul'da medrese tahsilini tamamlamıştır. Sünbül Sinân, Halvetî şeyhi Cemal Çelebî'ye (ö. 899/1494) intisap ederek tasavvuf yoluna girmiş, seyru sülûkunu tamamladıktan sonra, Koca Mustafa Paşa Dergahının postnişini olmuş, vefatına kadar irşad faaliyetlerini devam ettirmiştir. Halvetiyye tarikatının Sünbülüyye kolunun kurucusudur. Sünbül Sinân, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerini idrak etmiş, 936/1529 yılında vefat etmiştir. Cenaze namazı şeyhu'l-islâm İbn Kemâl (ö. 940/1534) tarafından Fatih Camii'nde kıldırılarak dergâhının hazîresine defnedilmiştir.<sup>1</sup> Sünbül Sinân aralarında Şeyh Merkez Muslihuddin

<sup>1</sup> Hayatı hakkında bk. Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 3/363-393; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1/179-180; Hür Mahmut Yücer, "Sünbül Sinân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/135-136; Mehmet Şirin Ayış, "Sünbül Sinân'ın İlmî ve Tasavvufî Kişiliği", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu* (Amasya: Kibatek, 2017), 1/647-655; Mehmet Kalaycı, "Kadızedeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkikiyye

Efendi'nin (ö. 959/1551-52) de bulunduğu pek çok halife yetiştirmiş,<sup>2</sup> vefatı üzerine postuna Merkez Efendi oturmuştur.<sup>3</sup>

## 2. Tasavvufta Etvâr-ı Seb'a Anlayışı ve Sünbül Sinân Efendi'nin "Etvâr-ı Seb'a" Risâlesi

Tasavvufta etvâr-ı seb'a, nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmile den oluşan yedi mertebesini ifade etmek amacıyla kullanılan bir kavramdır.<sup>4</sup> Tavr kelimesinin çoğul hali olan etvâr; hal, evre, aşama, merhale, mertebe gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvuf ilminde "etvâr" kelimesi zamanla manevî hayatın gelişim basamaklarını ifade eden teknik bir terime dönüşmüş ve bu basamaklar sûflilerin anlayışında yedi mertebe olarak kabul edildiğinden, yedi rakamı ilâve edilerek "etvâr-ı seb'a" olarak ifadelendirilmiştir.<sup>5</sup> Nefsin mertebelerinin her biri Kur'an'daki âyetlerden mülhem olarak isimlendirilmiştir.<sup>6</sup> Etvâr-ı seb'a kavramı, tarikatların uygulama usullerinin şekillendiği XII. asırdan itibaren tasavvuf literatüründe yer almaya başlamıştır.<sup>7</sup> Etvâr-ı seb'a anlayışı, tasavvufun temel amacıyla doğrudan ilgili bir konudur. Tasavvuf, insanın süflî yaşamdan ulvî yaşama evrilerek olgunlaşması yönüyle etvâr-ı seb'a anlayışı ile gaye bakımından ortaktır. Nitekim Sünbül Sinân'ın mensup olduğu Halvetîlik geleneği, benliğin yedi evrede kemâl mertebesine ulaştığı anlayışı üzerine kuruludur ve bu anlayış 'etvâr-ı seb'a'/yedi evre tâbiriyle ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Nitekim Cemal Halvetî, insanın yedi tavır üzere üzere yaratıldığı görüşünü, insanın anne

---

Adlı Eseri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu* (Amasya: Kıbatek, 2017), 1/602; Emrehan Küey, "Merkez Efendi ve Sünbül Sinân", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*, haz. H. Basri Öcalan (Bursa: Bursa Kültür Sanat Vakfı Yayınları, 2014), 185-195.

<sup>2</sup> Ayış, "Sünbül Sinân'ın İlmî ve Tasavvufî Kişiliği", 1/652.

<sup>3</sup> Küey, "Merkez Efendi ve Sünbül Sinân", 188.

<sup>4</sup> Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/528.

<sup>5</sup> İbrahim Işıtan, "Halvetiyye Geleneğine ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâli Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi (Atvâr-ı Seb'a)", *Hikmet Yurdu* 4/7 (2011), 91.

<sup>6</sup> Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, ts.), 135.

<sup>7</sup> Ali Haydar Bostancı, *Tasavvuf'ta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâli Efendi'nin "Etvâr-ı Seb'a"sı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 26-27.

<sup>8</sup> Işıtan, "Bâli Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi", 90.



karnında yedi aşamada yaratıldığı âyeti<sup>9</sup> ile “Sizi tavırlarla yarattık.” (Nûh, 71/14) âyetine dayandırmıştır.<sup>10</sup> Sünbül Sinan ise etvar-ı seb'a'yı bu âyetin yanısıra hadislerle de temellendirmiştir.<sup>11</sup>

Halvetiyye geleneğinde etvâr-ı seb'a konusunda pek çok risâle kaleme alınmıştır.<sup>12</sup> Bunlardan biri de Sünbül Sinân'ın *Etvâr-ı Seb'a* risâlesidir. Çalışmada Sünbül Sinân Efendi'nin Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonunda kayıtlı Arapça nüshası esas alınmıştır. Risâlenin tam adı eserin baş tarafında *Risaletün Şerifetün fî Beyâni Etvârî's-Seb'a fî Tarîki't-Tasavvuf ve'z-Zühhd* şeklinde yer almaktadır.<sup>13</sup> Sünbül Efendi risâlesinde ihtisar yoluyla insanın kalb evrelerini yazacağını, taliplilerin zabtının ve hıfzının kolay olması için tafsilata girmeyeceğini ifade etmektedir. Sünbül Sinan nefsin yedi mertebesini önce tasavvufî açıdan izah ettikten sonra her bir mertebeyi bir peygamber ve gezegen ismi ile açıklayarak, nefis mertebelerine yeni bir yaklaşım ve yorum getirmiştir.<sup>14</sup> Risâle hakkında birtakım çalışmalar bulunmakla birlikte,<sup>15</sup> risâledeki hadislerin değerlendirilmesine yönelik herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

---

<sup>9</sup> el-Mü'minûn, 23/12-14.

<sup>10</sup> Mehmet Serhan Tayşî, “Cemâl-i Halvetî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/302.

<sup>11</sup> Sinân, *Etvâr-ı Seb'a*, 15b.

<sup>12</sup> Halvetiyye geleneğinde aralarında Sünbül Sinân'ında bulunduğu farklı halvetî şeyhleri tarafından yazılan on dokuz etvar-ı seb'a risâlesi Fatih Yıldız tarafından bir kitapta toplanarak yayımlanmıştır. Bk. Fatih Yıldız, *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risâleleri* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019).

<sup>13</sup> Sünbül Sinân Yusuf b. Hüsâm el-Amâsî, *Risâle-i Beyân-ı Etvâr-ı Seb'a (Risaletun Şerifetun fî Beyâni Etvârî's-Seb'a fî Tarîki't-Tasavvuf ve'z-Zuhd)*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, DVD No: 1788, Arşiv No: 06 Mil Yz A8942/2, vr. 11a-19a (yeni vr. no:14a-22a).

<sup>14</sup> Sünbül Sinân'ın Etvâr risalesi hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Şirin Ayış, “Sünbül Sinân ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi Bağlamında Nefis Mertebeleri”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2017), 121.

<sup>15</sup> Ayış, “Sünbül Sinân ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi Bağlamında Nefis Mertebeleri”, 119-138. Risâle'nin Türkçe çevirisi için bk. Yıldız, “Yusuf Sünbül Sinân Etvâr-ı Seb'â”, *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risâleleri* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 169-187.

### 3. Sünbül Sinân'ın Etvâr-ı Seb'a Risâlesindeki Hadislerin Değerlendirilmesi

Tasavvufta nefis mertebeleri anlayışının genel olarak hadislerdeki dayanaklarının ortaya konulması, araştırılması gereken bir önemi haizdir. Sünbül Sinân nefis mertebeleri/etvâr-ı seb'a anlayışını birtakım âyetlerle, hadis diye ifade ettiği birtakım rivayet ve sözlerle temellendirmiştir. Çalışmada risaledeki hadis ve rivayetlerin tahric ve tenkid yapılarak, hadis ve rivayetlerin müellifin etvâr-ı seb'a anlayışı bağlamında kendi öğretileri için delil olmadaki uygunluğuna dair değerlendirmelerde bulunulmuştur. Şimdi bu hadisleri değerlendirmeye geçelim.

#### 3.1. "Ben her ne kadar sûret olarak Âdem'in oğlu olsam da, onda benim babalığıma şahitlik eden benden bir mana vardır."

Sünbül Sinân Efendi, risâlesine başlarken ifade ettiği görüşlere göre; Allah Teâlâ Âdem'i halife olarak yaratmış, onu kendi güzelliği için hazine ve ayna kılmış, kemâlinin güzelliğini izhar etmek istediğinde de, onu onda ispat etmek için Muhammed (as)'in nurûnu (Nûr-i Muhammedî) yaratmıştır. Sonunda bütün eşyâ/varlıklar, gaybdan ayna misâli ona yansıyarak vücuda gelmiştir. Böylece Muhammed (sas), ebu'l-ervâh/ruhların babası ve ümmü'l-eşyâ/varlıkların anası olmuştur. Sünbül Sinân akabinde Nûr-i Muhammedî anlayışını temellendirmek üzere Peygamber (sas)'in şöyle buyurduğunu ifade etmektedir: *إِنِّي وَإِنْ كُنْتُ ابْنُ آدَمَ، صُورَةٌ فَلِي فِيهِ مَعْنَى شَاهِدٌ بِأَبِيَّتِي* "Ben her ne kadar sûret olarak Âdem'in oğlu olsam da, onda benim babalığıma şahitlik eden benden bir mana vardır."<sup>16</sup>

Müellifin Nûr-i Muhammedî anlayışını temellendirmek amacıyla yer verdiği bu sözün Hz. Peygamber'e âdiyetine dâir herhangi bir bilgi ve kayıt yoktur. Bu söz Hz. Peygamber'in dilinden sâdır olmuş gibi, İbnu'l-Fâriz (ö. 632/1235) tarafından Divân'ında bir beyit olarak ifade edilmiştir.<sup>17</sup> Sonra gelen âlimler İbnu'l-Fâriz'ın sözü olarak ona nispet

<sup>16</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 14 a. Ayrıca bk. Yıldız, "Yusuf Sünbül Sinân Etvâr-ı Seb'â", 169. Hz. Peygamber'in kainatın yaratılış sebebi olduğunu, Âdem henüz su ve çamur arasındayken onun peygamberliğini ve âlemin Muhammed'in nurundan yaratıldığını ifade eden rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. Bünyamin Erul, "Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 420-422.

<sup>17</sup> İbnu'l-Fâriz Şerefuddîn Ömer, *Divânü İbni'l-Fâriz* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 105.

etmişler ve Nûr-ı Muhammedî'yi temellendirmek üzere kullanmışlardır. Nitekim müfessir Âlûsî (ö. 1270/1854) bunlardan biri olup, âyetlerin işârî yorumu bağlamında Nûr-ı Muhammedî'yi temellendirirken İbnu'l-Fârız'ın sözüne de yer vermiştir.<sup>18</sup> Dolayısıyla Sünbül Sinân Hz. Peygamber'den sâbit olmayan bir söze dayanarak Nûr-ı Muhammedî anlayışını temellendirmeye çalışmıştır. İlk dönem sûfilerinde Nûr-ı Muhammedî anlayışı bulunmamakta olup, hicrî üçüncü asırdan itibaren tasavvufta yer almaya başlayan bir anlayıştır.<sup>19</sup> Sünbül Sinan da, tasavvufta yer alan Nur-ı Muhammedî anlayışını sürdüren sûfilere biridir.

### 3.2. "Önce Refîk, Sonra Tarîk"

Sünbül Sinân manevî yolculukta nefis mertebelerini aşma konusunda sâlike bir mürşidin/rehberin gerekliliğini ifade ederken "Eğer bilmiyorsanız, zikir ehline/bilenlere sorun." (el-A'râf 7/180) âyetine, sonra da Hz. Peygamber'in الرفيق ثم الطريق "Önce yol arkadaşı (refîk), sonra yol (tarîk)" hadisine yer vermektedir. O bu yolda talibe klavuzluk edecek mürşidi ve rehberi ehl-i telkin olarak nitelendirmekte,<sup>20</sup> kemâl yolunda salîke eşlik edecek bir mürşidin gerekliliğini ilgili âyet ve hadisle temellendirmektedir.

Hadis kaynaklarına bakıldığında rivayetin الرفيق ثم الطريق şeklindeki lafzından ziyade, benzer anlamda biraz daha farklı lafızlarla yer aldığı görülmektedir. Nitekim İbn Ebû Hayseme (ö. 279/892) tarafından Rafî b. Hadîc isnadıyla Hz. Peygamber'den merfû olarak "Ev satın almadan önce komşu, yoldan önce yol arkadaşı arayınız" şeklinde rivayet edilmiştir.<sup>21</sup> Hadis benzer lafızlarla Taberânî (ö. 360/971),<sup>22</sup> Ebu's-Şeyh (ö. 369/979),<sup>23</sup> Kudâî (ö. 454/1062)<sup>24</sup> ve Hatîb Bağdadî (ö. 463/1071)<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-maânî*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415), 1/220, 2/419, 8/520, 13/59, 15/129.

<sup>19</sup> Ahmet Yıldırım, *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 133.

<sup>20</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 14 b.

<sup>21</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1425/2006), 2/705.

<sup>22</sup> Suleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecîd (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1993), 4/268.

<sup>23</sup> Abdullah b. Muhammed Ebu's-Şeyh, *Emsâlu'l-hadîs*, thk. Abdulâlî Abdulhamîd (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1408/1987), 273.

tarafından da kaydedilmiştir. Hz. Alî'den nakledilen rivâyete göre ise Hz. Peygamber (sas): "Evden önce komşu, yoldan önce yol arkadaşı الرَّفِيقُ قبلَ الطريقِ binekten önce azık gerekir" buyurmuştur.<sup>26</sup> Bazı kaynaklarda ise Hufâf b. Nüdbe (ra)'ye Hz. Peygamber'in "Ey Hufâf! Yoldan önce yol arkadaşı edin" diye tavsiyede bulunduğ u nakledilmektedir.<sup>27</sup> Dulâbî'nin (ö. 310/923) kaydettiğ i rivâyette ise Osman b. Atâ tarafından babasının sözü olarak nakledildiğ i görülmektedir.<sup>28</sup>

Ş u halde hadisin merfû olarak Hz. Ali ve Rafî b. Hadîc isnadıyla iki ayrı tarikten nakledildiğ i görülmektedir. Hz. Ali'nin rivayeti, Rafî b. Hadîc'in rivayeti için şahid olarak değ erlendirilmiştir. Hadis münekkitlerine göre, Hz. Ali ve Rafî b. Hadîc'den iki ayrı tarikten merfû olarak nakledilen rivayetin isnadları ise zayıftır. Hadisin, birbirlerini takviye ile hasen li-gayrihi derecesine yükseleceğ ini ifade edenler de vardır.<sup>29</sup> Ancak hadisin temel hadis kaynaklarında rivayet edilmediğ i, ilk olarak h. III. asırda İbn Ebî Hayseme tarafından kaydedildiğ i, ama daha çok hicrî IV. asırdan sonra tasnif edilen kaynaklarda yer aldığ ı görülmektedir.

---

<sup>24</sup> Muhammed b. Selâme el-Kudâi, *Musnedu's-şihâb*, thk. Hamdî Abdulmecîd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1986), 1/412.

<sup>25</sup> Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1403/1983), 2/233.

<sup>26</sup> Hatîb, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 2/232; Şîrûyeh b. Şehrdâr ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*, thk. es-Saîd b. Besyûnî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1406/1986), 2/119.

<sup>27</sup> Muhammed b. el-Huseyn el-Ezdî, *el-Mahzûn fi ilmi'l-hadîs*, thk. M. İkbâl Muhammed (Delhi: ed-Dâru'l-ilmiyye, 1408/1988), 80; Hatîb, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*, 2/235.

<sup>28</sup> Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî, *el-Kunâ ve'l-esmâ*, thk. Muhammed el-Faryâbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 3/953.

<sup>29</sup> Şemsuddîn Muhammed ez-Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, thk. A. Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/15, 2/159; Bedruddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Leâliu'l-mensûra fi'l-ehâdisi'l-meşhûra*, thk. M. Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1406/1986), 120; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/228, 4/75; Şemsuddîn Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, thk. M. Osmân el-Hıst (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1405/1985), 151-152; Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dureru'l-muntesira fi'l-ehâdisi'l-muştehirâ*, thk. M. Lutfi es-Sabbâğ (Riyad: Câmiatu'l-Melik Suud, ts.), 101; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ* (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1351), 1/179, 321.

Hadisin zahiri anlamına bakıldığında yola çıkmadan önce, yol arkadaşı edinmenin önemine işaret edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in tek başına yola çıkmayı tavsiye etmediği rivayet edilmiştir.<sup>30</sup> Zâhid ve sûfiler ise hadisi sadece dünyevî yolculuklar için değil, manevî yolculuk olarak addedilen seyr-u sülûk yolunda da arkadaş, müşid/rehber edinmenin gerektiği hususunda delil olarak kullanmışlardır. Hadis her ne kadar isnad itibariyle zayıf olsa da bu anlamda kullanılmasında bir beis bulunmadığını söylemek mümkündür.

### 3.3. "Küfür ve İman Arş'ın Gerisinde İki Makamdır"

Sünbül Efendi risâlesinde Hz. Peygamber'in الكفر ولإيمان مقامان ما وراء العرش "Küfür ve iman Arş'ın ötesinde iki makamdır" buyurduğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup>

Sünbül Efendi'ye göre, Arş'a kadar birtakım perdeler bulunmakta olup, iman ve küfür de esasen Allah ile kul arasında birer perdedir. Bu perdelerden biri zulmânî/kahrânî iken diğeri nurânî/lutfânîdir. Bütün perdeler bu iki perdenin fer'idir/dallarıdır.<sup>32</sup> Müellif bu görüşünü ise bir sonra ele alacağımız hadise dayandırmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in "Küfür ve iman Arş'ın ötesinde iki makamdır" şeklinde bir hadisi tespit edilemediği gibi, kaynaklarda Hz. Peygamber dışında yine herhangi birine nispet edilen böyle bir söze rastlanılamamıştır. Bu bakımdan bu sözün, hadis olarak kabulü mümkün gözükmemektedir.

### 3.4. "Allah ile Kul Arasında Nur ve Zulmetten Yetmiş Bin Perde Vardır."

Sünbül Efendi'nin belirttiğine göre Nebî (sas) şöyle buyurmuştur: ان بين الله وبين العبد سبعين الف حجاب من نور وظلمة "Şüphesiz Allah ile kul arasında nur ve zulmetten yetmiş bin perde vardır."<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. M. Zuheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru tavkî'n-necât, 1422), "Cihâd", 135. Ayrıca bk. Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sunen*, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1430/2009), "Cihâd", 79; Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sunen*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Cihâd", 4; Muhammed b. Yezîd Mâce, *Sunen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Kâmil Karabellî (b.y.: Dâru'r-Risâle, 1430/2009), "Edeb", 45.

<sup>31</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 15 a. a

<sup>32</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 15 a.

<sup>33</sup> Sinân *Etvâr-ı seb'a*, 15 b.

Müellifin hadisin devamında ifade ettiğine göre bu yetmiş bin perdenin on bini zulmânî olup bu perdeler zahirî hükümler ve zahiri zühd ile aşılır. Altmış bin perde ise nurânîdir ve bunları aşmak da ancak onların başlangıcına ve sonuna vâkîf olan bir kimseye tabi olmakla mümkün olur. O da sülûkteki mertebesi, seyr an'illah, yani yedinci mertebede (tavr-ı sâbi‘) olan kimsedir.<sup>34</sup> Müellif, Allah ile kul arasındaki perdeleri aşmanın, sülûk mertebelerini kat etmekle mümkün olduğunu yetmiş bin perde rivayetiyle temellendirmektedir.

Müellifin kaynak zikretmeksizin Hz. Peygamber'e nispet ettiği yetmiş bin perde hadisinin temeli, bazı hadis kaynaklarında yer alan benzer anlamlı rivayetler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim senesinde Musa b. Ubeyde er-Rebezi'nin yer aldığı bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “Şüphesiz ki Allah (cc), nur ve zulmetten yetmiş bin perdenin ardındadır. Bu perdelere herhangi bir nefis, ses duyacak kadar yaklaşırsa yanar.”<sup>35</sup>

Hatîb el-Bağdâdî'nin kaydettiği ve senesinde Habîb b. Ebî Habîb'in bulunduğu bir isnadla Sehl b. Sa'd'dan naklettiği bir rivayete göre ise Hz. Peygamber “Şüphesiz Allah ile yaratılanlar arasında yetmiş bin perde vardır”<sup>36</sup> buyurmuştur. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) “hadisin aslı yoktur” demiş, ravilerinden Musa b. Ubeyde hakkında Ahmed b. Hanbel'in “benim nazarımda ondan rivayet caiz değildir”, Yahya b. Maîn'in “leyse bi-şey” şeklinde değerlendirmede bulunduğunu belirtmiştir.<sup>37</sup> İbnü'l-Cevzî'ye göre hicabla ilgili hadisler genellikle zayıf

---

<sup>34</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 15 b.

<sup>35</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 6/148, 8/411. Diğer kaynaklar için bk. İbn Ebî Âsım Ahmed b. Amr, *Kitâbu's-sunne* (b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1400/1980), 2/366; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî. *Musnedu Ebî Ya'lâ*, thk. H. Selîm Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984), 13/520; Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *Musnedu'r-Rûyânî*, thk. Eymen Alî (Kahire: Muessesetu Kurtuba, 1416), 2/212; Abdullah b. Muhammed Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbu'l-azame*, thk. Ridâullah b. Muhammed (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1408), 2/667; Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasen - Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1420/1999), 264; Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, thk. A. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetu's-Sevadî, 1413/1993), 2/292.

<sup>36</sup> Hatîb Bağdâdî, *Mûdihu evhâmi'l-cem ve't-tefrîk*, thk. A. Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407), 2/16.

<sup>37</sup> Cemâluddîn Abdurrahman el-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. A. Muhammed Muhsin (Medîne: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1388/1968), 1/116.

ve metruk olan, sika olmayan raviler tarafından nakledilmiş sözlerden ibarettir. Bu sebeple hicab/perde rivayetlerini aslı olmamakla ve mevzû olmakla nitelendirilmiştir.<sup>38</sup>

Suyûtî (ö. 911/1505) ise Musa b. Ubeyde ve Habîb b. Ebî Habîb'in hadis uydurmakla değil, zayıf (vâhî) olmakla itham edildiğini, rivayetin şahit ve mütabîlerinin hadisin aslı olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir.<sup>39</sup> İbn Arrâk da (ö. 963/1556) hadisin sıhhat ve subutu hakkında Suyûtî'ye benzer değerlendirmelerde bulunmuş, Zehebî'nin de (ö. 748/1348) bu durumda rivayet hakkındaki hükmün mevzû'dan vâhî'ye dönüşeceğini ifade ettiğini belirtmiştir.<sup>40</sup> İbn Hacer de (ö. 852/1449) rivayetin isnadını zayıf olarak değerlendirmiştir.<sup>41</sup>

Ebu Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) ise Zurâre b. Evfâ'nın mürsel olarak rivayet ettiği hadise göre Hz. Peygamber, Cebrail'e "Rabbini gördün mü?" diye sormuş, bunun üzerine Cebrail irkilmiş ve şöyle cevap vermiştir: "Ey Muhammed! Şüphesiz O'nunla benim aramda nurdan yetmiş perde vardır. Eğer onun en yakın olanına yaklaşısam, yanardım."<sup>42</sup> Hadis mürsel olarak rivayet edildiği için isnadı zayıf kabul edilmiştir. Hicabla ilgili hadislerle Ebû Saîd ed-Dârimî'nin toplu olarak ilk olarak yer veren musanniflerden olduğu anlaşılmaktadır.<sup>43</sup> Cebrail'in verdiği cevapla ilgili rivayet sonraki kaynaklarda Enes'den merfû tarzda

---

<sup>38</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-Mevzûat*, 1/116-117; Suyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1414/1996), 1/21; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa*, thk. Abdurrahman el-Muallimî (Riyad: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.), 42; Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletu'l-ehâdisi'z-zâife ve'l-mevzûa* (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1412/1992), 14/6-7. Allah ile kullar arasındaki perdelerden bahsedilen hicab hadisleri/rivayetleri tarafımızdan daha geniş olarak çalışılmakta olup yayımlanması planlanmaktadır.

<sup>39</sup> Suyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa*, 1/21

<sup>40</sup> Ebu'l-Hasen Nûruddîn b. Arrâk, *Tenzîhu's-şerîa*, thk. Abdulvahhâb Abdullatif - Siddîk el-Gumârî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1399), 1/142.

<sup>41</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *İthâfu'l-hıyereti'l-mehere*, thk. Ebû Temîm Yâsir (Riyad: Dâru'l-vatan, 1420/1999), 1/187, 6/166; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliye* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1420/2000), 12/576, 14/197. Ayrıca bk. İbn Ebî Âsım, *Kitâbu's-sunne*, 2/367.

<sup>42</sup> Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ala'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah (Kuveyt: Dâru İbni'l-Esir, 1416/1995), 73. Dârimî'nin rivayetinde yetmiş bin yerine, yetmiş perde ifadesi yer almaktadır.

<sup>43</sup> Dârimî, *er-Red ala'l-Cehmiyye*, 71-73.

da rivayet edilmiştir.<sup>44</sup> Zehebî ise bu rivayeti münker olarak değerlendirmiştir.<sup>45</sup>

İbn Huzeyme (ö. 311/924) ise yetmiş bin veya yetmiş perdenin bulunduğu bahseden maktû rivayetlere yer vermektedir.<sup>46</sup> Ebu's-Şeyh'in (ö. 369/979) *Kitâbu'l-azame* adlı eserinde ise yetmiş bin perde rivayetleri yine mevkûf ve maktû olarak da Abdullah b. Amr, Abdullah b. Ömer ve Mücahid'den nakledilmiştir.<sup>47</sup> Ebu's-Şeyh ayrıca Vehb b. Münebbih'in Tevrat'a dayandırarak Allah'ın perdelerinden ve aralarındaki yıl olarak miktarlarından bahseden çok detaylı rivayetlere yer vermiştir.<sup>48</sup>

Derviş el-Hût (ö. 1276/1860) ise yetmiş bin perdeyle ilgili Hz. Peygamber'den sabit olan bir hadisin bulunmadığını, ancak Müslim'in *Sahîh*'inde nakledilen şu rivayetin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>49</sup> Ebu Musa el-Eş'arî'nin naklettiğine göre Peygamber (sas): "O'nun hicabı nurdur. Eğer onu açacak olsa, Zâtının nurları (subuhât) bütün varlıkları yakardı"<sup>50</sup> buyurmuştur. Kur'an'da ise Allah'ın bir beşer ile konuşmasından bahsedilirken "perde arkasından" ifadesi kullanılmıştır.<sup>51</sup> Sonuç olarak Kütüb-i tis'a kapsamındaki temel hadis

<sup>44</sup> İbnu'l-A'râbî Ahmed b. Muhammed, *Mu'cemu İbni'l-A'râbî*, thk. Abdulmuhsin el-Huseynî (Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418/1998), 2/468; Suleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarık İvaddullah - Abdulmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 6/278; Ebu's-Şeyh, *Kitabu'l-azame*, 2/669; Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, 5/55.

<sup>45</sup> Şemsuddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 6/354.

<sup>46</sup> Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Abdulazîz b. İbrahim (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1414/1994), 1/50-51.

<sup>47</sup> Ebu's-Şeyh, *Kitâbu'l-azame*, 2/667-724.

<sup>48</sup> Ebu's-Şeyh, *Kitâbu'l-azame*, 2/706-708, 710, 711.

<sup>49</sup> Muhammed Dervîş el-Hût, *Esne'l-metâlib*, thk. M. Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1418/1997), 127.

<sup>50</sup> Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *el-Musnedu's-sahîh*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "İman", 293. Ayrıca bk. Suleymân b. Dâvud et-Tayâlisî, *Musned*, thk. M. Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 1/395; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Murşid (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 32/357, 404; İbn Mâce, "İman", 13; Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Musned*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd. (Medîne: Mektebetu'l-ulûm, 2009), 8/36.

<sup>51</sup> eş-Şûrâ, 42/51.



kaynaklarından yetmiş veya yetmiş bin perdeden bahseden herhangi bir hadis ve rivâyet bulunmamaktadır. Şu halde tespitlerimize göre yetmiş perde ifadesiyle ilgili ilk rivayetin ilk kez Osman ed-Dârimî'nin eserinde, yetmiş bin perde rivayetinin ise İbn Ebî Âsım (ö. 287/900) ve Taberânî gibi hadisçilerin eserlerinde yer aldığı ve zayıf olmaktan pek öteye geçemediği görülmektedir. Dolayısıyla bu verilere göre yetmiş bin perde ifadeli söz ve rivayetleri Hz. Peygamber'e ait makbul birer hadis olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Tasavvuf erbabı, sâlikle Hak arasında bulunan ve O'nu bilmeye (marifet) engel teşkil eden herşeyi hicâb/nikâb (perde) olarak nitelendirmiş ve bunlardan yakınmışlardır.<sup>52</sup> Tasavvufta Allah'a ulaşma yolunda sâlikin önünde engel teşkil eden perdeleri ortadan kaldırmak amacıyla yedi mertebe anlayışı geliştirilmiştir. Nitekim Halvetîlik geleneğinde de seyr-u sülûk'ta takip edilen yedi esmanın her birinin yetmiş bin perdesi bulunduğu, Kahrâ esmâsını tamamlayarak, en sonunda nefis-i kâmile mertebesine ulaşan sâlike yetmiş bin perdenin açılacağı anlayışı bulunmaktadır.<sup>53</sup> Müellifin kendi tarikat geleneğine binâen, sülûk mertebeleri arasında perdeler bulunduğunu temellendirmek amacıyla yetmiş bin perde rivayetine atıf yaptığı anlaşılmaktadır.

### 3.5. "Yedi Uzuv Üzerine Secde Etmekle Emrolundum."

Sünbül Sinân, sülûkun yedi mertebe olduğu ifade eden etvar-ı seb'a anlayışını temellendirme bağlamında Hz. Peygamber'in امرت أن أسجد على سبعة أعضاء "Yedi uzuv üzerine secde etmekle emrolundum" hadisini delil olarak getirmektedir.<sup>54</sup>

Hadis başta Buhârî (ö. 256/870) olmak üzere temel hadis kaynaklarında rivayet edilmiştir.<sup>55</sup> Buhârî'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber (sas) "Ben alın -bu esnada burnunu da işaret etmiştir- iki el, iki diz, iki ayak uçları olmak üzere yedi kemik/organ üzerine secde

<sup>52</sup> Sufilerin perde anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, "Hicâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/431.

<sup>53</sup> Ateş, "Hicâb", 17/431.

<sup>54</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 15 b.

<sup>55</sup> Bu husustaki rivayetler için bk. Tirmizî, "Salât", 203; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sunen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Tatbîk", 39.

etmekle emrolundum” buyurmuştur.<sup>56</sup> Hadisin zâhiri, namazda hangi organlar üzerine secde edilmesi gerektiğini ifade ederken, müellif tarafından hadisteki yedi ifadesinden hareketle, seyr-u sülûkun de yedi mertebesi olduğuna bir dayanak olarak kullanılmış ve hadisteki bu anlamın “ehl-i butûn arasında zâhir/açık olduğunu” ifade ederek<sup>57</sup> hadisi tasavvufî ve işârî manada yorumlamıştır.

### 3.6. “Ey Âdemoğlu, Kalbinden Dünya Sevgisini Çıkar.”

Sünbül Sinân, sülûkun birinci mertebesi (tavr-ı evvel) olan nefsi-i emmâre makamını izah ederken nefsin kötülüğü emrettiğini, ruhun nefsin elinde esir olduğunu, âhireti hatırlamadığını ve Mevlâ'nın muhabbetine engel olan dünyayı sevdiğini ifade bağlamında şu kudsî hadise yer vermektedir: يا ابن آدم أخرج حب الدنيا من قلبك فاني لا اجمع بين حيي وحب الدنيا في قلب واحد ابدا “Ey Âdemoğlu, kalbinden dünya sevgisini çıkar. Zira ben bir kalpte benim sevgimle dünya sevgisini asla birarada buldurmam.”<sup>58</sup> Müellif devamında “Çünkü bu ikisi birbirine zıttır. Zıtlar da bir arada bulunmaz” diyerek nefis makamı olan birinci mertebede kişinin Allah sevgisine mani olan dünyevî isteklerin ve nefsanî arzularının perde oluşunu bu sözle temellendirmeye çalışmaktadır.

Kaynaklarda tam bu lafızla bir rivayet tespit edilmemiştir. Ancak buna benzer şu rivayetler vardır: Meselâ İbnü'l-Cüneyd el-Huttelî (ö. 270/884) her hangi bir sened zikretmeksizin “bize ulaştığına göre” (belağanâ) ifadesini kullanarak Allah Teâlâ'nın Hz. Dâvud'a şöyle vahyettiğini nakletmektedir: “Ey Davud! Beni sevdiğini mi iddia ediyorsun? Eğer beni seversen, dünya sevgisini kalbinden sök at. Zira benim sevgimle onun sevgisi bir kalpte birarada olmaz.”<sup>59</sup> Bu sözü ilk olarak nakleden Huttelî'dir. Huttelî'nin aynı zamanda dönemin sûfilerinden, eserinin de tasavvuf alanında tasnif edilen ilk eserlerden biri olması itibariyle<sup>60</sup> Sünbül Sinân'ın bu sözü bu tür kaynaklardan almış olması ihtimalini güçlendirmektedir. Bazı kaynaklarda ise Ebû Cafer el-Basrî'nin “Allah Teâlâ, Hz. Davud'a şöyle vahyetti.” şeklindeki

<sup>56</sup> Buhârî, “Sıfatu's-salât”, 52, 53.

<sup>57</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 15 b.

<sup>58</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 15 b.

<sup>59</sup> İbrahim b. Abdullah el-Huttelî, *el-Muhabbetu lillâhi Subhânehu*, thk. Abdullah Bedrân (Dimaşk: Dâru'l-Mektebî, 1423/2000), 39.

<sup>60</sup> Cemil Akpınar, “Huttelî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/429.

sözlerine yer verilmiştir.<sup>61</sup> Dolayısıyla ilgili sözün merfû, mevkûf ve maktû şeklinde isnadlı herhangi bir rivayeti bulunmamaktadır. Sonuç olarak bu söz, her ne kadar zühd ve Allah sevgisi açısından tasavvufun temel öğretileriyle uyumlu olsa da hadis olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

### 3.7. “Varlığın Hiçbir Günahla Mukayese Edilemeyecek Bir Günahtır.”

Müellif sülûk mertebelerinin üçüncüsü (tavr-ı sâlis) olan nefs-i mülhimeyi izah sadedinde Hz. Peygamber'in *وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ* “Senin (hakka engel olan) varlığın /benliğin öyle bir günahtır ki, hiçbir günah onunla mukayese edilemez” buyurduğuna yer vermektedir.<sup>62</sup> Ona göre bu mertebe makâm-ı ruh ve mülhime olup, sâlik bu evrede Allah'a aşkla bağlanır. Bu mertebede aşk bazı sâliklere galebe çalıp aklını alır ve “ene'l-hakk” davasında bulunur. Bu mertebede sâlike ilim ve irfan hasıl olur, hakka mani olan varlığı/benliği fani/zâil olmuş olur.<sup>63</sup> Sünbül Efendi işte bu bağlamda benliğin esasında Hakk'a engel olan bir günah olduğunu Hz. Peygamber'e nispet ettiği sözle temellendirmektedir.

Müellif tarafından hadis olarak Hz. Peygamber'e nispet edilmiş olsa da, kaynaklarda bu rivayet hadis olarak nakledilmemiştir. Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e nispet edilmeksizin “denildi ki” lafzıyla yer verilmiştir.<sup>64</sup> Bazı kaynaklarda ise bir beytin bir mısraı olarak yer almaktadır.<sup>65</sup> Bu yüzden bu sözün Hz. Peygamber'in bir hadisi olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

<sup>61</sup> Mubârek b. Abdulcebbâr et-Tuyûrî, *et-Tuyûriyyât*, thk. Abbas Sahr (Riyâd: Mektebetu Edvâi's-Selef, 1425/2004), 3/1038; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/326; İsmâil b. Muhammed et-Teymî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, thk. Eymen b. Sâlih (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1414/1993), 2/245; Muhammed b. Mukrim b. Manzûr, *Muhtasaru Târîhi Dimaşk li-İbn Asâkir* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 8/121.

<sup>62</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 18 a.

<sup>63</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 18 a.

<sup>64</sup> Nüreddîn Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1422/2002), 2/673, 4/1340, 8/3822; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/333, 2/197, 220, 6/454, 8/508, 9/386; Âlûsî, *Rûhu'l-maânî*, 9/202, 13/237; Halîl Ahmed es-Sehârânpurî, *Bezlu'l-mechûd* (Hindistan: Merkezü's-Şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedevî, 1427/2006), 4/122.

<sup>65</sup> İbnu'l-İmâd Abdülhayy b. Ahmed, *Şezerâtu'z-zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1406/1986), 3/418.

### 3.8. “Muhlisler Bile Büyük Bir Tehlikeyle Karşı Karşıyadır.”

Sünbül Efendi nefis mertebelerinin dördüncüsü olan nefis-i mutmainne (tavr-ı râbî') evresini izah ederken Hz. Peygamber'e nispet ederek *الْمُخْلِصُونَ عَلَى حَظِّ عَظِيمٍ* “Muhlisler bile, büyük bir tehlikeyle karşı karşıyadır” şeklinde bir söze daha yer vermektedir.<sup>66</sup>

Sünbül Sinan'ın ifadesine göre nefis-i mutmainne, ihlas ehlinin makamıdır. Her ne kadar salike bazı ilahî sırlar gelip, kendisine hayret galebe çalsa da, bu makamda sâlik yine de nefis-i emmârenin birtakım tuzak ve hileleriyle karşı karşıyadır.<sup>67</sup> Bu sebeple sâlikin ihlasını korumasına dikkat çekmek amacıyla müellif, muhlislerin de büyük bir tehlikeyle karşı karşıya olduklarını temellendirmek amacıyla bu söze yer vermiştir.

Hadis kaynaklarında bu söz, hadis olarak tahrir edilmemiştir. Başta Sağânî olmak üzere hadis âlimleri tarafından mevzû olarak nitelendirilmiştir.<sup>68</sup> Bazı kaynaklarda ise sûfîlerin bazılarının sözü olarak nakledilmiştir. Meselâ Beyhakî, Zunnûn-ı Mısırî'nin (ö. 245/859) sözü olarak şöyle nakletmiştir: “Âlimler hariç bütün insanlar ölüdür. Âmil olanlar hariç bütün âlimler uykudadır. Muhlis olanlar hariç âmil olanlar da aldanmıştır. Muhlis olanlar da büyük bir tehlike ile karşı karşıyadır. Nitekim Allah Teala “Ta ki o sadıklara sadakatlarından sual etsin” (el-Ahzâb, 33/8) buyurmuştur.”<sup>69</sup>

Tüsterî (ö. 283/896) ise bu sözü tefsirinde kendi sözü olarak ifade etmiş,<sup>70</sup> Semerkandî (ö. 373/983) de Tüsterî'nin sözü olarak yer vermiştir.<sup>71</sup> Gazzâlî de *İhyâ'* da Tüsterî'nin sözü olarak benzer anlamda ona şöyle nispet etmiştir: “Âlimler dışındaki insanların hepsi ölüdür.

<sup>66</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 19 a.

<sup>67</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 19 a.

<sup>68</sup> Radiyyuddîn el-Hasen es-Sağânî, *el-Mevzûât*, thk. N. Abdurrahman Halef (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1405), 38; Hût, *Esne'l-metâlib*, 309; Elbânî, *Silsile*, 1/174. Ayrıca bk. Muhammed Tâhir el-Fettenî, *Tezkiretu'l-mevzûât* (b.y.: İdâretu't-Tibâa'ti'l-Munîre, ts.), 200; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/312; Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmû'a*, 257.

<sup>69</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, thk. Abdulalî Abdulahmîd (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 9/181. Ayrıca bk. İbn Asâkir Ali b. el-Hasen *Târihu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 17/429.

<sup>70</sup> Sehl b. Abdullah et-Tusterî, *Tefsîru't-Tusterî*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1423), 88.

<sup>71</sup> Ebu'l-Leys Nasr es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-gâfilîn*, thk. Yusuf Ali Bedeyvî (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000), 434.

Amel edenleri müstesna, âlimler de sarhoştur. İhlâslılar dışında amel edenlerin de hepsi aldanmıştır. Muhlis de, amelinin neticesini bilene kadar korkudur.”<sup>72</sup> Gazzâlî bir başka eserinde Hz. Peygamber'e nispet ederken,<sup>73</sup> Karâfî (ö. 684/1285) de yine Hz. Peygamber'e isnad etmiştir.<sup>74</sup> Saîd Havva (ö. 1409/1989) ise Hasen-i Basrî'nin sözü olarak zikretmiştir.<sup>75</sup> Sonuç olarak bu söz, ihlası korumanın önemi açısından mana bakımından problem arz etmemektedir. Ancak hadis âlimlerinin bu sözü mevzû olarak değerlendirdikleri de gözardı edilmemelidir.

### 3.9. “Ben A'râf Ehlindenim.”

Müellif yine nefis-i mutmainne mertebesinin a'râf-ı suğrâ makamı olarak da isimlendirildiğini belirtmekte ve bu hususu Hz. Peygamber'e nispet ettiği *انا من أهل الاعراف* “Ben, a'râf ehlindenim” şeklindeki söz ile temellendirmektedir.<sup>76</sup> Kaynaklarda bu şekilde herhangi bir söz veya rivayet tespit edilememiştir. Bu bakımdan bu sözün Hz. Peygamber'e hadis olarak nispeti isabetli değildir.

### 3.10. “Benî Rüyasında Gören, Gerçekten Görmüştür.”

Sünbül Sinân yine nefis-i mutmainne mertebesine ilişkin olarak Hz. Peygamber'in *مَنْ رَأَى فِي الرُّيَا مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ* “Kim beni (rüyasında) görürse, muhakkak hakkı (gerçekten beni) görmüştür” şeklindeki hadisine yer vermiştir.<sup>77</sup> Hadis, Buhârî ve Müslim gibi temel hadis kaynaklarında rivayet edilmiş sahih bir hadistir.<sup>78</sup>

Sünbül Sinan müteakiben yine aynı konuyla ilgili olarak başta Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği Hz. Peygamber'in *مَنْ رَأَى فِي الرُّيَا مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى فِي النَّوْمِ مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى فِي النَّوْمِ لَا يَتَمَثَّلُ بِي*. “Kim beni rüyada görürse, kesin beni görmüştür. Zira şeytan benim suretime giremez”<sup>79</sup> hadisini zikretmektedir.<sup>80</sup>

<sup>72</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 1/61.

<sup>73</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mizânu'l-amel*, thk. Suleyman Dunyâ (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1964), 269.

<sup>74</sup> Şihâbuddîn Ahmed el-Karâfî, *el-Furûk* (b.y.: Âlemu'l-Kutub, ts.), 4/264, 289.

<sup>75</sup> Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424), 6/2882, 8/4801.

<sup>76</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 19 b.

<sup>77</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 19 a.

<sup>78</sup> Buhârî, “Ta'bir”, 10; Muslim “Ru'yâ”, 11; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (ö. 255/869), *Sunen*, thk. Huseyn Selim ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000), “Ru'yâ”, 4”; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 17/292.

<sup>79</sup> Buhârî, “İlim”, 38, “Edeb”, 109, “Ru'yâ”, 10; Muslim, “Ru'yâ”, 10, 11; Tirmizî, “Ru'yâ”, 4; Dârimî, “Ru'yâ”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 15/188, 296, 16/44, 89, 115, 21/339, 17/291.

Sünbül Sinân'a göre, birinci hadiste ilme'l-yakîn, ikinci hadiste ayne'l-yakîn kastedilmiştir. Buradan hareketle müellif rüyada Hz. Peygamber'i görme ile ilgili hadisleri, nefs-i mutmainne makamında Allah'ın zatının büyüklüğünün idrak edildiğini, bu makamın vahdet nuru mertebesi olduğunu, kesretin bu makamda vahdete dönüştüğünü, beşerî etkilerin ortadan kaybolduğunu, sâlikin istiğrak halinde olduğunu, kendi iradesi ile yapacağı bir tercihinin kalmadığını ve artık mahza tevhide ulaşıncaya kadar tüm vücudunun cezbe halinde olduğunu temellendirme bağlamında zikretmektedir.<sup>81</sup>

Sünbül Efendi'nin bu değerlendirmeleriyle hadisin zahiri anlamına işarî manalar yüklediği görülmektedir. Hadisin bu şekilde bir yoruma tabi tutulması sûfilere özgü bir yaklaşımdır. Nitekim «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» hadisi sûfiler tarafından "Beni gören gerçekten Hakk'ı görmüştür" şeklinde de anlaşılmış ve vahdet-i vücud anlayışının delilleri arasında zikredilmiştir. Rivayetin vahdet-i vücuda delâleti açık değildir. Oysa hadis, Allah'ın değil, Hz. Peygamber'in rüyada görülmesiyle ilgilidir. Bu sebeple bağlantı kurmakta zorluk çekilmektedir.<sup>82</sup> Zira şârihler hadisteki "Hakk" ifadesini Hakk'ı görmek değil, rüyâ-ı sahîha ve sâdîka olarak Hz. Peygamber'i görmek olarak açıklamışlardır.<sup>83</sup> Sonuç olarak başta şârihler olmak üzere zahir ulemâsı hadisin zahirî anlamını, Sünbül Sinan gibi sûfiler ve bâtın ulemâsı disiplin ve öğretilerinin bir gereği olarak batnî ve işarî anlamını esas almıştır.

### 3.11. "Mü'minin Kalbi Allah'ın Hazineleridir."

Müellif, sülûk mertebelerinin beşincisi olan nefs-i râziyeyi (tavr-ı hâmis) izah ederken Hz. Peygamber'in: «قلب المؤمن خزائن الله» "Mü'minin kalbi Allah'ın hazineleridir" buyurduğunu zikretmektedir.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 19 b.

<sup>81</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 19 b. Ayrıca krş. Ayış, "Sünbül Sinân ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi", 130.

<sup>82</sup> Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 102.

<sup>83</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 12/389; Celâluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dîbâc alâ Sahîh-i Muslim b. el-Haccâc*, thk. Ebû İshak el-Huveynî (Suûdiyye: Dâru İbn Affân, 1416/1996), 5/287.

<sup>84</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 20 a.

Müellife göre bu mertebe tevhidde fark makamı olarak isimlendirilir ve O'nun Zât'ından başka her şeyin yok olduğu makamdır. Bu mertebede vücudun fenâyâ ulaşması gerçekleşir ve sâlik bu evrede tecelli şarabından içer.<sup>85</sup> Nitekim o, "bu makam "Benimle görür, benimle konuşur ve benimle iştir" makamıdır" diyerek Hz. Peygamber'den kudsî olarak nakledilen "Kulum bana nafîle ibadetlerle de yaklaşımaya devam eder de nihayet ben onu severim. Onu sevdiğim zaman da, artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum.."<sup>86</sup> hadisine atıfta bulunmaktadır.<sup>87</sup> Müellif bu mertebede sâlikin kalbinde doğan tecellileri hadisle temellendirmek amacıyla "Mü'minin kalbi Allah'ın hazineleridir" sözüne yer vermektedir.

Kaynaklarda bu lafızla bir hadis tespit edilememiştir. Munâvî, Abdurrazzak'ın Katâde'den mürsel olarak naklettiği "İnsanların kalpleri Allah'ın hazineleridir ve anahtarları O'nun elindedir" şeklinde bir söze yer vermektedir.<sup>88</sup> Ancak Abdurrazzak'ın bu şekilde bir rivayeti tespit edilememiştir.

Sûfî kaynaklarda kalplerin Allah'ın hazinesi olduğu ifadesi, hadis olarak değil, bazı zâhid ve sûfilerin sözü olarak yer aldığı görülmektedir. Örneğin Cüneyd-i Bağdadî şöyle demiştir: "Allah Teâlâ'nın göklerdeki hazineleri gaybler (guyûb), yerdeki hazineleri kalpler (kulûb)dir. O, allâmu'l-guyûb ve mukallibu'l-kulûbdür."<sup>89</sup> Cüneyd'in bu sözü Ebû Saîd el-Harrâz'a da nispet edilmiştir. Harrâz ayrıca Allah'ın mü'minin kalbini, hazinelerinin evi olarak yarattığını belirtmektedir.<sup>90</sup> Hakîm et-Tirmizî ise mü'minlerin kalbinin Allah'ı bilmenin hazinesi olduğunu belirten ilk sûfilerden biridir.<sup>91</sup> Hakim et-

<sup>85</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 20 a.

<sup>86</sup> Buhârî, "Rikâk", 38.

<sup>87</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 19 b.

<sup>88</sup> Zeynuddîn Abdurraûf el-Munâvî, *et-Teyisîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sağîr* (Riyâd: Mektebetu'l-İmamî'ş-Şâfi'î, 1408/1988), 2/382.

<sup>89</sup> Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 30/549.

<sup>90</sup> Muhammed b. el-Huseyn es-Sulemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid Amrân (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1421/2001), 1/344.

<sup>91</sup> Muhammed b. Alî el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Ciyl, ts.), 3/235; Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitab ve's-sunne*, thk. es-Seyyid el-Cemîlî (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 107.

Tirmizî bir başka eserinde yine kalplerin Allah'ın hazineleri olduğunu ifade etmiştir.<sup>92</sup>

Sonuç olarak kalplerin Allah'ın hazineleri olduğu şeklindeki sözleri Hz. Peygamber'in hadisi olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu rivâyet esasen bazı zâhid ve sûfilerin sözlerinden ibarettir. Bu durum zâhid ve sûfilerin bazı sözlerinin müteahhir dönemlerde Hz. Peygamber'e nispet edilerek hadisleştirildiğinin bir örneğini teşkil etmektedir.

### 3.12. "Kavmin Efendisi, Onlara Hizmet Edendir."

Müellif, sülûk mertebelerinden altıncısı (tavr-ı sâdis) olan nefsi-marziyyeyi açıklarken Hz. Peygamber'e nispet ederek سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُمْ "Kavmin efendisi, onlara hizmet edendir" sözüne yer vermektedir.<sup>93</sup> Zira ona göre bu makam enbiyâ, yani hizmet makamıdır ve onlar büyüklüğü hizmette görmüşlerdir. O, bu mertebenin özelliğini ve bu husustaki görüşünü "Kavmin efendisi, onlara hizmet edendir" sözüyle temellendirmiş, kalbi ve ruhuyla bu hizmeti yerine getiremeyenlerin kurbet ve vuslata nail olamayacağını belirtmiştir.<sup>94</sup>

Hadisi Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) Hz. Peygamber'e isnad ederek "Kavmin efendisi, yolculukta onlara hizmet edendir" şeklinde rivayet etmiştir.<sup>95</sup> Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) Hz. Peygamber'in "Kavmin sevap bakımından en üstünü, onlara hizmet edendir" buyurduğu şeklinde bir haber nakletmiştir.<sup>96</sup> Beyhakî de Hz. Peygamber'e nispet ederek "Yolculukta kavmin efendisi onlara hizmet edendir. Hizmetle onları geride bırakan kimseyi, şehitlik dışında hiç kimse başka bir amelle onu geçemez" ifadesiyle rivayet etmiştir.<sup>97</sup> Bazı hadis, tarih ve tasavvuf ağırlıklı eserlerde ise "Kavme hizmet eden, onların efendisidir" şeklinde kaydedilmiştir.<sup>98</sup> Suyutî hadisin İbn Mâce

<sup>92</sup> Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl*, 107.

<sup>93</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 21 a.

<sup>94</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 21 a.

<sup>95</sup> Abdullah b. el-Mübârek, *el-Cihâd*, thk. Nezîh Hammâd (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1972), 159.

<sup>96</sup> Saîd b. Mansûr, *Sunen*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982), 2/191.

<sup>97</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, 10/582.

<sup>98</sup> Sulemî, *Âdâbu's-suhbe*, thk. M. Fethî es-Seyyid (Tantâ: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1410/1990), 89; Ebû Nuaym, *el-Erbaîn*, 59; Hatîb Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 11/430; Abdulkerîm b.



tarafından rivayet edildiğini ifade etmiş olsa da<sup>99</sup> İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sunen'*inde böyle bir rivayet yer almamaktadır.

Muhaddisler "Kavmin efendisi, onlara hizmet edendir" rivayetini genel olarak zayıf olarak değerlendirmiş, bazıları ise tariklerinin çokluğu sebebiyle hasen ligayrihi olarak da değerlendirilebileceğini belirtmiştir.<sup>100</sup> Müellifin hizmet makamı olarak değerlendirdiği nefis-i marziyye mertebesi için her ne kadar zayıf da olsa, uygun bir hadis seçtiğini söylemek mümkündür. Kezâ halka hizmeti ifade eden hadisi, İslam'a hizmet yönüyle zahirî anlamıyla da değerlendirerek, esasen halka hizmetin Hakk'a hizmet olduğu anlayışına vurguda bulunduğu anlaşılmaktadır.

### 3.13. "Fakirlik Neredeyse Küfür Olacaktı."

Sünbül Sinân Efendi yine altıncı mertebe olan nefis-i marziyyeden bahsederken, bu evrede sâlikin kayıtların tamamından sıyrılması ve Hz. Peygamber'in كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا "Fakirlik, neredeyse küfür olacaktı" hadisine göre kişinin terakki etmesi gerektiğini, bunun da fakr mertebesinin ilki olduğunu ifade etmektedir.<sup>101</sup> Dolayısıyla müellif tasavvuftaki "fakr" anlayışını Hz. Peygamber'e nispet ettiği bu sözle temellendirmeye çalışmıştır.

Hadis temel hadis kaynaklarında yer almayıp, muhtelif bazı eserlerde Hz. Peygamber'e nispet edilerek rivayet edilmiştir.<sup>102</sup> Taberânî

---

Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye, ts.), 2/281; Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmûd - Mahmud b. eş-Şerîf (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 2/373; Ummu'l-Fazl Bîbî bnt. Abdussamed, *Cüz'ü Bîbî*, thk. Abdurrahman b. Abdulcebbâr (Kuveyt: Dâru'l-hulefa, 1986), 69; Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebîr* (b.y.: eş-Şeriketü's-Şarkıyye, 1971), 29-30; Deylemî, *el-Firdevs*, 2/324.

<sup>99</sup> Suyûtî, *ed-Dureru'l-muntesira*, 131.

<sup>100</sup> Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-hasene*, 395-396; Sehâvî, *el-Ecvibetu'l-murdiyye*, thk. Muhammed İshâk (b.y.: Dâru'r-Râye, 1418) 1/103-104; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 1/462-463; Hût, *Esne'l-metâlib*, 761; Elbânî, *Silsile*, 4/9.

<sup>101</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 21 b.

<sup>102</sup> Abdullah b. Muhammed İbn Ebî'd-Dunyâ, *Islâhu'l-mâl*, thk. M. Abdulkadir Atâ (Beyrût: Müessesetu'l-kutubi's-sikâfiyye, 1414/1981), 121; Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Duaîfu'l-kebîr*, thk. A. Emîn Kal'acî (Beyrût Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1404/1984), 4/206; Ebû Ahmed b. Adî el-Curcânî *el-Kâmil fi duaîfai'r-ricâl*, thk. Âdil A. Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1418/1997), 9/94; Ebu's-Şeyh, *et-Tevbîh ve't-tenbîh*, thk. M. es-Seyyid İbrâhim (Kahire: Mektebetu'l-Furkan, ts.), 41, 43; Muhammed b. Ebî İshâk el-Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, thk. Muhammed Hasen - Ahmed

وَكَادَتِ الْحَاجَةُ تَكُونُ كُفْرًا lafzıyla “Hâcet ve ihtiyaç neredeyse küfür olacaktır” şeklinde tahrir etmiştir.<sup>103</sup> Muhaddisler “Fakirlik, neredeyse küfür olacaktır” hadisini zayıf olarak nitelendirmiştir.<sup>104</sup> İsnadı zayıf olan bu sözün zahiri maddî fakirliği çağrıştırırken, müellif tarafından işârî olarak tasavvufî anlamda da kullanılmıştır.

### 3.14. “Fakirlik Övüncümdür.”

Müellif sülûkun yedinci mertebesi olan nefis-i kâmile (tavr-ı sâbi') bağlamında Hz. Peygamber'in الْفَقْرُ فَخْرِي “Fakirlik övüncümdür” hadisine yer vermektedir.<sup>105</sup> Sünbül Sinân'a göre bu makam insanın fakrının son bulduğu ve vuslata erdiği makamdır. Bu mertebeden maksat, fakr sıralarına muttali olmaktır. Ancak bu durumda fakr tamam olur. Bu sebeple bu tür fakrdan fahr-i âlem Hz. Peygamber iftihar etmiş ve “Fakirlik övüncümdür” buyurmuştur.<sup>106</sup>

Temel hadis kaynaklarında “Fakirlik övüncümdür” şeklinde bir hadis kaydedilmemiştir. Bu söz, mevzûât kitaplarında ve halk arasında şöhret bulmuş sözleri toplayan eserlerde الْفَقْرُ فَخْرِي وَبِهِ أَفْتَحُزُ “Fakirlik övüncümdür ve ben onunla övünürüm” ifadesiyle yer almakta olup başta İbn Hacer olmak üzere muhaddisler ve âlimler tarafından bâtil ve mevzû olarak değerlendirilmiştir.<sup>107</sup> Her ne kadar Bursevî (ö. 1137/1728)

---

Ferîd (Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1420/1999), 56; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetu'l-evliyâ* (Mısır: Dâru's-Saâde, 1394/1974), 3/53, 109, 8/253; Kudâî, *Musnedu's-Şihâb*, 1/342; Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, 9/12.

<sup>103</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 4/225.

<sup>104</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, thk. İrşâdulhak el-Eserî (Faysalâbâd: İdâretu'l-ulûmi'l-eseriyye, 1401/1981), 2/320; Zehebî, *Mizânu'l-itidâl*, 4/416; İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-âliye*, 12/34; Zeynuddîn Abdurrahim el-İrâkî, *Tahrîcu ehâdisi İhyâi ulûmi'd-dîn* (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1408/1987), 4/1387; Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*, 497; Sehâvî, *el-Ecvibetu'l-murdiyye*, 2/606; Zeynuddîn Abdurraûf el-Munâvî, *Feyzu'l-kadîr* (Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1356), 4/542; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/107-108; Elbânî, *Silsile*, 9/77.

<sup>105</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 22 a. “

<sup>106</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 22 a. Ayrıca bk. Ayış, “Sünbül Sinân ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi”, 133-134.

<sup>107</sup> Sağânî, *el-Mevzûât*, 52; Takıyyuddîn Ahmed b. Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ*, thk. M. Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1408/1987), 5/89; Takıyyuddîn Ahmed b. Teymiyye, *Mecmû'ul-fetâva*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Medîne: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416/1996), 11/117, 18/123; İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr*, thk. Hasen b. Abbâs (Mısır: Muessesetu Kurtuba, 1416/1996), 3/234-235; Sehâvî, *el-*

manasının doğru olduğunu ifade etmiş olsa da,<sup>108</sup> hadis âlimlerinin mevzû ve batıl olarak değerlendirmeleri bu sözün Hz. Peygamber'e nispetini güçleştirmekte ve asılsız olduğunda bir şüphe bırakmamaktadır.<sup>109</sup>

Kişinin maddî yönden insanlara muhtaç olması anlamındaki fakirlik dinen makbul olmayan bir durumdur. Nitekim Hz. Peygamber'in "Allahım, küfürden ve fakirlikten sana sığıırım" şeklinde dua ettiğine dair temel hadis kaynaklarında isnadı sahih pek çok hadis nakledilmiştir.<sup>110</sup> Dolayısıyla eğer fakirlik övünelecek bir durum olsaydı, kanaatimizce Hz. Peygamber'in fakirlikten Allah'a sığınması beklenemezdi.

Tasavvufta fakirlik, dünyevi anlamından farklı bir mahiyet arz etmektedir. Tasavvufi anlayışa göre fakirin, mal-mülk sahibi olmasında bir beis yoktur, ancak buna rağmen sâlik kendini fakir hissedebilmelidir. Zira o her şeyde Allah'a muhtaç, mal, mülk ve kendi varlığı dahil herşeyin Allah'a ait olduğu bilinciyle hareket etmelidir.<sup>111</sup> Bu sebeple tasavvufta fakr; kulun kendini daima Allah'a muhtaç hissetmesi, kendi varlığının gerçek sahibinin de Mevlâsı olduğu bilincine ulaşması olarak açıklanmış; tevbe, vera', zühd, fakr, sabır, tevekkül, rızâ şeklinde sıralanan sûfî makamların dördüncüsü olarak fakr kabul edilmiştir.<sup>112</sup> Bu bağlamda tasavvufta küfre yakın fakirlik ile kalbteki kinin, ilim, hikmet, ahlak, sabır, rıza, teslimiyet ve tevekkülü yok ederek kalbin bu sıfatlardan yoksun hale gelmesi, iftihar olan fakirlik ile de kişinin dünyadan arınarak Hakka yakın olmasının kastedildiği ifade edilmiştir.<sup>113</sup>

Sünbül Sinân "Fakirlik övüncümdür" sözünün, hadis ilminin kriterlerine göre hadis olarak aslı olmadığı halde, Hz. Peygamber'e

---

*Makâsıdu'l-hasene*, 480; Kârî, *el-Masnû'*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.), 128; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/87.

<sup>108</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/334.

<sup>109</sup> Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2002), 568-569.

<sup>110</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 99-101; Nesâî, "Sehv", 89, "İstiâze", 15, 28; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 34/17, 52, 75, 97.

<sup>111</sup> Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 568.

<sup>112</sup> Süleyman Uludağ, "Fakr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/133.

<sup>113</sup> Seyyid Cafer es-Secçâdî, "Fakr", *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 148.

nispet etmekte bir beis görmemiş, fakr makamını temellendirmede delil olarak kullanmış, sonuçta yine manayı esas alarak genel olarak sûflilerin hadis kullanımlarındaki tutumlarına benzer bir yaklaşım sergilemiştir.

### 3.15. “Kim Allah’ı Tanırsa, Dili Tutulur.”

Sünbül Sinân, yine yedinci mertebe olan nefis-i kâmile makamını izah ederken Hz. Peygamber’in من عرف الله كل لسانه “*Kim Allah’ı tanırsa, dili tutulur*” buyurduğunu belirtmektedir.<sup>114</sup>

Nevevî (ö. 676/1277) bu sözün hadis olarak sabit/aslının olmadığını ifade etmiş,<sup>115</sup> Suyûtî ve Ali el-Kârî ise Nevevî’nin değerlendirilmesine yer vermiştir.<sup>116</sup> Dolayısıyla hadis olduğuna dair bir kayıt bulunmayan bu sözün, aslında sûflilere ait bir söz olduğu ifade edilmiştir.<sup>117</sup>

Ukaylî (ö. 322/934) ise “Kim Rabbine karşı muttakî olursa, dili sukût eder” şeklinde bir rivayete yer vermiş, ancak ravisi Abdurrahman b. Harîz’in meçhul olduğunu ve rivayetine mutabaat edilmediğini ifade etmiştir.<sup>118</sup> İbn Asâkîr (ö. 571/1176) Fudayl b. İyâd’ın sözü olarak “Kim Allah’tan korkarsa, dili susar” ifadesiyle nakletmiştir.<sup>119</sup> Cüveynî (ö. 478/1085) de *Gıyâsi’l-ümem* adlı eserinde bu sözü kullanmaktadır.<sup>120</sup> Bazı kaynaklarda hadisin hem Hz. Peygamber’e nispet edildiği hem de nispet edilmediği görülmektedir. Meselâ Râzî (ö. 606/1210) bir yerde senedsiz olarak Hz. Peygamber’e nispet ederken,<sup>121</sup> bir başka yerde bu sözü Hz. Peygamber’e nispet etmeksizin tefsirinde yer vermektedir. Nitekim o, Allah’ın zikrinin nuruyla kalbin dolmasıyla

<sup>114</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb’a*, 22 a.

<sup>115</sup> Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Fetâvâyı’l-İmami’n-Nevevî*, thk. Muhammed el-Haccâr (Beyrût: Dâru’l-beşâir, 1417/1996), 248.

<sup>116</sup> Kârî, *el-Masnû*, 189; Fettenî, *Tezkiretu’l-mevzûât*, 11; Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 2/262. Ayrıca bu sözü Abdulkadir Geylânî’nin *el-Fethu’r-Rabbânî* adlı eserinde Hz. Peygamber’e isnad ettiği, ancak eserin muhakkikinin, bu sözün mevzû olduğu yönünde not düştüğü belirtilmiştir. Bk. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 482-483.

<sup>117</sup> Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 483.

<sup>118</sup> Ukaylî, *ed-Duafâu’l-kebîr*, 2/327; Zehebî de söz konusu ravinin meçhul olduğunu kaydetmiştir. Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, 2/556. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, 5/94.

<sup>119</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, 48/429.

<sup>120</sup> İmânu’l-Haremeyn Ruknuddîn el-Cuveynî, *Gıyâsu’l-umem fi’t-teyyâsi’z-zulem*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (b.y.: el-Mektebâtü’l-Kubrâ, 1401), 5.

<sup>121</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 15/443.

dilin sustuğunu ve zikrin kalpte baki kaldığını ifade etmekte, bu yüzden de *مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ* “Kim Allah'ı bilirse dili tutulur” denildiğini belirtmektedir.<sup>122</sup> Bursevî de Hz. Peygamber'e nispet etmeksizin bu söze tefsirinde yer vermektedir.<sup>123</sup>

Müellif bu sözün de anlamını esas alarak etvar-ı seb'anın en üst mertebesine vâsıl olan sâlikin yaşadığı halleri temellendirme bağlamında delil olarak kullanmış, Hz. Peygamber'den sabit olup olmadığına bakmamıştır.

### 3.16. “Ben Gizli Bir Hazineydim.”

Müellif nefs-i kâmile makamında mü'minin kalbinin, ism-i âzam'ın Zât'ının mazharı olduğunu, bu mertebenin Ahmediyye tavrı olarak isimlendirildiğini, Hz. Ahmed'in ehadiyet sırlarını kendisinde topladığını ve Ahmed'deki mim kaldırılınca, geriye kalan Ehad isminin Resûl-i Ekrem'in söylediği ism-i âzama delalet ettiğini, *كُنْتُ كَنْزًا* sırrının zuhuru için de ruh-ı âzaman nurunu indirdiğini ifade etmektedir.<sup>124</sup> Böylece müellif “Ben gizli bir hazineydim” sözünü bu bağlamda delil olarak kullanmakta, ancak Hz. Peygamber'e nispet etmemektedir.

Sûfiler arasında oldukça meşhur olan *كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا* “Ben gizli bir hazineydim” şeklinde bir söz herhangi bir hadis kaynağında kaydedilmemiştir. Tasavvufta çok önemli bir yeri hâiz olmasına karşın, başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Hacer ve Suyûtî tarafından, sahih veya zayıf herhangi bir senedi ve aslı bulunmayan bir söz olarak değerlendirilmiştir.<sup>125</sup> Bazı âlimler ise manasının doğruluğuna dikkat çekmiş,<sup>126</sup> Bursevî de İbnu'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) bu hadisin keşfen sahîh olduğunu, ancak naklen sabit olmadığını ifade ettiğini, kendisinin de aynı görüşte olduğunu belirtmiş ve bu sözü şerheden *Kenz-i Mahfî* isimli bir eser telif etmiştir.<sup>127</sup> Ancak

<sup>122</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/216.

<sup>123</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/31, 4/154, 5/332.

<sup>124</sup> Sinân, *Etvâr-ı seb'a*, 22 b. Krş. Yıldız, “Etvâr-ı Seb'a”, 186-187.

<sup>125</sup> Sehâvî, *el-Makâsîdu'l-hasene*, 521; Suyûtî, ed-*Dureru'l-muntesira*, thk. M. Lutfi es-Sabbâğ (Riyâd: Câmîatu'l-Melik Suûd, ts.), 163; Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 273; Kârî, *el-Masnû*, 141; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, 2/132; Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa*, 103.

<sup>126</sup> Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 273; a.mlf., *el-Masnû*, 141.

<sup>127</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî* (İstanbul: y.y., 1980), 10-11. Kenz hadisi hakkındaki değerlendirmeler için ayrıca bk. Fikret Karapınar, “Rivayetlerde İşâri Yorum”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5/2 (2007), 100; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 109-110.

hadis ilminde rüyâ ve keşif yoluyla alınan rivayetler hadis olarak dikkate alınmamıştır.<sup>128</sup> Bu sebeple hadis ilmi kriterlerine göre “Ben gizli bir hazineydim..” sözünü Hz. Peygamber’in bir hadisi olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

#### 4. Sünbül Sinân’ın Hadise Yaklaşımının Değerlendirilmesi

##### 4.1. Hadis Rivâyeti

Sünbül Sinân’ın risâlede sûfî kimliğiyle hadisleri kullanma ve hadis anlayışı konusunda sergilediği tutum, genel olarak sûfîlerin hadise yaklaşımlarıyla örtüşmektedir.

Hadislerin sıhhat derecesini tespit, hadis ilminde ağırlık olarak sened tenkidine sonra metin tenkidine dayanmaktadır. Ancak sûfîler eserlerinde kullandıkları rivayetlerin sıhhatinden ziyade, kendi öğretileri açısından ifade ettiği anlama ağırlık vermişlerdir. Nitekim aynı yaklaşım Sünbül Sinân için de geçerlidir. Onlar hadise öğüt almak ve gereğiyle amel etmek için yönelmişler, hadislerin sıhhat ve sübûtunu tespitinde hadis ilminin kriterlerini yeterince dikkate almamışlardır.<sup>129</sup> Bu da onların eserlerinde zayıf birtakım rivayetlere yer vermelerinin temel sebeplerinden birini teşkil etmiştir.<sup>130</sup> Bu durum zayıf hadislerle sınırlı kalmamış, anlamının kendi öğretileri açısından doğru buldukları, aslı olmayan ve mevzû sayılan söz ve rivayetlere yer vermekten çekinmemişler ve oldukça mütesahil davranmışlardır. Nitekim bu eğilim Sünbül Sinân’da da görülen bir tavidir.

##### 4.2. Hz. Peygamber’e Hadis İsnadı

Sünbül Efendi risâlesinde bazı sûfîlerin sözleri için hadis ifadesini kullanarak, onları Hz. Peygamber’e nispet etmektedir. Onun bu yaklaşımın yine genel olarak sûfîlerin eğilimiyle örtüştüğü görülmektedir. Nitekim mevzuât türü eserlerde Hasan-ı Basrî, Malik b. Dinar, İbrahim b. Edhem, Zunnûn el-Mısrî, Ebû Suleyman ed-Dârânî, Fudayl b. İyâd gibi zâhid ve sûfîlere ait olduğu ifade edilen sözlerin çoğunluğunun, uydurmacılar tarafından birer sened ilavesiyle hadis haline getirdikleri görülmektedir. Örneğin “küntü kenzen...” sözü gibi hadis olmayan, hiçbir sahih ve zayıf senedi bulunmayan, ancak bazı

<sup>128</sup> Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 109-110.

<sup>129</sup> Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, 160.

<sup>130</sup> Ahmed Cahid Haksever, *Tasavvufu Anlama Klavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 23.

sûflerin sözleri arasında görülen<sup>131</sup> bir cümle daha sonra hadis olarak ifade edilebilmektedir. Bu ise önceleri her türlü söz ve haber anlamında kullanılan "hadis" ifadesinin, bir kısım kimselerin sözünü "fulanın hadisi" şeklinde nakledilmesinden kaynaklanabilmektedir. Sonraları "fulan" ifadesi kaldırılarak "hadis (söz)" olarak nakledilmeye başlanmış, akabinde de bu "hadis (söz)" "Peygamber hadisi" olarak anlaşılmasına zemin hazırlamıştır. Bunda ise sözün kendisine nispet edildiği zâhid ve sûfînin herhangi bir dahli bulunmamaktadır.<sup>132</sup> Oysa bu durumda yapılması gereken hadis diye ifade edilen her sözü hemen Hz. Peygamber'e nispet etmemek, bilhassa hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e isnad edilen böyle bir hadisin bulunup bulunmadığını teyit etmektir. Aksi halde Hz. Peygamber'e ait olmayan bir sözü ona isnad etme gibi durum hasıl olur ki, bunun da bir tür hadis vaz'ı anlamına geldiği göz ardı edilememelidir. Zira hadis vaz'ının her türlü haram olup, bunun ahkâm ya da tergîb ve terhîb konularında olması arasında bir fark yoktur. Mevzû olan bir haberin sabit olduğuna inanarak rivayet edilmesi, zikredilmesi, nakledilmesi ve muhtevasıyla amel edilmesi de haramdır. Ancak dikkat çekmek için kaynaklarda yer verilmesinde ise bir beis bulunmamaktadır.<sup>133</sup>

### 4.3. Hadislerin İşârî Yorumu

Kur'ân'ın ve hadislerin zahirî yorumunun ötesine geçerek, işârî bir tavır sergilemek sûflilere özgü bir yaklaşımdır. Onların ahkâma dair âyet ve hadisleri dahi, ahlâkî ve manevî yönden yorumlamaya çalışmaları, işârî yorumu ne kadar önemsediklerinin bir göstergesidir. Ancak işârî yorumun dil ve anlatım, batınî yoruma düşme tehlikesi, yorumda başka konulara kayma, zayıf ve mevzû haber kullanımı gibi birtakım mahzurları da vardır. Dolayısıyla her türlü işârî yorum makbul olmayıp, işârî yorumun makbul olmasının; başta verilen manaların, Kur'ân ve Sünnet'e uygun olması, diğer âyet ve hadislerle desteklenmesi, lafzın/şeriatın zahirine ve akla ters düşmemesi, tek manada ısrar edilmemesi, hadisin te'vili ümmetin icma'ının dışına çıkmaması, metni zorlayan, haddi aşan, saptırıcı bir nitelik arzeden yorumlar olmaması

<sup>131</sup> Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, 188-189.

<sup>132</sup> Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, 188-189; Bu hususta ayrıca bk. Celâluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, thk. Ebu Kuteybe el-Fâdyâbî (Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1415/1995), 1/338-340.

<sup>133</sup> Aydın, *Tasavvuf ve Hadis*, 166.

gibi birtakım kuralları bulunmaktadır.<sup>134</sup> Sûfiler genel olarak işârî yorumlarında zâhir-bâtın dengesini korumuşlar, bâtın ilminde sapmaya yol açmaması amacıyla 'zâhire aykırı düşen her bâtın bâtıldır' ilkesini koymuşlardır.<sup>135</sup> Sünbül Sinân da risâlesinde kullandığı bazı hadisler ve sözler üzerinde işârî yorumlarda bulunmuştur. Ancak o, yaptığı işârî yorumlarda, işârî yorumda aranan kuralları dikkate almış, zâhir-bâtın dengesini gözetmiş, genel olarak nasların zahirî anlamına aykırı dikkat çekici yorumlarda bulunmamıştır.

#### 4.4. Tasavvuf Sonrası Dönem Hadis Kullanımı

Tasavvufun öğretilerini Kur'an ve Sünnet ile temellendirmek, bizzat bazı sûfiler tarafından da benimsenmiş ve önemi vurgulanmış temel bir ilkedir. Nitekim tasavvuf dönemi zâhid ve sûfî âlimlerinin, her düşünce ve öğretilerinin Kur'an ve Sünnet temelli olmasına özellikle vurguda buldukları görülmektedir. Bu hususta Cüneyd el-Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "Bu ilmimiz Kitab ve Sünnetle kayıtlanmıştır."<sup>136</sup> Ebû Süleyman Dârânî'nin (ö. 215/830) ise: "Pek çok defa hakikat kalbime kırk gün gelir de Kitab ve Sünnetten iki delil olmadan onun kalbime girmesine izin vermem"<sup>137</sup> ve Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) "Kalbî amellerden kalbime bir hâtır gelen kimse hemen Kitab ve Sünneti bunlara delil kılsın"<sup>138</sup> şeklindeki sözleri açıkça bu yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Bu da onların aslı olmayan ve uydurma olması muhtemel rivayetlere pek itibar etmediklerini göstermektedir. Ancak özellikle hicrî V. asırdan sonra gelen sûfîye arasında uydurma haberler daha çok revaç bulmaya başlamıştır.<sup>139</sup>

<sup>134</sup> Karapınar "Rivayetlerde İşârî Yorum", 93-102. Bu hususta geniş bilgi için ayrıca bk. Ahmet Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2004), 21-25.

<sup>135</sup> İbrahim Işıtan, "Dergâhlarda Zâhir-Bâtın Bilgi Dengesinin Sûfî Şahsiyet Gelişimine Katkısı ve Şeyh Şâbân-ı Velî Örneği", III. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Ali Rafet Özkan (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016), 369.

<sup>136</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-evliyâ*, 10/255. Değerlendirmeler için ayrıca bk. Yıldırım, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 60.

<sup>137</sup> Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd - Abdalbâkî Surûr (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1380/1960), 146.

<sup>138</sup> Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 94.

<sup>139</sup> Karapınar, "Rivayetlerde İşârî Yorum", 101.



Sonuçta tasavvuf sonrası dönemde ilk devirlerde pek bilinmeyen sözler ve aslı olmayan rivayetler sûfîlerin eserlerine yansımaya başlamış ve kabul görmüştür. Bu durum Sünbül Sinân için de geçerlidir. O da tasavvuf döneminde ve ilk dönem kaynaklarında yer almayan birtakım söz ve rivayetleri hadis diye risâlesine almakta ve görüşlerini temellendirmede bir beis görmemiştir. Burada ilk dönem sûfîleri ile sonraki dönem sûfîlerin hadis kullanımları arasında farklılaşmanın ortaya çıktığı görülmektedir. Sonraki dönem sūfîlerinde hadislerin kendilerine özgü olarak rüya, keşf ve ilham yoluyla tespiti anlayışının ortaya çıktığı, ayrıca hadisin rivayet yönünden sübutu ve sıhhatinden ziyade mana bakımından kendi öğretileri açısından doğruluğunu ölçü alan bir anlayış ve yaklaşımın yerleşmeye başladığı görülmektedir. Bu da onları manası doğru kabul edilen ancak aslı olmayan, zayıf ve mevzû bir takım rivayetleri kullanmalarına yol açmıştır. Bu eğilim, Sünbül Sinân'da da görülmekte olup, risalesinde bu tür söz ve rivayetlere yer vermesinin önemli sebeplerinden birini teşkil etmektedir.

### **Sonuç**

Osmanlı döneminin meşhur Halvetî şeyhlerinden Sünbül Sinân, Halvetiyye geleneğinde *Etvâr-ı Seb'a* risâlesi kaleme alan müelliflerden biridir. O, diğer *etvâr* müelliflerine nazaran risâlesinde nefis mertebelerini temellendirmede âyet ve hadislere daha fazla yer vermiştir. Çalışmada müellifin risâlede hadis olarak Hz. Peygamber'e nispet ettiği rivayetler ve sözler tespit edilerek hadis ilminin kriterlerine göre değerlendirilmiştir.

Sünbül Sinân risalesinde sülûk mertebelerini temellendirmek amacıyla hadis olarak ifade ettiği ve atıfta bulunduğu 16 rivayeti veya sözü, birer delil ve dayanak olarak sunmuştur. Risâledeki hadis, söz ve rivayetlerin tespit, tahric ve tenkidleri neticesinde; bunlar arasında isnad açısından 1 sahih, 1 hasen ligayrihi, 3 zayıf hadis bulunmakta olup, geriye kalan 11 rivayet veya söz ise; hadis olarak aslı olmayan, bir kısmı mevzû olarak değerlendirilen, bazıları da kaynaklarda yer almayan söz ve rivayetlerden oluşmaktadır. Ayrıca risâledeki söz konusu rivayetlerin kahir ekseriyetinin ilk dönem hadis ve tasavvuf kaynaklarında bulunmadığı, daha çok sonraki dönemlerde tasnif ve telif edilen kaynaklarda yer aldığı, hatta bazılarının kaynaklarda hiç yer almadığı görülmektedir. Dolayısıyla ilk dönemlerde bazı zahid, sūfî ve hikmet

ehli kimselerin, ya da farklı kültür ve şahsiyetlere ait anlamı doğru kabul edilen sözlerin hadisleştirilerek sonraki dönem kaynaklarına yansıdığını ve tasavvufa geçtiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan tasavvufta etkili olan ve hadis olarak kullanılan rivayetlerin kaynağı ve tasavvufa intikali hakkında daha derinlikli araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Sünbül Sinân'ın risâledeki hadis kullanımına ve hadis anlayışına bakıldığında, genel olarak tasavvuf erbabının hadise yaklaşımına benzer bir tutum sergilediği görülmektedir. Müellif, hadisleri delil olarak sunmada hadisin sıhhat ve sübûtundan ziyade, kendi öğretilerini temellendirme ve izah etme açısından manasının uygunluk arz edip arzetmediğini önemseyen bir yaklaşım benimsemiştir. Böylece müellif, manasını doğru bulmasından hareketle, aslı olmayan, mevzû olarak değerlendirilen veya bazı zâhid ve sûfilere nispet edilen her sözü hadis olarak Hz. Peygamber'e izafe etmiş ve istidlâlde bulunmuştur.

Sünbül Sinân hadis olarak sunduğu söz ve rivayetler üzerinde işârî yorumlarda da bulunmuştur. Ancak o işârî yorumlarında, işârî yorumda aranan kurallara riâyet etmiş, hadislerin zahirî manalarını iptal etmediği gibi, dinin genel ilkelerine aykırı işârî yorumlarda da bulunmamıştır. O, delil olarak sunduğu rivayetlerin ve sözlerin lafızlarından veya işârî anlamlarından hareketle nefis mertebelerini temellendirmeye çalışmıştır. Fakat bu hususta hadis olarak sunduğu naklî delillerin, bilhassa hadis olarak sağlam bir temele dayanmadığı, neredeyse tamamının zayıf, aslı olmayan, ihtilafli ve problemlî söz ve haberlerden oluştuğu müşâhede edilmektedir. Ancak bu hususta risâlede sunulan rivayetlerin durumuna bakarak, tasavvuf ilminde nefis mertebeleri ya da etvâr-ı seb'a olarak insanın kemâl yolculuğunu ifade eden anlayışın hiçbir dinî ve ilmî temelinin bulunmadığı gibi bir sonuca ve kanaata ulaşmak doğru değildir. Zira Kur'ân ve Sünnetin temel hedefi, insanı ahlâken güzelleştirmek, nefisini tezkiye edip, ruhunu yücelterek ve kemâle ulaştırarak, dünya ve âhirette mutluluğa ulaştırmaktır. Tasavvufun temel gayesi de bu hedefe ulaşmada insana yardımcı olmak ve ona rehberlik etmektedir. Sûfiler gibi Sünbül Sinan'ın da hadis kullanımında bu amacı esas aldığı görülmektedir. Onlar tasavvufun amaçları bakımından örtüşen, anlamı kendi öğretileri açısından uygunluk arz eden her söze ehemmiyet vermişler, aslı olmayan, sübut ve sıhhat bakımından tenkide uğrayan rivayetleri, Hz.

Peygamber'e hadis olarak nispet etmekte mütesâhil bir tutum sergilemişlerdir. Oysa bu noktada sûfilerin tasavvufî öğretisi ve anlayışlarını temellendirirken, rivâyetleri değerlendirmede hadis ilminin usûl ve esaslarını dikkate almaları, sübûtu ve sıhhati problemlili rivâyetler yerine sahih ve sabit rivâyetleri tercih eden bir anlayışla hareket etmeleri hiç şüphesiz daha yerinde bir yaklaşım olacaktır. Zira tasavvufun öğretilerini teyit bağlamında yeterince âyet ve sıhhati sağlam hadis bulunmakta olup, sıhhati problemlili rivâyetlere ihtiyaç bırakmamaktadır. Sonuç olarak seyr-u sülûkte önemli bir yer ifade eden *etvâr-ı seb'a* anlayışının Kur'an ve Sünnet ekseninde, hadis ilminin yöntem ve verileri dikkat alınarak, sübut ve sıhhat bakımından daha güvenilir rivâyetler bağlamında yeniden ele alınarak temellendirilmelidir. Bu tür yeni araştırma ve çalışmalar, tasavvufa yöneltilecek tenkitlerin azalmasına sebep olabileceği gibi Kur'an ve Sünnet eksenli, sağlam temellere dayalı sahih tasavvuf anlayışının neşv-ü nemâ bulmasına da ciddi katkılar sunacaktır.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1351.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Musned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Murşid. 45 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Akpınar, Cemil. "Huttelî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/429. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-maânî*. thk. Ali Abdalbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415.
- Ateş, Süleyman. "Hicâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydınlı, Abdullah. *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1986.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Sünbül Sinân ve Atvâr-ı Seb'a Risalesi Bağlamında Nefis Mertebeleri". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/13 (2017), 119-138.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Sünbül Sinân'ın İlmî ve Tasavvufî Kişiliği". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. 1/647-655. Amasya: Kibatek, 2017.

- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn. *el-Esmâ ve's-sîfât*. thk. A. Muhammed el-Hâsîdî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetu's-Sevadî, 1413/1993.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn. *Şuabu'l-imân*. thk. Abdulâlî Abdulahmîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr. *Musned*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah vd.. 2 Cilt. Medîne: Mektebetu'l-Ulûm, 2009.
- Bîbî, Ummu'l-Fazl Bîbî bnt. Abdussamed. *Cuz'u Bîbî*. thk. Abdurrahman b. Abdulcebbar. Kuveyt: Dâru'l-Hulefa, 1986.
- Bostancı, Ali Haydar. *Tasavvuf'ta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin "Etvâr-ı Seb'a" sı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2004.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayinevi, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenz-i Mahfî*. İstanbul: y.y., 1980.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Çelebi, İlyas. "Hicâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ruknuddîn. *Gıyâsu'l-umem fi't-teyyâsi'z-zulem*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. b.y.: el-Mektebâtu'l-Kubrâ, 1401/1981.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sunen*. thk. Huseyn Selim ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-muğnî, 2000.
- Dârimî, Osman b. Saîd. *er-Red ala'l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdullah. Kuveyt: Dâru İbni'l-Esîr, 1416/1995.
- Deylemî, Şîrûyeh b. Şehrdâr. *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*. thk. es-Saîd b. Besyûnî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Dûlâbî, Muhammed b. Ahmed. *el-Kunâ ve'l-esmâ*. thk. Muhammed el-Faryâbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunen*. thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1430/2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetu'l-evliyâ*. 10 Cilt. Mısır: Dâru's-Saâde, 1394/1974.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî. *Musnedu Ebî Ya'lâ*. thk. H. Selîm Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.

- 44 | M. BAYRAKTUTAR / Halvetiyye Geleneğindeki Nefis Mertebeleri Anlayışının Hadislerdeki Dayanakları (Yusuf Sünbül Sinân'ın *Etvâr-ı Seb'a* Risâlesi Özelinde)
- Ebu'ş-Şeyh, Abdullah b. Muhammed. *Kitâbu'l-azame*. thk. Rıdâullah b. Muhammed. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1408.
- Ebu'ş-Şeyh, Abdullah b. Muhammed. *Emsâlu'l-hadîs*. thk. Abdulâlî Abdulhamîd. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1408/1987.
- Ebu'ş-Şeyh, Abdullah b. Muhammed. *et-Tevbîh ve't-Tenbîh*. thk. Mecdî es-Seyyid İbrâhim. Kahire: Mektebetu'l-Furkan, ts.
- Elbânî, Nâsiruddîn. *Silsiletu'l-ehâdisi'z-zaîfe ve'l-mevzûa*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1412/1992.
- Erul, Bünyamin. "Uydurma Rivâyetlerde Peygamber Tasavvuru". *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu*. 419-435. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ezdî, Muhammed b. el-Huseyn. *el-Mahzûn fi ilmi'l-hadîs*. thk. M. İkbâl Muhammed. Delhi: ed-Dâru'l-ilmîyye, 1408/1988.
- Fettenî, Cemâluddîn Muhammed Tâhir. *Tezkiretu'l-mevzûât*. b.y.: İdâretu't-Tibâa'ti'l-Munîre, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mizânu'l-amel*. thk. Suleyman Duniyâ. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1964.
- Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali. *el-Emsâl mine'l-Kitab ve's-sunne*. thk. es-Seyyid el-Cemîlî. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali. *Nevâdiru'l-usûl*. thk. Abdurrahman Umeyra. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1992.
- Haksever, Ahmed Cahid. *Tasavvufu Anlama Klavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî*. thk. Mahmûd Tahhân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Maârif, 1403/1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *Mûdîhu evhâmi'l-cem ve't-tefrîk*. thk. A. Emîn Kal'acî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1986.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *Tarîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-selâm, 1424/2003.
- Hût, Muhammed Dervîş. *Esne'l-metâlib*. thk. M. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Huttelî, İbrahim b. Abdullah. *el-Muhabbetu lillâhi Subhânehu*. thk. Abdullah Bedrân. Dimaşk: Dâru'l-Mektebî, 1423/2000.

- İbn Adî, Ebû Ahmed b. Adî el-Curcânî. *el-Kâmil fi duaî'âr-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Nûruddîn. *Tenzîhu's-şerîa*. thk. Abdulvahhâb Abdullatif-Siddîk el-Gumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1399.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Âsım, Ahmed b. Amr. *Kitâbu's-sunne*. thk. Nâsıruddîn el-Elbânî. 2 Cilt. el-Mektebu'l-İslâmî, 1400/1980.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekr Ahmed. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethî. 2 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1425/2006.
- İbn Ebî'd-Dunyâ, Abdullah b. Muhammed. *Islâhu'l-mâl*. thk. M. Abdulkadir Atâ. Beyrût: Muessesetu'l-kutubi's-sikâfiyye, 1414/1981.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-Metâlibu'l-âliye*. 19 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1420/2000.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *et-Telhîsu'l-habîr*. thk. Hasen b. Abbâs. 4 Cilt. Mısır: Muessesetu Kurtuba, 1416/1996.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *İthâfu'l-hıyereti'l-mehera*. thk. Ebu Temîm Yasir. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Lisânu'l-Mizân*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2002.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Abdulazîz b. İbrahim. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1414/1994.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sunen*. thk. Şuayb el-Arnaût-Kâmil Karabellî. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâle, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Muhtasarı Târîhi Dimaşk li-İbn Asâkir*. 29 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed. *el-Fetâva'l-kubrâ*. thk. M. Abdulkadir Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed. *Mecmû'ul-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. 35 Cilt. Medîne: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416/1996.

- İbnu'l-A'râbî, Ahmed b. Muhammed. *Mu'cemu İbni'l-A'râbî*. thk. Abdulmuhsin el-Huseynî. 3 Cilt. Suûdiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418/1998.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahman. *el-İlelu'l-mutenâhiye*. thk. İrşâdulhak el-Eserî. 2 Cilt. Faysalâbâd: İdâretu'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1401/1981.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahman. *el-Mevzûât*. thk. A. Muhammed Muhsin. 3 Cilt. Medîne: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1388/1968.
- İbnu'l-Fârız, Şerefuddîn Ömer. *Divânu İbni'l-Fârız*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.
- İbnu'l-Mubârek, Ebu Abdurrahman Abdullah b. el-Mubârek. *el-Cihâd*. thk. Nezîh Hammâd. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1972.
- İrâkî, Zeynuddîn Abdurrahim. *Tahrîcu ehâdîsi İhyâi ulûmi'd-dîn*. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1408/1987.
- İşıtan, İbrahim. "Halvetiyye Geleneğine ve Bir Halvetiyye Şeyhi Olan Sofyalı Bâlî Efendi'ye Göre Sülûkün Yedi Evresi (Atvâr-ı Seb'a)". *Hikmet Yurdu* 4/7 (2011), 89-113.
- İşıtan, İbrahim. "Dergâhlarda Zâhir-Bâtın Bilgi Dengesinin Sûfi Şahsiyet Gelişimine Katkısı ve Şeyh Şâbân-ı Velî Örneği". *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, ed. Ali Rafet Özkan. 367-376. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Kalaycı, Mehmet. "Kadıızâdeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve er-Risâletu't-Tahkikiyye Adlı Eseri". *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu*. 1/601-611. Amasya: Kibatek, 2017.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed. *el-Furûk*. 4 Cilt. b.y.: Âlemu'l-kutub, ts.
- Karapınar, Fikret. "Rivayetlerde İşârî Yorum". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 89-104.
- Kârî, Nûruddîn Ali. *Mirkâtu'l-mefâtih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Kârî, Nûruddîn Ali. *el-Masnû'*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. b.y.: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, ts.
- Kelâbâzî, Muhammed b. Ebî İshâk. *Bahru'l-fevâid*. thk. Muhammed Hasen - Ahmed Ferîd. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1420/1999.

- M. BAYRAKTUTAR / The Hadith-Based Foundations of the Nafs Stages in Khalwatiyya Tradition  
(In the example of *al-Atvar al-Sab'a* Epistle Written by Yusuf Sunbul Sinan) | 47
- Köktaş, Yavuz. *İlk Dönem Süfileri ve Hadis Hakîm et-Tirmizî Örneği*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Kudâî, Muhammed b. Selâme. *Musnedu's-Şihâb*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1986.
- Küey, Emrehan. "Merkez Efendi ve Sünbül Sinân". *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü-3*. haz. H. Basri Öcalan. Bursa: Bursa Kültür Sanat Vakfı Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmûd - Mahmud b. eş-Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *er-Riâye li hukûkillâh*. thk. Abdulkadîr Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.
- Munâvî, Zeynuddîn Abdurraûf. *et-Teyşîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-İmami's-Şâfi'î, 1408/1988.
- Munâvî, Zeynuddîn Abdurraûf. *Feyzu'l-kadîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1356.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc. *el-Musnedu's-sahîh*. thk. M. Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sunen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Fetâvâyı'l-İmami'n-Nevevî*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrût: Dâru'l-Beşâir, 1417/1996.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Rûyânî, Ebu Bekr Muhammed b. Hârûn. *Musnedu'r-Rûyânî*. thk. Eymen Alî. 2 Cilt. Kahire: Muessesetu Kurtuba, 1416.
- Sağânî, Radiyyuddîn el-Hasen. *el-Mevzûât*. thk. N. Abdurrahman Halef. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1405/1984.
- Saîd b. Mansûr, Ebu Osmân. *Sunen*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Hindistan: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Sehâranpûrî, Halil Ahmed. *Bezlû'l-mechûd*. 14 Cilt. Hindistan: Merkezû's-Şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedevî, 1427/2006.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed. *el-Ecvibetu'l-murdiyye*. 3 Cilt. thk. Muhammed İshâk. b.y.: Dâru'r-Râye, 1418/1997.



- Sehâvî, *el-Makâsıdu'l-hasene*. thk. M. Osmân el-Hışt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1405/1985.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr. *Tenbîhu'l-gâfilîn*. thk. Yusuf Ali Bedeyvî. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1421/2000.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. 5 Cilt. b.y.: eş-Şeriketu's-Şarkıyye, 1971.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Luma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd - Abdulbâkî Surûr. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, 1380/1960.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *el-Fevâidu'l-mecmûa*. thk. Abdurrahman el-Muallimî. Riyad: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, ts.
- Sinân, Yakub Sünbül. *Risâletun Şerîfetun fî Beyâni Etvârı's-Seb'ati fî Tarîkatı't-Tasavvufi ve'z-Zuhd*. Tarihi: 1244, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, DVD No: 1788, Arşiv No: 06 Mil Yz A 8942/2, 14a - 22b.
- Sulemî, Muhammed b. el-Huseyn. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid Amrân. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1421/2001.
- Sulemî, Muhammed b. el-Huseyn. *Âdâbu's-suhbe*. thk. M. Fethî es-Seyyid. Tantâ: Dâru's-sahâbe li't-turâs, 1410/1990.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman. *ed-Dureru'l-muntesira fi'l-ehâdîsi'l-muştehirâ*. thk. M. Lutfî es-Sabbâğ. Riyad: Camiatu'l-Melik Suud, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman. *ed-Dîbâc alâ Sahîh-i Muslim b. el-Haccâc*. thk. Ebû İshak el-Huveynî Suûdiyye: Dâru İbn Affân, 1416/1996.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman. *el-Leâliu'l-masnûa*. 2 Cilt: Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1414/1996.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman. *Tedrîbu'r-râvî*. 2 Cilt. thk. Ebu Kuteybe el-Fâdyâbî. Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1415/1995.
- Taberânî, Suleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. 10 Cilt. thk. Tarık İvadullah - Abdulmuhsin b. İbrahim. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Taberânî, Suleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdulmecîd. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1993.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvud. *Musned*. thk. M. Abdulmuhsin et-Turkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Taysî, Mehmet Serhan. "Cemâl-i Halvetî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/302-3003. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- M. BAYRAKTUTAR / The Hadith-Based Foundations of the Nafs Stages in Khalwatiyya Tradition  
(In the example of *al-Atwar al-Sab'a* Epistle Written by Yusuf Sunbul Sinan) | 49
- Teymî, İsmâil b. Muhammed. *et-Tergîb ve't-terhîb*. thk. Eymen b. Sâlih. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1414/1993.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sunen*. thk. Beşşâr Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türer, Osman. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, ts.
- Tusterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîru't-Tusterî*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1423/2002.
- Tuyûrî, el-Mubârek b. Abdulcebbâr. *et-Tuyûriyyât*. thk. Abbas Sahr. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetu Edvâi's-Selef, 1425/2004.
- Ukaylî, Ebu Cafer Muhammed b. Amr. *ed-Duafâu'l-kebîr*. thk. A. Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1404/1984.
- Uludağ, Süleyman. "Fakr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2002.
- Vassâf, Osmanzâde Huseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018), 51-70.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ahmet. *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Ahmet. "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2004), 13-36.
- Yıldız, Fatih. *Halvetî Azizlerinin Etvâr-ı Seb'a Risâleleri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Yücer, Hür Mahmut. "Sünbül Sinân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/135-136. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *Mîzânu'l-i'tidâl*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

50 | M. BAYRAKTUTAR / Halvetiyye Geleneğindeki Nefis Mertebeleri Anlayışının Hadislerdeki Dayanakları (Yusuf Sünbül Sinân'ın *Etvâr-ı Seb'â* Risâlesi Özelinde)

Zerkeşî, Bedrûddîn Muhammed. *el-Leâliu'l-mensûra fi'l-ehâdîsi'l-meşhûra*.  
thk. M. Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye,  
1406/1986.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2020, 14: 51-79

## **Endülüs Müslümanlarının II. Bayezid'e Yazdığı İstiğâse (Feryadname) Kasidesi**

### **The Qasīdah (Faryādnāma) Written to Bāyezid II by Andalusian Muslims**

**Ramazan MEŞE**

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

Assistant Professor, İnönü University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and al-Balagha

Malatya, Turkey

ramazan.mese@inonu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8524-7923

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

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 27 Nisan / April 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 51-79

**Atıf / Cite as:** Meşe, Ramazan. "Endülüs Müslümanlarının II. Bayezid'e Yazdığı İstiğâse (Feryadname) Kasidesi [The Qasīdah (Faryādnāma) Written to Bāyezid II by Andalusian Muslims]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 51-79.

<https://doi.org/10.18498/amailad.702964>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## The Qasīdah (Faryādnāma) Written to Bāyezid II by Andalusian Muslims

### Abstract

The civilization built by Muslims through eight centuries on Iberian Peninsula ended up by the collapse of the last Andalusian Islamic polity, Banu al-Ahmar in 898/1492. After this collapse, remaining Muslim population on the peninsula who were insulted by the new rulers called help from the powerful Muslim rulers from around the world. They conveyed this message of help via screaming (faryādnāma) poems to those Muslim leaders with messengers. In these qasīdas they pictured the oppression and the difficulty they faced. One of these qasīdas which are historical records, reached to the Ottoman sultan Bāyezid II and they asked help from him as well. Andalusians wrote two qasīdas. One of these was written before the collapse of Banu al-Ahmar (1238-1492) in order to inform the Sultan about the Christians' attacks. The other was written because of the assimilation policy undertaken against Muslims after 1492. In this study, this latter qasīdah istighāsah will be examined. In introduction, history of Andalusia, Banu al-Ahmar's collapse and the oppression faced by the remaining Muslims will be touched upon briefly. Then, the definition of qasīdah istighāsah will be given and the subject qasīdah will be studied with its Turkish translation given.

### Summary

The Islamic domination that lasted for nearly eight centuries in Andalusia ended with the collapse of the last Andalusian Islamic State, Banu al-Ahmar, in 898/1492. After the fall of Banu al-Ahmar State, Christians tried to completely destroy the existence of Muslims in the peninsula. As a matter of fact, they followed a harsh and brutal attitude towards Muslims in order to reach their goals. With this policy of assimilation, they forced Muslims to change their religion, and prevented them from speaking their language, and intervened in their daily lives. They punished those who did not comply with the prohibitions they placed. In particular, they judged those who insisted on not changing their religion in the Inquisition courts. After this collapse, remaining Muslim population on the peninsula who were insulted by the new rulers called help from the powerful Muslim rulers from around the world. They conveyed this message of help via istighāsah (faryādnāma) poems. In these qasīdas they pictured the oppression and the difficulty they faced. One of these qasīdas which are historical records, reached to the Ottoman sultan Bāyezid II and they asked help from him as well. The Muslims of Andalusia sent a qasīdah

istighāsah, composed of 105 couplets, to him in 906/1501 and asked him to come to the rescue of the Andalusian Muslims.

As a theme of poetry istighāsah is the request of the poet from his interlocutor for help due to the difficult situation he or his society is in. Although this theme is examined also under the title of marsiyya (elegiac poetry), when they are examined it is seen that they differ from the marsiyya for cities in terms of its content and structure. Therefore, they should be examined as two separate themes.

Andalusian Muslims wrote two qasīdah istighāsah to Bāyezid II. The first of these is the written because Christians occupied the state from all sides before the Banu al-Ahmar State collapsed. It is written by Abu'l-Bakā al-Rundī and is evaluated under the theme of marsiyya as well. The second is written in 906/1501, which reveals the oppression and persecution of Muslims after their domination in Andalusia in 898/1492 ended completely. This one is a historical document. The expressions of the oppression and persecution faced by the Muslims in this last letter reveal difficult the severity of the events in that period. The knowledge of these letters written to Bāyezid II, on the one hand, provides us with the oppression and persecution faced by the Muslims at that time, on the other hand, the foundation of the political events of that period.

Banu al-Ahmar's collapse and the oppression faced by the remaining Muslims will be touched upon briefly. Then, the definition of qasīdah istighāsah will be given and the subject qasīdah will be studied with its Turkish translation given. Whether it is in our country or in the Arab world, there is no study that deals with the aforementioned qasīdah in detail and examines it under the subject of istighāsah. However, Azmi Yüksel the qasīdah has been translated under the title of "From Endülüs'ten II. Bayezid'a Yazılan Anonim Bir Şiir" and published in *Belleten Journal* in 1988. In addition, M. Faruk Toprak examined the subject of istighāsah as a separate theme of poetry in his article, "Endülüs Şiirinde İstighāse", published in *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. In his study, Toprak examined some of the couplets by partially mentioning the aforementioned qasīdah. Shihābuddīn al-Makkarī gives the full text of this qasīdah in his book "Azhāru'r-riyād fi ahbāri al-Qādī 'İyād". Apart from this, its full text can also be found in "al-Dawlatu'l-'Uthmāniyya –avāmīl al-nuhūd wa asbāb al-sukūt-" by Ali Muhammad Muhammead al-Sallābī. It is also partially mentioned in some other sources dealing with the themes of istighāsah and marsiyya for cities, and in some historical sources that informing about the existence of such a qasīdah.

The absence of a detailed study about this qasīdah has made it necessary to consider and evaluate it. This qasīdah, which is examined under the theme of istighāseh in Arabic poetry, presents the political events of the period in which it was written, but also gives information about the content and structure of the istighāseh poems. Therefore, this study, on the one hand, aims to complete the missing information about the political history of the period basing on such a historical document; on the other hand, it aims to provide information about the content of the content and structure of the istighāseh poems.

In introduction, first, history of Andalusia, Banu al-Ahmar's collapse and the oppression faced by the remaining Muslims will be touched upon briefly to prepare the ground for work. The biggest reason for the writing of the aforementioned qasīdah was that after the collapse of the Muslim state, the Muslims were subjected to persecutions as a result of being defenseless. Second, the poem of istighāseh will be evaluated as a theme of poetry. Third, after the etymological meaning of the word istighāseh is given, the poems written under the theme of istighāseh are being mentioned. In particular, some information is given about the theme of this poetry in Andalusia and the poets who wrote the poetry of under this theme. Fourth, I will provide an introductory information about the qasīdah composed of 105 couplets written to Bāyezid II. After all these, all couplets of the qasīdah will be translated into Turkish and evaluated. Information obtained from historical sources is also given about the events and situations that Muslims described in the qasīdah under evaluation.

It will be concluded that after the collapse of the last Andalusian Islamic state, Benu al-Ahmar, the Muslims who remained there asked for help from the Ottoman Empire and that they reported this request with an qasīdah istighāseh. It is observed that Muslims describe the difficult situation in which they lived in all details. Therefore, the attitude towards Muslims in Andalusia is observed with all its clarity at that time through this qasīdah istighāseh. In addition, the content and structure of the such poems written in that period will be revealed.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Andalusia, Istighāseh, Bāyezid II, Qasīdah.

## Endülüs Müslümanlarının II. Bayezid'e Yazdığı İstiğâse (Feryadname) Kasidesi

### Öz

İber yarımadasında yaklaşık sekiz asır boyunca Müslümanların oluşturmuş olduğu görkemli medeniyet, son Endülüs İslam Devleti Benî Ahmer'in 898/1492'de yıkılması ile son bulmuştur. Benî Ahmer Devleti'nin yıkılmasından

sonra yarımada kalan Müslümanlara karşı takınılan sert ve acımasız tavır karşısında yarımada'daki Müslümanlar, dönemin güçlü Müslüman devlet başkanlarından yardım istemişlerdir. Bu yardım taleplerini de istiğâse (feryadname) kasideleri yazarak elçi vasıtasıyla bu devlet başkanlarına iletmişlerdir. Bu kasidelerde içinde buldukları zor durumu dile getirip maruz kaldıkları baskı ve zulmü tasvir etmişlerdir. Tarihi bir belge niteliğinde olan bu kasideler Osmanlı Devleti padişahlarından II. Bayezid'e da ulaşmış ve ondan yardım talep edilmiştir. Endülüslüler II. Bayezid'e iki istiğâse kasidesi yazmıştır. Bunların birincisi henüz Benî Ahmer Devleti (1238-1492) yıkılmadan önce Hıristiyanların dört bir taraftan devleti işgal etmelerinden dolayı yazılan istiğâse kasidesidir. İkincisi ise Benî Ahmer Devleti'nin yıkılmasından sonra Müslümanların maruz kaldığı asimilasyon politikasından dolayı yazılan istiğâse kasidesidir. Bu çalışmada Endülüs'te son Müslüman devleti olan Benî Ahmer Devleti düştükten sonra Endülüs Müslümanların Osmanlı Padişahu II. Bayezid'e yazdıkları istiğâse kasidesi değerlendirilecektir. Tarihi bir vesika olan bu kasideye geçmeden önce girişte Endülüs tarihinden, son Endülüs Müslüman Devleti Benî Ahmer'in yıkılışı ve bundan sonra Endülüs'te kalan Müslümanların yaşadıkları Hıristiyan baskılarından kısaca bahsedilecektir. Daha sonra istiğâse şiiri tarif edilerek söz konusu kaside tercümesi yapılarak değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Endülüs, İstiğâse, II. Bayezid, Kaside.

## Giriş

Müslümanların 898/1492 yılında Endülüs'te hâkimiyetleri tamamen son bulduktan sonra gördükleri baskı ve zulümleri tüm çıplaklığıyla ortaya koyan, 906/1501'de II. Bayezid'e yazılan istiğâse (feryadname) kasidesi, tarihi bir vesika niteliğindedir. Bu kasideye geçmeden önce son Endülüs devleti olan Benî Ahmer ve bu devletin yıkılmasından sonra gelişen olaylar ile bu süreçte Müslümanların bölgede yaşadıkları ve bu kasideyi yazmalarına sebep olan olaylardan haberdar olmak kasidenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Târik b. Ziyâd tarafından 102/720 yılında fethedilen Endülüs'te Müslümanların siyasî varlığı, 898/1492 yılına kadar yaklaşık sekiz asır sürmüştür. Endülüs'ün fethiyle başlayıp Benî Ahmer Devleti ile son



bulan Müslüman hâkimiyeti, belli bir döneme kadar ilerleme kaydetmiş daha sonrasında ise gerileyerek son bulmuştur.<sup>1</sup>

Endülüs'te hüküm süren son Müslüman devlet olan Benî Ahmer, Muvahhidler'in yıkılmasından sonra İbnü'l-Ahmer diye bilinen Muhammed b. Yûsuf tarafından 635/1238 tarihinde kurulmuştur.<sup>2</sup> 250 yıldan fazla hükümden Benî Ahmer Devleti, kurucusu İbnü'l-Ahmer'e nispetle "Benî Ahmer", başkentine nispetle "Gırnata Sultanlığı" veya "Gırnata Emirliği" olarak da isimlendirilir.<sup>3</sup> Bu Müslüman devleti Hıristiyanlara karşı uzun süre mücadele etmiş ancak zamanla küçülmek zorunda kalmış ve elinde kalan son şehir olan Gırnata'yı da 898/1492 teslim etmiştir. Bu son hanedanın yıkılmasıyla da Endülüs'te Müslüman hâkimiyeti son bulmuştur.<sup>4</sup>

898/1492'de Gırnata'nın anahtarları Hıristiyanlara teslim edildikten sonra Müslüman halkın bir kısmı Mağrib'e göç etmiştir.<sup>5</sup> Endülüs Müslümanlarının büyük bir çoğunluğu Hıristiyan idarecilerin kendilerine verdikleri söze inandıklarından Endülüs'ten çıkmadılar.<sup>6</sup> Ancak bu sözlerinden 903/1497 yılından itibaren dönmeye başladılar. İlk medeni haklarda kısıtlamalar bu tarihte başladı. Güvenlik maksadıyla silah taşımaları yasaklandı ve idari meclislerdeki görevleri ellerinden alındı. Merkezde oturanlar şehrin kenar mahallerine taşınmaya zorlandı. Diğer bölgelerde yaşayan Hıristiyanlar ise Müslümanların boşalttıkları evlere yerleştirildiler. 905/1499 yılından itibaren ise şehirde yaşayan Müslümanlar zorla Hıristiyanlaştırılmaya çalışıldı. Ancak çoğu Endülüslü dinini değiştirmiş gibi yaparak Müslümanlığına devam etti. Bu şekilde olanlara da "Morisko" denildi.<sup>7</sup> İlk zamanlar bir takım vaatlerle Müslümanlar Hıristiyanlaştırmaya çalışılmış ancak bunun

---

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/211-213.

<sup>2</sup> İsmail Yiğit, "Nasriler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/420.

<sup>3</sup> Yiğit, "Nasriler", 32/420.

<sup>4</sup> Geniş bilgi için bk. Özdemir, "Endülüs", 11/216.

<sup>5</sup> Özdemir, "Gırnata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/54.

<sup>6</sup> Endülüs'te kalıp oradan çıkmayanlara "Müdeccen" denir. Bk. Özdemir, "Müdeccenler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/465-467.

<sup>7</sup> Morisko hakkında bilgi için bk. Özdemir, "Morisko", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/288-291.

fayda vermeyeceğini anlayınca İslam ile ilgili bilgi kaynakları ve Arapça bilgi kaynaklarının okunması yasaklanmış ayrıca bu kaynaklar toplatılıp yakılmıştır. Moriskoların Arapça konuşması yasaklanmış, örf ve adetlerini yaşamalarına müsaade edilmemiştir. Hıristiyan olmayan Müslümanlara işkenceler edilmiş ve bazıları diri diri yakılmıştır. Camiler kiliseye çevrilmiş ve ibadet etmek yasaklanmıştır. En nihayetinde 907/1502 yılında Hıristiyan olmayanlardan ülkeyi terk etmeleri istenmiştir. Ayrıca zorla Hıristiyanlaştırılan ancak kalbinde İslam'ı yaşayan Müslümanların yeni dinlerine bağlılıklarını ölçmek gayesiyle engizisyon mahkemeleri kurulmuş ve bu mahkemeler neticesinde Moriskolara işkenceler yapılmıştır.<sup>8</sup>

Batı'da bunlar yaşanırken Endülüslüler bir kurtuluş yolu aramışlardır. Bu sebeple Endülüs'te Müslüman hâkimiyeti son bulmadan önce diğer Müslüman devlet yöneticilerine yardım etmeleri için elçiler göndermişler, bu elçilerle beraber istiğâse kasideleri iletilmişlerdir. Son Müslüman devleti olan Benî Ahmer düştükten sonra da Endülüslüler gerek Osmanlı padişahlarına gerekse o dönemin büyük devletlerinden Memlûklülere elçiler göndermiş ve Hıristiyanların baskılarından kurtulmak için yardım istemişlerdir.

Endülüslerin Osmanlı'dan yardım istemeleri henüz Benî Ahmer Devleti düşmeden önce 892/1487 yılında ilk olarak olmuştur. İkinci kez yardım istemeleri ise 906/1501 yılında gerçekleşmiştir. Her iki yardım talebinde de Endülüs'ten gönderilen elçi padişahın huzurunda etkili bir istiğâse şiiri okumuştur. İşte bu çalışmada ikinci kez Endülüslülerin yazıp II. Bayezid'e gönderdikleri elçinin okuduğu 105 beyitten oluşan kaside incelenecektir. Ayrıca bu kaside Azmi Yüksel tarafından "Endülüs'ten II. Bayezid'a Anonim Bir Şiir" başlığı altında incelenmiş ve çevirisi yapılmıştır.<sup>9</sup> Bu çalışmada yazar dönemin tarihinden kısaca bahsetmiş, kaside hakkında bilgi verdikten sonra kasidenin metnini vermeden tercümesini yapmıştır. Ayrıca dipnotlarda da beyitlerin bir kısmının tarihi arka planına değinmiştir. Bu çalışmada ise söz konusu

---

<sup>8</sup> Gırnata düştükten sonra Müslümanların maruz kaldıkları baskı ve zulüm hakkında bk. Feridun Bilgin, "Gırnata İşgali Sonrasında Endülüs'teki Müslümanların Asimilasyonu", *Mukaddime Dergisi* 2 (2010), 53-78.

<sup>9</sup> Bk. Azmi Yüksel, "Endülüs'ten II. Bayezid'a Anonim Bir Şiir", *Bellekten* 3/205 (Aralık 1988), 1576-1583.

kasidenin tanıtılmasına katkı sağlaması gayesi ile öncelikle istiğâse şiiri tanıtılarak; kaside daha detaylı bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

Osmanlı Devletinin Endülüs'e yardım edip etmediği veya etmedi ise neden yardım etmediği tarihçiler tarafından tartışılmıştır. Ancak genel olarak birkaç kez yardım talebinde bulunan Endülüslülerin beklemedikleri yardımı kısmen elde ettikleri tarih kaynaklarında geçmektedir.<sup>10</sup>

### 1. İstiğâse Şiiri

Arapçada (غوث) yağmur, (غوث) ise yardım dileme, imdat çağrısı ile alakalı olarak kullanılır. İstiğâse ise (غوث) kelimesi ile alakalı olup, "g-v-s" ecvef fiilinin istif'âl babından mastarıdır. Sözlükte yardım isteme, imdat çağrısında bulunma gibi anlamlara gelir.<sup>11</sup> Kelime olarak el-istisrâh (الاستصراخ), el-istincâd (الاستنجاد), el-isticâr (الاستجار), el-isticâş (الاستعاش) gibi kelimelerle eş anlamlıdır.<sup>12</sup> Terim anlamı ise güç ve kuvvet sahibi birine yardım ve kurtuluş için çağrıda bulunmaya denir.

İstiğâse kelimesi Kur'an'da sıkıntı ve zorluktan kurtulmak için Yüce Allah'tan talepte bulunmak anlamında kullanılmıştır.<sup>13</sup> Mesela Enfâl sûresi 9 ve 10. ayetlerde (إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبَّنَا فَاسْتَجِابَ لَكُمْ أَنَّىٰ مُدَّتْكُمْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأِكَةُ ) (مُزْدَفِرِينَ) "Hani Rabbinizden yardım istiyordunuz da, O, 'Ben size peş peşe bin melekle yardım ediyorum' diye cevap vermişti" yardım dileme, yalvarma anlamında kullanılmıştır. Bunun dışındaki ayetlerde de genel olarak zor ve sıkıntılı durumdan kurtulmak için yardım talep etme, sığınma, gibi anlamlarda kullanıldığı söylenebilir.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi, 1988), 2/192-200; Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/3-4 (1999), 283-296.

<sup>11</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, "ğvs", *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Samerrâî (Lübnan: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/440; Ebû Bekr Muhammed İbn Dureyd el-Ezdî, "sğv", *Cemheretü'l-lüğâ*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 1/429; Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyd ez-Zebîdî, "ğvs", *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. 'Alî Hilâlî (Kuveyt: Matba'âtü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1427/2003), 5/313.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, *el-Elfâzu'l-muhtelifetü fi'l-meâni'l-mu'telife*, thk. Muhammed Hasan Avâd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411/1990), 179.

<sup>13</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Dini Bir Tecrübe Olarak Allah'tan Yardım Dileme ve O'na Muhtaçlık "İstiâne", "İstiğâse" ve "Fakr İla'llâh", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Güz 2014), 113.

<sup>14</sup> İlgili ayetler için bk. Kehf 18/29; Kasas 28/15; Ahkâf 46/15.

Bir şiir teması olarak istiğâse, şairin kendisinin ya da yaşadığı toplumun içinde bulunduğu zor durumdan dolayı muhatabından yardım talep etmesi, ondan destek istemesi olarak karşımıza çıkar.

Endülüs Devleti zayıflamaya ve elindeki şehirleri kaybetmeye başlayınca burada yaşayan Müslümanlar, Hıristiyanlar tarafından baskı ve zulme maruz bırakılmışlardır. Müslümanların Hıristiyanlar karşısında zor zamanlar yaşaması edebiyata da yansımış ve özellikle şiir alanında iki temanın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bunlardan birincisi kaybedilen şehirlere yazılan mersiye teması olurken ikincisi ise diğer ülkedeki Müslümanları yardıma çağıran istiğâse teması olmuştur. Her ne kadar bu iki şiir teması şehirlere mersiye başlığı altında ele alınmışsa da bu iki temada yazılan şiirlerin gerek içerik olarak gerekse de yazılış amaçları farklı olduğu söylenebilir. Şehirlere mersiye genellikle kaybedilen veya tahrip edilen şehirler için söylenirken, istiğâse şiiri henüz kaybedilmemiş bir şehrin kurtuluşu ya da bu şehirde yaşayan insanları içinde buldukları zor durumdan kurtuluş için söylenen şiirlerdir. İstiğâse şiirinde şehirlere yazılan mersiye gibi karamsarlık ve umutsuzluk hâkim değildir. Bilakis bu şiirlerde Müslümanlar yaşadığı zorluk ve sıkıntılara rağmen bir umut vardır. Dolayısıyla bu beyitlerde diğer ülke Müslümanlarını yardıma çağırma, onları cihada teşvik konuları işlenir. Bunun güzel örneklerinden biri Endülüs şehirlerinden Belensiye'nin kuşatma altına alındığında İbnü'l-Abbâr'ın (ö. 658/1260) yazmış olduğu ve Tunus'ta Hafsîler Devletinin Sultanı olan Ebû Zekeriyya b. Ebî Hafs'ın (ö. 647/1249) huzurunda okuduğu şiirdir.<sup>15</sup> İbnü'l-Abbâr etkileyici bir çağrı ile başlayarak şöyle demiştir:<sup>16</sup>

أَذْرِكُ بِخَيْلِكَ خَيْلَ اللَّهِ أَنْدَلُسَا      إِنَّ السَّبِيلَ إِلَى مَنْجَاتِهَا دَرَسَا  
وَهَبْ لَهَا مِنْ عَزِيْزِ النَّصْرِ مَا التَّمَسَتْ      فَلَمْ يَزَلْ مِنْكَ عَزُّ النَّصْرِ مُلْتَمَسَا

"Endülüs'ün imdadına Allah'ın ordusu olan atlarınla yetiş. Onun kurtuluşuna uzanan yollar silindi.

<sup>15</sup> Tahir Ahmed Mekki, *Dirâsât Endülüsiyye fi'l-edeb ve't-târih ve'l-felsefe* (Kahire: Dâru Me'ârif, 1407/1987), 266.

<sup>16</sup> Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdumelik el-Ensârî el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li kitâbi'l-mevsûl ve's-sıla*, thk. İhsân 'Abbâs vd. (Tunis: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1433/2012), 4/283; Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Tilimsânî el-Makkarî, *Ezhâru'r-riyâd fi ehbâri el-Kâdî 'ÿyâd*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Matba'âtu Lecneti't-Te'lîf, 1357/1939), 3/207; Muhammed Abdullah Anân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hanicî, 1417/1997), 4/446.

*Senden istediği değerli yardımı ona bağışla. Değerli yardımın senden hâlâ istenmektedir."*

Bu kısa girişten sonra Endülüs topraklarında yaşananları anlatan şair duygularını şöyle ifade etmiştir:<sup>17</sup>

وَفِي بَلَنْسِيَّةٍ مِنْهَا وَقُرْطُبَةٍ      مَا يَنْسِفُ النَّفْسَ أَوْ مَا يَنْزِفُ النَّفْسَا  
مَدَائِنٌ حَلَّهَا الْإِشْرَاكُ      جَذْلَانٌ وَارْتَحَلَ الْإِيمَانَ مُبْتَسَا  
يَا لَلْمَسَاجِدِ عَادَتْ لِلْعِدَا بَيْعًا      وَلِلنِّدَاءِ عَدَا أَتْنَاءَهَا جَرَسَا  
كَانَتْ حِدَاقٌ لِلْأَحْدَاقِ مَوْنَقَةً      فَصَوَّخَ النَّضْرُ مِنْ أَزْهَارِهَا وَعَسَا

*"Belensiye ve Kurtuba'da canları söküp alan ya da nefesi kesenler olmuştur.*

*Şirk meydanlara sevinçle girerken, iman da umutsuz bir şekilde ayrılmıştır.*

*Vah camilere ki düşmanların kilisesi haline gelmiş, vah ezana ki de okunma vaktinde çan sesine dönmüştür.*

*Bahçelerin parlaklığı gözleri kamaştırırken şimdi o bahçenin çiçekleri soldu ve karardı."*

Anlaşılan o ki İbnü'l-Abbâr Müslümanların Endülüs topraklarında yaşadıklarını burada veciz ifadelerle aktarmaya çalışmıştır. Burada birkaç beytini verdiğimiz ancak kasidenin büyük bir kısmında Belensiye'deki Müslümanların yaşadıkları zor durum üzerinde durulmuş ve bu durum tasvir edilmeye çalışılmıştır. Bu durum ilk üç beyit hariç 24. beyte kadar devam etmiştir.<sup>18</sup>

Sonraki beyitlerde şair yardım talep ettiği Hafsîler Devleti yöneticisi Ebû Zekeriyâ b. Ebî Hafs'ı methetmeye geçmiştir. İstiğâse şiirlerinin olmazsa olmazlarından olan medih kısmında şair, Ebû Hafs'ı uzun uzun övmüştür. Bu övgü beyitlerinden birkaç tanesinde şöyle demiştir:<sup>19</sup>

مَلِكٌ تَقَلَّدَتِ الْأَمْلَاكُ طَاعَتَهُ      دِينًا وَدُنْيَا فَعَشَّاهَا الرِّضَا لَبْسَا  
كَأَنَّهُ الْبَدْرُ وَالْعَلِيَاءُ هَالَتْهُ      تَحَفُّ مِنْ حَوْلِهِ شُهْبُ الْقَنَا حَرْسَا  
قَامَتْ عَلَى الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ دَعْوَتُهُ      وَأَنْشَرَتْ مِنْ وَجُودِ الْجُودِ مَا رُمْسَا

<sup>17</sup> Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 4/283; el-Makkarî, *Ezhâru'r-riyâd*, 3/207-208; 'Anân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 4/446-447.

<sup>18</sup> Bk. Abdalbâkî Hüseyin Abdalbâkî Muhammed, "Sîniyyetü İbnü'l-Abbâr -dirâse belâğiyye nakdiyye-", *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye bi Asyût* 30/4 (Aralık 2011), 2293-2341.

<sup>19</sup> Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 4/284; Makkarî, *Ezhâru'r-riyâd*, 3/209; 'Anân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 4/447.

“Öyle bir kral ki krallar din ve dünya işlerinde onun itaatine girer. O da onlara rıza elbisesini giydirmiştir.

O adete dolunaydır. Yücelik de onun ışık halkasıdır, çevresinde onu koruyan parlak mızrak başlığı gibidir.

Onun çağrısı ile adalet ve ihsan ayağa kalktı ve toprağa gömülen cömertlik yeniden dirildi.”

İbnü'l-Abbâr 60. beyte kadar İbn Hafs'ı övdükten sonra tekrardan Endülüs topraklarındaki Müslümanlar için yardım talebinde bulunmaya başlamıştır. Önce Endülüs topraklarında olanları tek tek anlatarak yardım çağrısında bulunması ve sonra da yardım talebinde bulunduğu kişiyi birçok özelliği ile övmesi yardım çağrısına zemin hazırlamak içindir. Ayrıca şairin içinde buldukları durumu anlatıp onu övmesi muhatabının kalbini ve dikkatini çekmek için kullandığı bir yöntemdir. Bütün bu hazırlıklardan sonra da şu beyitlerle Hafsîler Devleti Sultan'ından yardım talebinde bulunmuştur:<sup>20</sup>

يا أَيُّهَا الْمَلِكُ الْمَنْصُورُ أَنْتَ هَا	علياءُ تُوسِعُ أَعْدَاءَ الْهَدَى نَعْسَا
وَقَدْ تَوَاتَرَتْ الْأَنْبَاءُ أَنْكَ مَنْ	تُحْيِي بِقَتْلِ مَلُوكِ الصُّغُرِ أَنْدَلُسَا
طَهَّرَ بِلَادَكَ مِنْهُمْ إِيْتَمَ نَجَسُ	وَلَا طَهَارَةَ مَا لَمْ تَغْسِلِ النَّجَسَا
وَأَوْطَى الْقَيْلِقَ الْجَرَارَ أَرْضَهُمْ	حَتَّى يُطَاطَى رَأْسًا كُلُّ مَنْ رَأَسَا
وَاضْرِبْ لَهَا مَوْعِدًا بِالْفَتْحِ تَرْقُبُهُ	لَعَلَّ يَوْمَ الْأَعَادِي قَدْ أَتَى وَعَسَى

“Ey İslam düşmanlarının yüceliği ile karamsarlığa düştüğü muzaffer kral!

Senin Endülüs'ü Rum krallarını öldürerek tekrardan canlandıracağıın haberi peş peşe geldi.

Ülkeni (yani Endülüs'ü) onlardan temizle. Zira onlar pistirler. Pisliği temizlemeyenin temizliği olmaz.

Büyük ordunla onların topraklarını çiğne ki orada baş olanları başını eğsinler.

Oranın (Endülüs) fethini gözettığın bir gün belirle. Ola ki düşman bir an önce çıkıp gelir.”

Bu son beyitlerle beraber şair şiirine son vermiştir. Asıl meramı ve derdi olan meseleyi en sona bırakarak muhatabın zihninde talep edilen şeyin kalıcılığını sağlamaya çalışmıştır.

67 beyitten oluşan bu şiirde İbnü'l-Abbâr girişte kısa bir yardım talebinde bulunup daha sonra Belensiye kuşatmasından dolayı Müslümanların yaşadıkları zor zamanları ve genel olarak Müslümanlara

<sup>20</sup> Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 4/286; Makkarî, *Ezhâru'r-riyâd*, 3/210.

Rumlar tarafından reva görülen muameleleri detaylı bir şekilde anlatmıştır. Bu kısımdan sonra yardım talep ettiği Hafsîler Devleti Sultanı Ebû Zekeriyya'yı övmeye başlamış ve kasidenin yaklaşık 36 beytini bu kısma ayırmıştır. Son beyitlerde de etkileyici olduğu anlaşılan beyitlerle istiğâsede bulunmuştur.

İbnü'l-Abbâr'ın bu muazzam şiiri ve bu şiirin tahlili hakkında konuşmak sayfalar alabilir. Zira bu şiirin her kelimesine derin anlamlar yüklenmiştir. Nitekim bu kasideyi ele alarak edebî ve belâğî yönden derinlemesine inceleyen Ezher Üniversitesi öğretim üyelerinden Abdalbâkî Hüseyin, 150 sayfalık çalışmasını "*Sînîyyetü İbnü'l-Abbâr - Dirâse Belâğîyye ve Nakdiyye-*" adıyla 2011 senesinde *Asyût Arap Dili Fakültesi İlmî Dergisi'*nde yayınlamıştır.<sup>21</sup>

Edebiyat tarihinin kaydettiği en meşhur istiğâse kasidelerinden biri olan bu kaside, istiğâse şiirinin üslup ve içeriği hakkında bizlere bilgi verir. Ayrıca bu kasidede işlenen konular genel olarak istiğâse şiirlerinde işlenen konular hakkında da bize bir fikir sunmaktadır. Nitekim bu kasidede şair ağırlıklı olarak içinde bulunulan durumu tasvir, yaşanan zor ve sıkıntılı sürece ağlama, yardım talep edilen kişiyi övme ve yardım talebinde bulunma gibi konuları işlemiştir.

İstiğâse şiiri ve bu şiir teması hakkında yukarıda verdiğimiz örnekle yetinip<sup>22</sup> asıl konumuz olan II. Bayezid'e yazılan istiğâse şiiri üzerinde duracağız.

## 2. II. Bayezid'e Yazılan İstiğâse (Feryadname) Kasidesi

Osmanlı-Endülüs ilişkilerinin II. Bayezid (ö. 918/1512) döneminde başladığına dair kaynaklar hemfikirdir.<sup>23</sup> Kastilya Krallığı İspanya'daki son Müslüman devletinin hâkimiyetine son vermek için harekete geçip 887/1482'de Hame, 890/1485'te Runde, 892/1487'de ise Mâlaka işgal edince Endülüs'teki son Müslüman Devleti Benî Ahmer tehlike ile karşı karşıya geldi. Bunun üzerine o dönem Benî Ahmer Devleti'nin başında bulunan Ebû Abdillâh es-Sağîr (XII. Muhammed), Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin (ö. 684/1285) yazdığı kasideyi bir elçi vasıtası ile II. Bayezid'e göndermiştir.<sup>24</sup> Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) "*Kasidetü Garra*" olarak

<sup>21</sup> Bk. Abdalbâkî Muhammed, "*Sînîyyetü İbnü'l-Abbâr -dirâse belâğîyye nakdiyye-*", 2286-2436.

<sup>22</sup> Buna benzer bir diğer istiğâse şiirini ise Lisânüddin İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-75) Mağrip halkına yazmıştır. Bk. 'Anân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 5/190.

<sup>23</sup> Bk. Özdemir, "*Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?*", 285.

<sup>24</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/195.

isimlendirdiği kaside, Endülüs'ün büyük bir bölümünün Müslümanların elinden çıkıp Hıristiyanların eline geçmesinden dolayı yazılan bir mersiye'dir. Kasidenin ilk 12 beytinde her şeyin sonunun olduğunu, dünyanın geçiciliğinden bahsedilmiştir. Daha sonra 27. beyte kadar olan kısımda Endülüs Müslümanlarının içinde bulunduğu durum tasvir edilmiştir. Geri kalan beyitlerde de bir yandan cihada teşvik edilirken bir yandan da Endülüs'ün imdadına yetişilmesi için yardım talebinde bulunulmuş ve Endülüs Müslümanlarının yaşadıkları trajedi aktarılmıştır.<sup>25</sup>

Bu dönemde Osmanlı Devleti, deniz kuvvetlerinin yeteri güce sahip olamaması ve Avrupa'da Cem Sultan ile uğraşmasından dolayı istenilen yardımı yapamamıştır. Ancak daha sonra 911/1505'de İspanya sahillerine Kemal Reis kumandasında bir filo gönderilmiş ve bir kısım Müslüman ve Yahudi kurtarılarak Osmanlı topraklarına getirilmiştir.<sup>26</sup> Aynı maksatla XII. Muhammed, Kuzey Afrika'daki Müslüman hanedanlara ve Memluk Devleti'ne de elçi göndermiş ve onlardan da yardım istemiştir.<sup>27</sup>

Yardım talepleri yeterince karşılık bulamayınca Benî Ahmer Devleti, Hıristiyanlar ile Ocak 1492 (27 Safer 897) senesinde Endülüs'teki hâkimiyetlerine son verecek 56 maddeden oluşan bir anlaşma imzalamıştır.<sup>28</sup> Anlaşmaya göre Müslümanlara eziyet edilmeyecek, onlara din ve vicdan özgürlüğü tanınacaktı.<sup>29</sup> Ancak bu anlaşmaya uyulmamış ve bundan sonra gün geçtikçe Müslümanlara uygulanan eziyet artarak devam etmiştir.<sup>30</sup> Buna karşılık Müslümanlar ayaklanmış iseler de bu ayaklanmaları kanlı bir şekilde bastırılmıştır. İsyana katılanlar vaftiz edilmeye zorlanmış, vaftizi kabul etmeyenler ise sürgün edilmiştir.<sup>31</sup>

Hıristiyanların anlaşmayı bozmasından sonra Endülüs Müslümanları 906/1501 senesinde ikinci bir kez Osmanlı Devleti'nden

---

<sup>25</sup> Kaside için bk. Makkarî, *Ezhâru'r-riyâd fi ehbâri el-Kâdî 'İyâd*, 1/48.

<sup>26</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/195.

<sup>27</sup> Halîl İbrâhîm es-Sâmerrâi vd., *Târîhü'l-Arab ve Hadaratuhum fi'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Muttehîde, 1420/2000), 309.

<sup>28</sup> 'Anân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 5/244.

<sup>29</sup> Bu anlaşmanın maddeleri için bk. 'Anân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 5/245-250.

<sup>30</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/195.

<sup>31</sup> Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", 287.



yardım talebinde bulunmuşlardır.<sup>32</sup> Endülüslerin ikinci kez II. Bayezid'e istiğâse kasidesi gönderip yardım talep etmeleri Benî Ahmer Devleti'nin yıkılmasından sonra gerçekleşmiştir.<sup>33</sup> Edip ve biyografi yazarı el-Makkarî'nin (ö. 1041/1632) "Ezhâru'l-Riyâd" isimli eserinde karşılaştığımız bu kaside 105 beyitten oluşmaktadır.<sup>34</sup> Bu beyitlerin kim tarafından kaleme alındığı bilinmemektedir. Ancak Endülüs Gırnata halkından II. Bayezid'a geldiği tarih kaynaklarında sabittir.<sup>35</sup> Bir tarihi vesika önemi taşıyan bu kaside aslında bir feryadnamenin yanında aynı zamanda o dönemde İspanya'da Müslümanların neler yaşadığını da ortaya koymaktadır. O zamanlar Hıristiyanların merkezi olan İspanya'da engizisyon mahkemelerince Müslümanlara reva görülenleri tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermektedir.

Bu ikinci kaside neticesinde ünlü denizci Kemal Reis, 1505 yılında donanma ile Akdeniz'e gönderilmiştir. Kemal Reis ve ona bağlı birlikler Málaka ve Balear adalarını vurmuşlar ve birçok Moriskoyu Kuzey Afrika'ya getirmişlerdir. Sonraki süreçte Osmanlı tarafından yardımlar Barbaros Hayrettin Paşa komutasında birlikler vasıtasıyla gerçekleşip Endülüs'te yaşayan birçok Morisko İspanyolların zulmünden kurtarılmıştır.<sup>36</sup>

Gırnata düştükten sonra yazılan *tâiiyye kasidesinin* dili gayet yalın ve açıktır. Şair muhatabının kolay anlayabileceği kelimeleri tercih etmiş ve karmaşık ifadelerden kaçınmıştır. Şimdi bu kasideyi pasajlar halinde ele alıp çevirisi ile birlikte değerlendireceğiz.

Kasidenin ilk 18 beytinde şair II. Bayezid'i selamlamaktadır. Bu 18 beyitlik kısmın ilk sekiz beytinde selam ile beraber II. Bayezid övülmüştür. Bu beyitler şöyledir:

أَخَصَّ بِهِ مَوْلَايَ خَيْرَ خَلِيفَةٍ	سَلَامٌ كَرِيمٌ دَائِمٌ مُتَجَدِّدٌ
وَمَنْ أَلْبَسَ الْكِفَّارَ ثَوْبَ الْمَذَلَّةِ	سَلَامٌ عَلَيَّ مَوْلَايَ ذِي الْمَجْدِ وَالْعَلَا
وَأَيْدِهِ بِالنَّصْرِ فِي كُلِّ وَجْهَةٍ	سَلَامٌ عَلَيَّ مِنْ وَسْعِ اللَّهِ مَلِكُهُ
قَسَنْطِينَةَ أَكْرَمَ بِهَا مِنْ مَدِينَةٍ	سَلَامٌ عَلَيَّ مَوْلَايَ مَنْ دَارَ مَلِكُهُ
بِنَجْدٍ وَأَتْرَكَ مِنْ أَهْلِ الرَّعَايَةِ	سَلَامٌ عَلَيَّ مِنْ زَيْنِ اللَّهِ مَلِكِ
وَزَادَكُمْ مَلِكًا عَلَيَّ كُلِّ مَلَّةٍ	سَلَامٌ عَلَيْكُمْ شَرَفَ اللَّهِ قَدْرَكُمْ

<sup>32</sup> Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", 286.

<sup>33</sup> Sâmerrâî vd., *Târihü'l-Arab ve Hadaratuhum fi'l-Endelüs*, 309.

<sup>34</sup> Kaside için bk. Makkarî, *Ezhâru'r-riyâd*, 1/109-115.

<sup>35</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/195.

<sup>36</sup> Özdemir, "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?", 287.

سلام على القاضي ومن كان مثله  
من العلماء الأكرمين الأجلّة  
سلام على أهل الديانة والتقى  
ومن كان ذا رأي من أهل المشورة

1. Sürekli yenilenen kutsal selamım en hayırlı halife efendimedir.
2. Selam kâfirlere zillet elbisesini giydiren şeref sahibi, yüce efendime olsun.
3. Selam Allah'ın saltanatını genişlettiği ve her yerde zaferle güçlendirdiği kimseye olsun.
4. Selam saltanatının yeri İstanbul olan efendime olsun. O şehir ne kadar da güzeldir!
5. Selam Allah'ın saltanatını ordular ile donattığı ve halkı Türklerden olan kişiye olsun.
6. Selam Allah'ın kadrinizi yücelttiği ve hükümlerini bütün milletlerden üstün tuttuğu sizlere olsun.
7. Selam kadı ve ona benzeyen ulu ve yüce âlimlere olsun.
8. Selam din ve takva sahiplerine ve görüş sahibi danışmanlara olsun.

Bu ilk 8 beyitte şair asıl konuya girmeden önce II. Bayezid'i selamlamakta ve aynı zamanda övmektedir. Sadece II. Bayezid'i değil onun kadılarını, din adamlarını, âlimlerini ve danışmanlarını da selamlamaktadır. Kaside girizgâhına selam ve medihle ile başlayarak asıl meramını ifade etmeye zemin hazırlamaktadır. Nitekim asıl konuya geçiş yaparken de bir müddet selamlama kısmını devam ettirmektedir. Ancak burada selamladığı kişiyi övmeyi bırakarak içinde buldukları durumu tasvir ederek selamlamaya devam etmektedir:

سلام عليكم من عبید تخلفوا  
بأندلس بالغرب في أرض غربة  
أحاط بهم بحرٌ مثال الروم زاحِرٌ  
ويحزُّ عميق ذو ظلام وئجّة  
سلام عليك من عبید أصابهم  
مصاب عظيم يا لها من مصيبة  
سلام عليكم من شيوخ تمزقت  
شيوخهم بالنتف من بعد عزة  
سلام عليكم من وجوه تكشفت  
على جملة الأعلاج من بعد سترة  
سلام عليكم من بنات عواتق  
يسوقهم اللباط قهرا لخلوة  
سلام عليكم من عجائز أكرهت  
على أكل خنزير ولحم جيفة

9. Endülüüs'te vatanından uzak topraklarda Batı'da kalan kölelerden sizlere selam olsun.
10. Rumlar gibi karanlık, engin, taşkın ve derin bir deniz onları çevrelemiştir.
11. Büyük bir musibete uğramış kölelerden sizlere selam olsun. Ne büyük bir musibettir o!
12. Şerefli bir hayattan sonra saçındaki beyazlar yolunarak pare pare olan yaşlılardan sizlere selam olsun.

13. *Daha önce kapalı iken kafirler önünde açılan yüzlerden sizlere selam olsun.*

14. *Keşişlerin zorla halvete götürdüğü hür kızlardan sizlere selam olsun.*

15. *Domuz ve leş eti yenmeye zorlanan yaşlılardan sizlere selam olsun.*

Görüldüğü gibi şair bu pasajda bir yandan selamlama kısmını sürdürürken bir yandan da içinde buldukları durumu tasvir etmektedir. Vatanından uzak topraklar derken de asıl vatanının Doğu olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Endülüs Müslümanları her zaman Doğu'ya bir özlem duymuşlar ve bu konuda da birçok şiir nazmetmişlerdir.<sup>37</sup> Daha sonra şair Rumların karanlık deniz gibi üzerlerine geldiğini ve başlarına büyük bir musibet geldiğini ifade ettikten sonra tesettür, domuz eti yememe, iffet gibi dini değerlerinin hiçe sayıldığını söylemiştir. Aslında şair bu beyitlerde selamlama kısmını uzun tutup asıl talebine zemin hazırlamak istemiştir. Ancak başlarına gelen felaketin büyüklüğüne sabredemeyerek selamlama yaparken dahi Rumların yapmış oldukları bu zulmü ifade etmeye çalışmıştır. Bu da içinde buldukları durumun ne kadar vahim olduğunun bir göstergesidir. Selamlama kısmı bittikten sonra üç beyitle de II. Bayezid'e dua etmektedir:

نُقَبِّلُ نَحْنُ الْكُلَّ أَرْضِ بَسَاطِكُمْ      وَنَدْعُو لَكُمْ بِالْخَيْرِ كُلِّ سَاعَةٍ  
أَدَامَ الْإِلَهِ مَلِكِكُمْ وَحَيَاتِكُمْ      وَعَافَاكُمْ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَمِحْنَةٍ  
وَأَيَّدَكُمْ بِالنَّصْرِ وَالظَّفَرِ بِالْعَدَا      وَأَسْكَنَكُمْ دَارَ الرِّضَا وَالكَرَمَةِ

16. *Hepimiz bastığınız yeri öper ve her an iyiliğiniz için dua ederiz.*

17. *Allah saltanatınızı ve hayatınızı devam ettirsin ve sizleri her türlü kötülük ve beladan korusun.*

18. *Düşmana karşı sizleri zafer ve nusret ile güçlendirsin ve sizi razı olduğu güzel bir yerde iskân ettirsin.*

Bu dua beyitlerinden sonra içinde buldukları durumu tasvir etmeye başlayan şair ilk olarak Hristiyanlar ile aralarında geçen mücadeleyi 30. beyte kadar anlatıyor:

شَكُونَا لَكُمْ يَا مَوْلَايَ مَا قَدَ أَصَابَنَا      مِنْ الضَّرِّ وَالْبَلْوَى وَعَظْمِ الرِّزْيَةِ  
غَدَرْنَا وَنُصَرْنَا وَبُدِّلَ دِينَنَا      ظَلَمْنَا وَغَوَمْنَا بِكُلِّ قَبِيحَةٍ  
وَكَلَّنَا عَلَى دِينِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ      نَقَاتِلَ عَمَّالِ الصَّلِيبِ بِنِيَّةِ  
وَنَلْقَى أُمُورًا فِي الْجِهَادِ عَظِيمَةٍ      بِقَتْلِ وَأَسْرِ ثُمَّ جُوعٍ وَقِلَاسَةٍ  
فَجَاءَتْ عَلَيْنَا الرُّومُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ      بِسَبِيلِ عَظِيمِ جَمَلَةٍ بَعْدَ جَمَلَةٍ

<sup>37</sup> Bk. Selahattin Goran, *Endülüs Arap Şiirinde Vatan Özlemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

ومالوا علينا كالجراد جمعهم  
فكنا بطول الدهر نلقي جموعها  
وفرسانهم تزداد في كل ساعة  
فلما وضعنا خيموا في بلادنا  
وجاءوا بأنفاط عظيم كثيرة  
وشدوا عليها بالحسار بقوة  
بجد وعزم من خيول وعدة  
فنقتل فيها فرقة بعد فرقة  
وفرساننا في نقص وقلة  
ومالوا علينا بلدة بعد بلدة  
تهدم أسوار البلاد المنيعة  
شهورا وأياما بجد وعزيمة

19. *Ey efendim! Başımıza gelen bu zarar, musibet ve büyük felaketten dolayı size şikâyetle bulunmuştuk.*

20. *Aldatıldık, Hıristiyanlaştırıldık ve zorla dinimiz değiştirildi ve kötü muameleye maruz kaldık.*

21. *Hepimiz Peygamber Muhammed'in (s.a.v) dini üzerinde iken haçlı çocukları ile içtenlikle savaştık.*

22. *Cihat ederken büyük zorluklarla karşılaştık. Ölüm, esaret ve sonra açlık kıtlık...*

23. *Rumlar her taraftan üzerimize büyük bir sel gibi akın akın saldırdılar.*

24. *Birçok atlar ile azim ve ciddiyetleri ile topyekân çekirge sürüsü gibi bizi ezdiler.*

25. *Buna rağmen biz kahramanca onlara karşı koyduk ve onlardan grup grup öldürdük.*

26. *Onların süvarileri her vakitte çoğalırken bizim süvarilerimiz azalmaktaydı.*

27. *Zayıfladığımızda ise ülkemize yerleştiler ve peş peşe şehirlerimizde egemen oldular.*

28. *Birçok büyük toplarıyla ülkenin sağlam surlarını yıktılar.*

29. *Günlerce, aylarca azim ve kararlılıkla güçlü bir şekilde ülkemizi kuşatmalarını sürdürdüler.*

Bu pasajda ilk olarak başına gelenlerden dolayı şikâyetlerini dile getirmişlerdir. Adeta bir mektup yazar gibi Rumlarla kendileri arasında gelişen süreci tek tek anlatmıştır. 20. beyitteki "aldatıldık" ifadesi, daha önce de bahsi geçen ve Rumlarla aralarında imzalanan anlaşmaya işaretler. Rumların bu anlaşmaya uymadıklarını, onlar tarafından din değiştirmeye zorlandıklarını ve kötü muameleye maruz kaldıklarını ifade etmiştir. Daha sonra ise Rumlarla mücadele ettiklerini ancak zamanla zayıfladıklarını ve onlara karşı duramadıkları söylemiştir. En nihayetinde işgale maruz kaldıklarını da ifade etmiştir.

Daha sonra da bu mücadeleyi verirken kimseden herhangi bir yardım görmediklerini söyleyerek bu mücadeleyi kaybedince az önce

işaret ettiği Hristiyanlarla yapmak zorunda kaldıkları anlaşmaya vurgu yapmıştır. 40. beyte kadar bu anlaşmayı kendi can ve mal güvenlikleri için imzalamak zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Anlaşma gereği kendilerine verilen vaatlerden bahsetmiştir:

ولم نر من إخواننا مِن إغائة  
أطعناهم بالكره خوف الفضيحة  
مِن أن يؤسروا أو يقتلوا شرّ قتلة  
من الدّجن من أهل البلاد القديمة  
ولا نتركن شيئاً من أمر الشريعة  
بما شاء مِن مالٍ أرضٍ عدوة  
تزيد على الخمسين شرطاً بخمسة  
لكم ما شرطتم كمالاً بالزيادة  
وقال لنا هذا أمانى ودمتي  
كما كنتم مِن قبل دون أذية

فلما تفانت خيلنا ورجالنا  
وقلّت لنا الأقوات وأشتدّت حالنا  
وخوفاً على أبنائنا وبناتنا  
على أن نكون مثل من كان قبلنا  
ونبقى في أذانينا وصلاتنا  
ومن شاء منا البحر جاز مؤمنا  
إلى غير ذلك من شروط كثيرة  
فقال لنا سلطانهم وكبيرهم  
وأبدى لنا كتباً بعهد وموثق  
فكونوا على أموالكم ودياركم

30. Süvarilerimiz ve askerlerimiz azaldığı vakit kardeşlerimizden herhangi bir yardım görmedik.

31. Yiyecekler azalıp durumumuz daha da kötüleşince rezillik korkusuyla istemeyerek boyun eğdik.

32. Erkek ve kız çocuklarımızın esir edilmesi ya da feci bir şekilde öldürülmesinden korktuğumuzdan (boyun eğdik).

33. Eskiden bizden önce bu ülkenin halkı olan müdaccenler gibi yaşamak üzere (boyun eğdik).

34. Ezanlarımız ve namazlarımız üzerine kalacağımıza ve şeriattan hiçbir şeyi terk etmememiz üzerine (boyun eğdik).

35. Bizden her kim dilerse mü'min olarak düşman toprağından dilediği malı alıp denizi geçmesi (Afrika'ya geçmesi) serbest olması üzere (boyun eğdik).

36. Bunun dışında sayıları elli beşi aşan pek çok şart vardır.

37. Bize onların sultanları ve büyükleri dedi ki: 'Size şart koştuklarınız tamamı ya da daha fazlası vardır.'

38. Bize anlaşma ve ahdi içeren belgeleri gösterdi ve dedi ki: 'Bu benim size güvencem ve sözümdür.'

39. 'Daha önce bir baskı görmeden mallarınızı ve yurtlarınızı koruduğunuz gibi koruyunuz' ( demişti)."

Bu pasajda şair, Gırnata'yı teslim ettikleri anlaşmaya değinerek bu anlaşmayı neden imzalamak zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Pasajın başında süvarilerin ve askerlerin az olduğuna buna rağmen bir yardım görmediklerini ifade ederken aslında üstü kapalı bir şekilde sitem etmektedir. Hatırlanacağı gibi daha önce de II. Bayezid'den yardım talep

edilmiş ancak Osmanlı Devleti'nin o dönem içinde bulunduğu şartlar gereği yardım edilememiştir. İşte şair işgal devam ederken herhangi bir yardım gelmediğinden ve kendileri de mücadele edecek gücü kaybettiklerinde söz konusu anlaşmayı imzalamak zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Bu anlaşmanın maddelerinden kısaca bahseden şair aslında var olan bu maddelere uyulmadığının da mesajını vermektedir. Ayrıca anlaşma maddelerinin 55'ten fazla olduğunu ifade etmektedir. Yine şair yukarıdaki pasajda anlaşmaya boyun eğmek zorunda kalmalarının sebeplerini saymaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bir toplumda din ve vicdan özgürlüğü, vatan, ırz ve namus gibi değerlerin yokluğu o toplumu istemedikleri birtakım şeyleri kabul etmeye zorlamaktadır.

Bundan sonra da 64. beyte kadar onların bu anlaşmayı bozduklarını ve Hıristiyanların orada Müslümanlara yaptıkları muameleyi etkili bir şekilde tek tek aktarmaya çalışmıştır. Orada yaşanan acı tabloyu gözler önüne sererek haline ağlayan şair, şöyle şiire devam etmektedir:

بدا غدرهم فينا بقض العزيمة  
 ونُصِرنا بعنفٍ وسطوة  
 وخالطها بالزبل أو بالنجاسة  
 ففي النار ألقوه بهُزءة وحقرة  
 ولا مصحفاً يخلى به للقراءة  
 ففي النار يلقوه على كل حالة  
 يعاقبه اللباط شر العقوبة  
 ويجعله في السجن في سوء حالة  
 بأكل وشرب مرة بعد مرة  
 ولا نذكره في رخاء وشدّة  
 فأذكرهم منهم ألم المضرة  
 بضرب وتغريم وسجن وذلة  
 يذكرهم لم يدفنوه بحيلة  
 كمثل حمار ميت أو بهيمة  
 قساح وأفعال غزار رديّة  
 بغير رضاً منا وغير إرادة  
 بدين كلاب الروم شر البرية  
 بأسماء أعالج من أهل القيادة  
 يروحون للبلاط في كل غدوة  
 ولا يقدرُوا أن يمنعم بحيلة  
 مزابيل للكفر بعد الطهارة

فلما دخلنا تحت عقد ذمامهم  
 وخان عهداً كان قد غرنا بها  
 وأحرق ما كانت لنا من مصاحفٍ  
 وكل كتاب كان في أمر ديننا  
 ولم يتركوا فيها كتاباً لمسلم  
 ومن صام أو صلى ويُعلم حاله  
 ومن لو يجيء منا لموضع كفرهم  
 ويُلقطم خديهِ ويأخذ ماله  
 وفي رمضان يفسدون صيامنا  
 وقد أمرونا أن نسب نبينا  
 وقد سمعوا قوما يغنون باسمه  
 وعاقبهم حكاهمهم وولاتهم  
 ومن جاءه الموت ولم يحضر الذي  
 ويترك في زبل طريحاً مجدلاً  
 إلى غير هذا من أمور كثيرة  
 وقد بدلت أسماؤنا وتحولت  
 فأهاً على تبدل دين محمد  
 وأهاً على أسمائنا حين بُدلت  
 وأهاً على أبنائنا وبناتنا  
 يعلمون كفرًا وزوراً وفريئةً  
 وأهاً على تلك المساجد سُورَت

وأهأ على تلك الصوماع علقث  
وأهأ على تلك البلاد وحسنها  
وصار لباد الصليب معاقلا  
وصرنا عبیدأ لا أسارى فنفتدى  
نواقيسهم فيها نظير الشهادة  
لقد أظلمت بالكفر أعظم ظلمة  
وقد أمنوا فيها وقوع الإغارة  
ولا مسلمين نطقهم بالشهادة

40. Onların teminatları altına girdiğimizde anlaşmayı bozarak bize ihanet ettikleri ortaya çıktı.

41. Bizi kendisi ile aldattığı anlaşmalara kendisi uymadı. Zorla ve şiddet kullanarak bizi Hıristiyanlaştırdı.

42. Elimizdeki bütün Mushafları yaktı ve onları pislik ve çöplüğe attı.

43. Din hakkında yazılmış kitaplarımızı alay ve aşağılama ile ateşe attı.

44. Müslüman için orada ne bir kitap ne de yalnız kaldığında okuyacağı bir Mushaf bıraktılar.

45. Her kim oruç tutar ya da namaz kılar ve bu hali bilinirse her hâlükârda ateşe atılırdı.

46. Bizden her kim küfür mekânlarına (kiliselerine) gitmezse papazlar tarafından feci bir şekilde cezalandırılırdı.

47. (O papazlar) tokatlıyordu, malını alıyordu ve onu kötü bir durumda hapse atıyordu.

48. Ramazan ayında sürekli yiyip içerek oruçlarımızı ifsat ediyorlardı.

49. Peygamberimize sövmeyi bize emrettiler. İyi ve kötü günde onu anamıyoruz.

50. Bir grubu onun ismini anarken duydular ve o gruba elim bir şekilde eziyet ettiler.

51. Hâkimleri ve valileri onları döverek, para cezası vererek, hapsederek ve eziyet ederek cezalandırdı.

52. Biri öldüğünde ve onların dinini telkin edecek biri gelmediğinde hile ile ölen kimseyi defnetmiyorlardı.

53. Ölmüş bir eşek ya da bir hayvan gibi yere serilmiş şekilde çöplüğe terkediliyordu.

54. Bunun dışında birçok çirkin işler ve aşağılık eylemler vardı.

55. İsimlerimiz bizim rızamız ve irademiz dışında değiştirildi.

56. Muhammed'in dininin yerine mahlûkatın en aşağılığı olan Rum köpeklerinin dininin konulması ne acı!

57. Kaba ve Arap olmayanların isimleri ile isimlerimizin değişmesi ne kadar da acı!

58. Her sabah papaza giden oğullarımız ve kızlarımızın durumu ne kadar da kötü!

59. *Onlara küfrü, batılı ve yalanı öğrettikleri halde onların (Müslümanlığına) hile ile mani olamadılar.*

60. *Temiz ve pak olmalarından sonra küfre çöplük olması için duvarlarla çevrilen mescitlere ne kadar da yazık!*

61. *Şehadete (ezana) bedel olarak çanlarının asıldığı minarelere ne kadar da yazık!*

62. *Küfürle kapkara olmuş şu şehirlere ve güzelliklerine ne kadar da yazık!*

63. *Haça tapanlara kale haline geldiler. Saldırı olduğunda kendileri orada emniyete alıyor.*

64. *Köleleştik, ne fidye vereceğimiz esirler olduk ne de şehadet getiren Müslümanlar.*

Yukarıdaki pasajda ilk olarak şair yapılan anlaşmaya değinmiş ve bu anlaşmanın bozulduğuna işaret etmiştir. Nitekim Müslüman ve Yahudiler yapılan bu anlaşma ilk olarak Yahudiler karşı bozulmuş daha sonra da müdeccen olarak yaşayan Müslümanlara karşı bozulmuştur. Anlaşma bozulduktan sonra Müslümanlara karşı koyu Katolik olan kilisenin etkisi altındaki Rum yöneticilerin Müslümanlara karşı takındıkları tavırları bir bir anlatmıştır. İlk olarak zorla dinlerinin değiştirildiğinden bahsetmiştir. Bilindiği üzere zorla dinleri değiştirilen ancak içinde hala İslam'ı yaşayanlara Morisko denilirdi. Moriskoların evlerinde Kur'an bulundurmaları, Arapça eser bulundurmaları, namaz kılmaları, oruç tutmaları vb. yasaktı. Bunun dışında yukarıdaki pasajda anlatılan baskıcı ve zorlayıcı uygulamaların hepsi Moriskolara reva görülmüş ve onların asimile olmaları için her türlü kötü muamele yapılmıştır. Bütün bunlara şair ağlamakta ve bu durumların ne kadar acı bir şey olduğunu ifade etmektedir.

64. pasaja kadar olan bu acı tabloyu sunan şair, aslında durumun ne kadar vahim olduğunu ve bir an önce müdahale edilmezse Endülüs'te Müslüman kalmayacağına işaret etmiştir. Nitekim öyle de oldu. Endülüs'teki Müslüman varlığı tamamen yok edildi. Orada kerhen kalan Müslümanlar da kimlikleri gizlemek zorunda kalarak orada tutunmaya çalıştılar.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Bk. Lütfi Şeyban, "Hiristiyan İşgalinde Endülüs Şehirleri", *Eski Yeni: 3 Aylık Düşünce Dergisi* 1 (Bahar 2006), 29.



Şair içinde buldukları durumu anlattıktan sonra şikâyetlerini doğrudan II. Bayezid'e yönelterek 76. beyte yardım talebinde bulunmaktadır:

إليه لدت بالدموع الغزيرة	فلو أبصرت عيناك ما صار حالنا
من الضّرّ والبلوى وثوب المذلة	فيا ويلنا ويا بؤس ما قد أصابنا
وبالمصطفى المختار خير البرية	سألناك يا مولاي بالله ربنا
وأصحابه أكرم بهم من صحابة	وبالسادة الأخيار آل محمد
وشيبته البيضاء أفضل شيبة	وبالسيد العباس عمّ نبينا
وكلّ وليّ فاضل ذي كرامة	وبالصالحين العارفين ربّهم
لعلّ إله العرش يأتي برحمة	عسى تنظروا فينا وفيما أصابنا
وما قلت من شيء يكون بسرعة	فقولك مسموع وأمرك نافذ
ومن ثمّ يأتيهم إلى كلّ كورة	ودين النصارى أصله تحت حكمكم
علينا برأي أو كلام بحجة	فبالله يا مولاي منوا بفضلكم
وغوث عباد الله في كلّ آفة	فانتم أولو الأفضال والمجد والعللا

65. Gözlerin bize ne olduğunu bir görseydi, gözyaşların dolup taşardı.

66. Vay halimize ve başımıza gelen bu musibet, bela ve zillete.

67. Ey Efendim! Rabbimiz Allah adına ve insanlığın en hayırlısı seçilmiş Peygamberimiz adına sizden yardım istiyoruz.

68. Hz. Muhammed'in soyundan gelen seçkin kimseler ve sahabe adına... O sahabe ne kadar da şereflidir.

69. Peygamberimizin amcası Abbas ve onun beyaz saçı adına ki o ne güzel beyazdır.

70. Allah'ı tanıyan salih kimseler ve keramet sahibi faziletli her Allah dostu adına...

71. Umulur ki bize ve başımıza gelenlere bakarsınız ve böylece arşın ilahi bize merhamet eder.

72. Sözüünüz dinlenir, emriniz yerine getirilir ve söylediğiniz her şey hemen yerine getirilir.

73. Hıristiyanların dininin aslı sizin hükmünüzdedir (hükmettiğiniz topraklardır). Bu sebeple oradan her yere yayılır.

74. Ey efendim Allah aşkına yüceliğinizle bize bir tavsiye bahşedin ya da karşı çıkacak bir söz söyleyin.

75. Sizler yüce, şerefli ve üstünsünüz. Allah'ın ibadet edenleri her türlü afetten kurtarırsınız.

Buraya kadar olan kısımda bir yandan II. Bayezid'i överken bir yandan da ondan gelecek yüce ve asil bir yardım talep etmektedir. Bu

kısımdan sonra da yine aralarında yapılan anlaşmaya gelir ve bu anlaşmayı bozduklarından bahsetmektedir:

بماذا أجازوا الغدر بعد الأمانة؟	فسل بهم أعني المقيم برومةٍ
يغير أذى متاً وغير جريمة	وما لهم مالوا علينا بغدرهم
وأمن ملوك ذي وفاء أجلة	وجنسهم المغلوب في حفظ ديننا
ولا نالهم غدر ولا هتك حرمة	ولم يخرجوا من دينهم وديارهم
فذاك حرام الفعل في كل ملة	ومن يعط عهداً ثم يغدر بعهده
قبيح شنيع لا يجوز بوجهة	ولا سيما عند الملوك فإنه

76. Onlara, Rumları kastediyorum, teminat verdikten sonra neden ihanet ettiklerini sor?

77. Bizim bir eziyetimiz ve suçumuz olmadığı halde onlara ne oluyor da bizi aldatmaya yelteniyorlar.

78. Bunların hemcinsleri bizim dinimizin koruması altında sözünde duran yüce yöneticilerimizin güveni altında idiler.

79. Onlar dinlerinden ve ülkelerinden çıkarılmadılar ve ihanete uğramadılar şerefleriyle de oynanmadı.

80. Her kim bir söz verip de o sözünden dönerse, işte bu fiil bütün dinlerde haram olan bir şeydir.

81. Özellikle bu eylem krallar için gayet çirkin ve utanç verici, kanunda yeri olmayan bir davranıştır.

Daha sonra II. Bayezid'in onlara yardım maksadıyla daha önce Rum yöneticilerine yazmış olduğu mektuptan ve bu mektubun bir şey değiştirmediklerinden bahsedilmiştir. Bununla birlikte Mısır Memluk Devleti'nden yardım talepleri neticesinde Mısır Memluk Devleti'nin İspanya'daki yöneticilere gönderdiği heyet ve bu heyeti aldattıklarından bahsetmiştir. Akabinde de onların zorlamalarına rağmen dinlerini değiştirmediklerini ve hala İslam üzerine olduklarına vurgu yapmıştır:

فلم يعلموا منه جميعاً بكلمة	وقد بلغ المكتوب منكم إليهم
علينا وإقداما بكلّ مساءة	وما زادهم إلا اعتداءً وجُراًة
وما نالهم غدر ولا هتك حرمة	وقد بلغت أرسال مصر إليهم
رضينا بدين الكفر من غير قهرة	وقالوا لتلك الرسل عتاً بأننا
ووالله ما نرضي بتلك الشهادة	وساقوا عقود الزور ممن أطاعهم
علينا لهذا القول أكبر فرية	لقد كذبوا في قولهم وكلامهم
نقول كما قالوه من غير نية	ولكن خوف القتل والحرق ردنا
وتوحيدنا لله في كل لحظة	ودين رسول الله ما زال عندنا
ولا بالذي قالوا من أمر الثلاثة	ووالله ما نرضي بتبديل ديننا

82. Sizden (hakkımızda olan) mektup onlara ulaştı ancak onlar bu mektubun bir kelimesine bile aldırmadılar.

83. Bu mektup aksine onların bize karşı düşmanlıklarını ve cüretlerini arttırdı ve kötü muamelede ileriye gittiler.

84. Mısır heyeti de onlara ulaştı. Onlara karşı bir kötülük ve bir saygısızlık yapılmadı.

85. Bu heyete biz baskı olmadan küffar dinine razı olduğumuzu söylediler.

86. Kendilerine itaat edenlerden yalancı şahitler getirdiler. Allah'a yemin olsun ki biz bu şahitliği kabul etmeyiz.

87. Hakkımızda yaptıkları açıklamalarda ve sözlerde çok büyük yalanlar söylediler.

88. Fakat ölüm ve yakılma korkusu dinimizi değiştirmeye zorladı ve istemeyerek onların söylediklerini söylemek zorunda kaldık.

89. Hâlâ Allah'ın resulünün dini üzerineyiz ve her an Allah'ı birleriz.

90. Allah'a yemin olsun ne dinimizin değişmesine razı oluruz ne de teslisi hakkında söylediklerini kabul ederiz.

Bu pasajda şair II. Bayezid'den gelen mektuba değinmiştir. Bu mektup ilk istiğâse kasidesi ulaştığında II. Bayezid'in Rum yöneticilerine Endülüs'teki Müslümanlar hakkında gönderdiği mektuptur.<sup>39</sup> Ancak bu mektubun onların karşılaştığı baskı ve zulmü engellenmediğini aksine onlara karşı olan bu tutumu daha da arttırdığını ifade etmiştir. Ayrıca Mısırda bulundan Memluk Devleti'nden yardım talep etmeleri neticesinde onların da göndermiş olduğu heyetten bahsedilmiştir.<sup>40</sup> Bu heyet doğruların söylenmediğini ve yalancı şahitlerle bu heyetin aldatıldığı da ifade edilmiştir. Bunca şeye rağmen onları hala Muhammed'in (s.a.v) dini üzerine olduklarını ve muvahhit olduklarını ikrar etmiştir. Ayrıca dinlerinin değişmesine razı olmayacakları ve teslisi kabul etmeyeceklerini ifade etmiştir.

Daha sonra ise onların kendileri hakkında dinlerini değiştirdiler iddiasına birkaç beyitle dayanak getirmiş ve söyle demiştir:

بغير أذى منهم لنا ومساءة	وان زعموا أننا رضينا بدينهم
أسارى وقتلى تحت ذل ومهنة	فسل وحرا عن أهلنا كيف أصبحوا
لقد مزقوا بالسيف من بعد حسرة	وسل بلفيقا عن قضية أمرها
كذا فعلوا أيضاً بأهل البشرية	ومنيافة بالسيف مزق أهلها

<sup>39</sup> Özdemir, Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?, 286.

<sup>40</sup> Bk. Anân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 5/221.

وَأندرش بالنار أحرق أهلها  
بجامعهم صاروا جميعاً كفحمة

91. Eğer onlar bizim herhangi bir baskı ve kötülük olmadan onların dinine razı olduğumuzu iddia ederlerse;

92. Vahr'a, halkının nasıl zillet ve eziyet altında nasıl esir edildiklerini ve öldürüldükleri sor.

93. Belefique'ye, başına geleni bir sor. Büyük bir felaketten sonra kılıçla parça parça edildiler.

94. Munyafe'ye, halkının kılıçla parçalandığını sor. Aynı şeyi Buşra halkına da yaptılar.

95. Endereş'in halkını da camilerinde yaktılar ve hepsi kömür gibi oldular.

Burada şair zorla din değiştirmeye boyun eğmediklerini ifade ederken birkaç şehir ve halkının başına gelenleri de ifade ederek aslında bu şehirde yaşayanlar dinlerinin değiştirmedığı için başına bunlar geldi. İşte bu şehirlerin halklarının başına gelenler her ne kadar isteyerek dinimizi değiştirdik diye iddia etseler de bizim dinimizi değiştirmedığımız bir göstergesidir.

Daha sonra yine II. Bayezid'e şikâyetini dile getirerek yardım talebinde bulunarak temennilerini ifade etmektedir:

فهذا الذي نلناه من شرّ فرقة  
عسى ديننا يبقى لنا وصلاتنا  
كما عاهدونا قبل نقض العزيمة  
وإلا فيجلونا جميعاً من أرضهم  
بأموالنا للغرب دار الأحيبة  
فإجلاؤنا خير لنا من مقامنا  
على الكفر في عزّ على غير ملة  
فهذا الذي نرجوه من عزّ جاهكم  
ومن عندكم تقضى لنا كل حاجة  
ومن نلنا من سوء حال وذلة  
ومن عندكم نرجو زوال كربنا

96. İşte ey Efendim, biz size şikâyette bulunuyoruz. Bu başımıza gelenler yalnız kalmamızın şerridir.

97. Umulur ki anlaşmayı bozmadan önce bize vadettikleri gibi dinimiz ve namazımız bize kalır.

98. Ya da mallarımızla birlikte sevdiğimiz diyarına Kuzey Afrika'ya hepimizi sürsünler.

99. Sürülmemiz küfür üzere başka bir dinde güçlü olarak kalmamızdan daha hayırlıdır.

100. İşte yüce katınızdan dileğimiz budur. Sizin katınızda bütün ihtiyaçlar giderilir.

101. Sizden sıkıntılarımız ve başımıza gelen bu kötü durum ve zilletin giderilmesini temenni ederiz.

Kasidenin sonlarına doğru gelirken şair yine yardım talebinde bulunarak temennilerini ifade etmektedir. Başlarına gelen bu musibet ve belaları yalnız kalmaya ve kimsenin onlara yardım etmemesine bağlamaktadır. Ardından da dinleri üzerine kalmayı ya da malları ile birlikte oradan sürülmeyi temenni ettikten sonra tekrar yardım talep ederek ya kendilerini bu küfür diyarından kurtarmalarını ya da başlarında bu zilletin bir an önce giderilmesini istemiştir.

Bütün bunlardan sonra son olarak II. Bayezid'e dua ile kasideyi bitirmiştir:

وَعَزَّتْكُمْ تَعْلُو عَلَى كُلِّ عَزَّةٍ	فَأَنْتُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ خَيْرَ مَلُوكِنَا
بِمَلِكٍ وَعَزَّ فِي سُرُورٍ وَنِعْمَةٍ	فَنَسْأَلُ مَوْلَانَا دَوَامَ حَيَاتِكُمْ
وَكَثْرَةَ أَجْنَادٍ وَمَالٍ وَثَرْوَةٍ	وَتَهْدِيدِنَا أَوْطَانٍ وَنَصْرَ عَلَى الْعَدَا
عَلَيْكَ مَدَى الْأَيَّامِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ	وَتَمِّمَ سَلَامَ اللَّهِ تَتَلَوْنَاهُ رَحْمَةً

102. *Allah'a hamd olsun ki siz meliklerin en hayırlısunuz. Sizin şerefiniz bütün şereflerin üzerindedir.*

103. *Rabbimizden sultan olarak, şerefli, mutlu ve nimet içerisinde hayatınızın devam etmesini dileriz.*

104. *Ülkenize barış, düşmana karşı zafer, büyük ordular, mal ve servet dileriz.*

105. *Son olarak her daim Allah'ın selam ve rahmeti sizinle olsun.*

Genel olarak kasideye bakılınca şairin yer yer yardım talebinde bulunduğunu yer yer ise içinde buldukları durumu tasvir ettiği söylenebilir. Daha önce bahsedilen İbnü'l-Abbâr ve Ebu'l-Beka er-Rundî'nin istiğâse şiirlerinde kullanılan biçim ve içerik ile bu kasidedeki biçim ve içeriğin biraz farklılık gösterdiği söylenebilir. Söz konusu iki kasidede medih kısımları uzun tutulurken bu kasidede medih kısmı çok uzun tutulmamış bunun yerine daha çok içinde bulunulan durum tasvir edilmeye çalışılmıştır. Aslında bu da Endülüs toplumunun o dönemde ne kadar zor durumda olduğunun bir göstergesidir. Zira şair yaşadığı toplumun sıkıntılarını bir an önce dile getirerek medih kısmını zayıf bırakmıştır. Ayrıca baş tarafta selamlama yaparken dahi tasvire kaçması bunun bir diğer göstergesidir.

Selamlama beyitlerinde içinden buldukları durumu tasvir ettikten sonra şair birkaç beyitle II. Bayezid'e dua etmektedir. Dua beyitlerinde sonra ise Hıristiyanlar ile aralarında olan mücadeleyi anlatmaktadır. Bu mücadeleyi anlatırken yine tasvire kaçmış ve aralarında geçen mücadeleyi ve bahsi geçen anlaşmayı anlatmıştır. Bu anlaşmayı imzalamak zorunda kaldıklarına vurgu yaparak

Hıristiyanların bu anlaşmaya uymadıklarını ve bu süreçte de herhangi bir yardım görmediklerine değinmiştir. Ayrıca kasidede sık sık yaşadıkları zor durumu anlatmaya çalışan şair yer yer de muhatabına şikâyetinde bulunmaktadır. Bunun yanında muhatabını övmeyi de ihmal etmemiş ancak bunu fazla uzun tutmamıştır. En nihayetinde de dua ile kasidesine son vermiştir.

Kısaca özetlediğimiz bu kasidenin dili gayet yalın ve sadedir. Ayrıca şair meramını ifade ederken teşbih, mecaz, kinaye gibi anlaşılması muhataba güç gelebilecek edebi sanatları fazla kullanmıştır. Genellikle anlaşılır ve basit ifadeler tercih etmiştir. Bunun sebebi muhatabı edebi sanatlara boğup asıl meramının anlaşılmasından çekinmesi olabilir. Ancak her hâlükârda söz konusu kaside akıcı ve sade olup, maksat en yalın ifadelerle aktarılmaya çalışılmıştır.

### **Sonuç**

Miladi 711 ile 1492 yılları arasında Endülüs yarımadasında büyüyen ve yok olan İslam devletinden geriye kalan kültür mirası bugün bize o dönemin yaşantısı hakkında bilgi vermeye devam etmektedir. Bu bilgi kaynaklarından biri de o dönem yazılmış şiirlerdir.

Endülüs İslam devleti zayıflayıp gerilemeye başlayınca zuhur etmeye başlayan istiğâse şiirlerinin en güzel örneğini İbnü'l-Abbâr ve Ebu'l-Bekâ er-Rundî ile verilmiştir. Bununla birlikte Endülüs'teki son İslam Devleti Benî Ahmer yıkıldıktan sonra orada kalan Müslümanların gördükleri baskı ve zulüm karşısında dönemin güçlü İslam devleti Osmanlıdan yardım talep etmeleri ve bu yardım talebini istiğâse kasidesi ile bildirmeleri neticesinde 105 beyitlik muazzam bir kaside geride bırakılmıştır. Bu kaside Endülüs Müslümanlarının o dönemde yaşadıklarını tüm çıplaklığı ile gözler önüne sermiştir.

Kim tarafından nazmedildiği belirlenemeyen ancak Edebiyat Tarihi kaynaklarında karşımıza çıkan bu kasidede şair, yardım talep ederken Endülüs Müslümanlarının içinde buldukları durumu tasvir etmiş, yer yer de Hıristiyanlarla olan mücadelelerini ve aralarında imzaladıkları anlaşmayı anlatmıştır. Osmanlı Devleti Padişah'ı II. Bayezid'i kasidenin girişinde selamlamış ve ayrıca da kasidenin muhtelif yerlerinde onu överek dua etmiştir.

Kasidenin büyük bir kısmında şairin tasvir sanatını kullandığı görülür. Sade ve yalın bir dil ile nazmedilen kasidede edebi sanatlara

fazla yer verilmemiştir. Ayrıca şair asıl maksadını basit ve akıcı ifadelerle aktarmaya çalışmıştır.

Son olarak bu hüznü dolu istiğâse kasidesinin her beyti insanı derinden etkilemekte ve bir toplumun baskı ve zulümle nasıl asimile edildiğini gözler önüne sermektedir. Bu açıdan tarihi bir belge olarak tarihin tozlu sayfalarında yerini almıştır. Batı medeniyetinin o dönemde işlemiş olduğu bu insanlık suçu bu kaside ile ortaya konulmuştur. Ayrıca sadece bu kaside değil o dönemde kilise tarafından kurulan engizisyon mahkemelerinin kayıtlarında da bu insanlık suçunun delilleri mevcuttur. Dolayısıyla bu kaside tarihi bir vesika niteliğindedir. Ayrıca söz konusu dönemde yazılan istiğâse şiirlerinin yapısı ve içeriği hakkında da bilgi veren bu kaside Arap şiirinde de önemli bir yer teşkil etmektedir.

### Kaynakça

- Abdülbâkî Muhammed, Abdülbâkî Hüseyin. "Sînîyyetü İbni'l-Abbâr - dirâse belâğiyye nakdiyye-". *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye bi Asyût* 30/4 (Aralık 2011), 2293-2341.
- Anân, Muhammed Abdullâh. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanicî, 1997.
- Bilgin, Feridun. "Gırnata İşgali Sonrasında Endülüs'teki Müslümanların Asimilasyonu". *Mukaddime Dergisi* 2 (2010), 53-78.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Samerrâî. 4 Cilt. Lübnan: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Goran, Selahattin. *Endülüs Arap Şiirinde Vatan Özlemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed el-Ezdî. *Cemheretü'l-lüğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelüsî el-Ceyyânî. *el-Elfâzu'l-Muhtelifetü fi'l-Meânî'l-Mu'telife*. thk. Muhammed Hasan Avâd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Îsâ, Fevzî. *eş-Şi'ri'l-Endelüsî fi asri'l-Muvahhidin*. İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 1428/2007.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Dini Bir Tecrübe Olarak Allah'tan Yardım Dileme ve O'na Muhtaçlık "İstiâne", "İstiğâse" ve "Fakr İla'llâh". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Güz 2014), 81-127.

- Makkarî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Tilimsânî. *Ezhâru'r-riyâd fi ehbâri el-Kâdî 'ÿyâd*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd.. 3 Cilt. Kahire: Matba'ātu Lecneti't-Te'lîf, 1358/1939.
- Merrâküşi, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdumelik el-Ensârî. *ez-Zeyl ve't-tekmile lî kitâbi'l-mevsûl ve's-sıla*. thk. İhsân 'Abbâs vd.. 4 Cilt. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1433/2012.
- Mekkî, Tahir Ahmed. *Dirâsât Endelüsiyye fî'l-edeb ve't-târîh ve'l-felsefe*. Kahire: Dâru Maârif, 1407/1987.
- Sâmerrâî, Halîl İbrâhîm vd.. *Târîhü'l-Arab ve Hadaratuhum fî'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîdî'l-Muttehide, 1421/2000.
- Şeyban, Lütfî. "Hiristiyan İşgalinde Endülüs Şehirleri". *Eski Yeni: 3 Aylık Düşünce Dergisi* 1 (Bahar 2006), 29.
- Özdemir, Mehmet. "Gırnata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/51-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. "Morisko". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/288-291. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özdemir, Mehmet. "Müdeccenler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özdemir, Mehmet. "Osmanlı Endülüs Müslümanlarına Yardım Etmedi mi?". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/3-4 (1999), 283-296.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi, 1988.
- Yiğit, İsmail. "Nasriler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/420-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yüksel, Azmi. "Endülüs'ten II. Bayezid'a Anonim Bir Şiir". *Belleten* 3/205 (Aralık 1988), 1576-1583.
- Zebîdî, Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyd. *"Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. 'Alî Hilâlî. 5 Cilt. Kuveyt: Matba'âtü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1423/2003.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2020, 14: 81-98

## **The Critique of Abul A'la Mawdudi on the Hadith Deniers in the Indian Subcontinent**

### **Ebu'l A'la Mevdûdî'nin Hint Altkıtası'ndaki Hadis İnkârcılarını Eleştirisi**

**Alam KHAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, University of Gumushane, Faculty of Theology,

Department of Hadith,

alamiiui09@gmail.com

orcid.org/0000-0003-4527-8754

Gumushane, Turkey

**Ali KUZUDIŞLİ**

Profesör Dr., Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Hadis Anabilim Dalı

Professor, University of Gumushane, Faculty of Theology,

Department of Hadith

kuzudisiali@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-2135-5439

Gumushane, Turkey

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

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 3 Şubat / February 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 18 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 81-98

**Atıf / Cite as:** Khan, Alam - Kuzudişli, Ali. "The Critique of Abul A'la Mawdudi on the Hadith Deniers in the Indian Subcontinent [Ebu'l A'la

Mevdûdî'nin Hint Altkıtası'ndaki Hadis İnkârcılarını Eleştirisi]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 81-98.

<https://doi.org/10.18498/amailad.684171>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

### **The Critique of Abul A'la Mawdudi on the Hadith Deniers in the Indian Subcontinent**

#### **Abstract**

According to the traditionalist Muslim scholars, the history of the denial of *hadīth* in the Subcontinent goes back to the 19<sup>th</sup> century, and they considered Sir Syed Ahmad Khan was the first one who challenged the provenance and authorship of *ahādīth*. It is a renowned fact that Sir Syed was highly inspired by western research about Islam and its primary sources. Hence, he followed the western approach to the Prophetic *ahādīth* in his works and put in question the codification and the authenticity of *hadīth*. Mulawī Chiragh Ali and his fellow scholars developed and supported his theories with new arguments that later reached to the denial of *hadīth*. At that time, the traditionalist Muslim scholars of the Subcontinent paid attention to this new-born temptation and countered the theories of the deniers of *hadīth*. Syed Mawdūdī was one of them that advocated the Prophetic *ahādīth* through his research journal *Tarjamānu'l-Qurān*. However, his unique methodology in criticism distinguished him from his contemporaneous scholars. Therefore, this study deals with his research and critical approach to the theories of the deniers of *hadīth*.

#### **Summary**

The dating of the western research about the second primary source of Islam could trace back to the nineteenth century which was the beginning of a new era in the west that is known for the systematical research about *ahādīth*. However, as a result of western research, the Modern Muslim literates over the globe are highly inspired by the sceptical theories of Orientalists regarding the provenance, authorship and legislative position of Prophetic *ahādīth*. The Subcontinent was one of those regions that welcomed western theories about the second source of Islamic law. *Sir Syed Ahmad Khan* [d. 1316/1898] was

considered the first Muslim scholar that followed the western approach and put in question the codification and the authenticity of *ahādīth* and stated, that we do not know whether it is related to the Prophet Muhammad or the narrators. *Mūlawī Chirāgh Ali* [d. 1313/1895] was his alleged student that developed his theories and supported his thoughts with new arguments and concluded that we do not need the principles of *ahādīth* that differentiate the authentic *ahādīth* from the weak because *ahādīth* itself are not reliable.

Consequently, the theories of both teacher and student paved the way to *Ahli Qurān* movement due to their resemblance regarding the position of *ahādīth*, and finally *Abdullāh Chakrālwi* [d. 1333/1914] firmly founded the *Jamāat Ahli Qurān* and announced his position about *ahādīth* that only the Holy Qurān revealed to the Prophet Muhammad. Hence, he denied the legal and authoritative position of Prophetic *ahādīth*. The ideology of *Abdullāh Chakrālwi* had a significant impact on his fellow and follower scholars which introduced a bulk of scholars that were serving his thoughts in the Subcontinent such as; *Mūlawī Ahmadu'd-Din Amritsarī* [d. 1355/1936], *Mawlānā Aslam J Rajpurī* [d. 1375/1955], *Allāma Mashriqī* [d. 1384/1964], *Niāz Fathapurī* [d. 1386/1966], *Dr. Ghulām Jilānī Barq* [d. 1406/1985] and others. They developed their ancestor's theories related to *ahādīth* and explicitly stated that the Holy Qurān is enough for us.

*Ghulām Ahmad Pervīz* [d. 1406/1985] was a prominent scholar in the denial of hadith school of thought, who compiled more than sixty books and articles which quenched from Sir Syed and *Abdullāh Chakrālwi* ideology and denied the historical position of *ahādīth*. Therefore, he was considered the refounder of the denial of hadith movement after *Abdullāh Chakrālwi* in the Subcontinent. It is a well-known fact that these scholars used the local Journals and Newspapers as a tool of conveying their thoughts to the public and literate class of the society at that time. On the other hand, the traditionalist Muslim scholars followed the same platform and criticised their theories about *ahādīth*.

*Syed Abū'l-A'la Mawdūdī* [d. 1399/1979] was one of those scholars who assessed the theories of the deniers of *ahādīth* through their research articles and countered them with intellectual and traditional arguments. Syed Mawdūdī published a bulk of articles in his research journal *Tarjamānu'l-Qurān* about the provenance, authoritative and legislative position of Prophetic *ahādīth*. Most of Syed Mawdūdī's articles are published along with others in his different books. However, the most popular group of his articles is the *Sunnat kī Ainī Haisiat* which comprises of two parts; the first one is a debate through articles with the renowned advocate of the deniers of *ahādīth* *Dr. Abdu'l-Wadūd* which is started from his questionnaire about the legislative position of *ahādīth* in May 1962,

while the second one is about the suspicions and objections of *Justice Muhammad Shafi High Court of West Pakistan* that he raised in a case about *ahādīth* in July 1960.

Syed Mawdūdī countered the famous theory of the deniers of hadith called *Markazi Millat*, which means that whenever Allah command to the Muslims to obey Allah and his beloved Prophet, it means the Islamic state. He concluded that it is an unreasonable interpretation of the Qurānic verses because if it accepted then, the *Imān* and *Kufr* would depend on the obeying of a government, which is antithetical with the real spirit of Islam. Furthermore, he highlighted that due to the nature of the present geographical division, Muslims could not have one governer and the same law. Therefore, how the Muslims over the globe will obey one *Markazi Millat* or might the command of obedience will consider suspended until the Muslims establish one *Markazi Millat* in the world, which is illogical.

Furthermore, Syed Mawdūdī criticised the theory about the fabrication of *ahādīth*. He concluded that it is a bassless argument that Muslim jurists agreed that fabricated *ahādīth* are the source of Islamic law because there is not any documented evidence or statement of an authoritative scholar regarding it, as well as, he argued that *Umar bn. al-Khattāb* did not ban the codification of *ahādīth* due to the fabrication, but he was worried that *ahādīth* would intermix with the Holy Qurān as *Urwa bn. Zubair* narrated. Besides, Syed Mawdūdī countered the theory about the schism of Ummah as the deniers of hadith believe that *ahādīth* could divide Muslims unity. He proved that it is the result of *ahādīth* that kept the Muslims from disrupting. Otherwise, they could be divided into unlimited sects. Similarly, Syed Mawdūdī assessed the theory regarding the *Muhaddithūn* and authentic *ahādīth*, that *Muhaddithūn* did not rely on the authenticity of *ahādīth* in their compilations. He concluded that it is against of common sense if they did not depend on it then why they graded it authentic.

**Keywords:** Hadīth, Hadīth Deniers, Mawdūdī's Approach, Method, Criticism.

### **Ebu'l A'la Mevdûdî'nin Hint Altkıtası'ndaki Hadis İnkârcılarını Eleştirisi** **Öz**

Gelenekçi Müslüman âlimlere göre, Hint Altkıtası'nda hadis inkârcılığının tarihi 19. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Onlar, Sör Seyyid Ahmad Han'ı söz konusu bölgede İslam'ın temel kaynaklarından ikincisi olan hadislerin kaynağına ve otoritesine karşı çıkan ilk düşünür olarak kabul ederler. Sör Seyyid Ahmed Han'ın İslam ve onun temel kaynakları hakkındaki

görüşlerinde, Batılı araştırmalardan büyük ölçüde etkilendiği bilinen bir gerçektir. O, çalışmalarında Batı'nın nebevî hadislere yaklaşım tarzını takip etmiş, hadislerin kökenini ve gerçekliğini sorgulamıştır. Sör Seyyid Ahmed Han'ın izinden giden Çerağ Ali ve benzeri akademisyenler bu iddiaları, hadislerin reddine götüren yeni argümanlarla geliştirmiş ve desteklemiştir. O dönemde Altkıta'nın gelenekçi Müslüman âlimleri, bu yeni doğan harekete dikkat çekmiş ve hadis inkârcılarının teorilerine karşı çıkmışlardır. Bu âlimlerden biri olan Ebu'l-A'la Mevdûdî, bir araştırma dergisi olan Tercemânü'l-Kur'an'da yazdığı yazılarla nebevî hadisleri savunmuş, bununla birlikte, özgün tenkid metodu onu çağdaşı âlimlerden ayırmıştır. Dolayısıyla bu çalışma onun, hadis inkârcılarının iddialarına yönelik araştırmasını ve eleştirel yaklaşımını incelemeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hadis İnkârcıları, Mevdûdî'nin Yaklaşımı, Yöntem, Eleştiri.

## Introduction

The history of Islam in the Subcontinent goes back to the early ages of Islam in the Arabian peninsula. The Arabs traders have regular interaction with those people who were living on the bank of the Arab Sea, and they were updating each other from what was going on in their native places. Therefore, the perpetual ingress and egress of Arabs in the Subcontinent would consider the primary source of information about Islam and Prophet Muhammad as well as embracing of Islam for the people at that time. However, it was one of those regions that did not witness the temptation of the denial of hadith until the 19<sup>th</sup> century, where the Madâris and well known Muslim traditionists [*Muhaddithün*] like *Abdu'l-Haq ad-Dehlawî* [d. 1052/1642], and *Shah Wali'ulla ad-Dehlawî* [d. 1176/1762] were busy in the serving of the Prophetic *ahādīth*.<sup>1</sup>

The historical background of the denial of *ahādīth* in the Subcontinent revealed that first time it appeared in the 19<sup>th</sup> century with the denial of Prophecy and the roots of this temptation goes to *Sir Syed*

---

<sup>1</sup> Abdū'l-Munam al-Namar, *Tarikhū'l-Islām fī'l-Hind* (Leobnon: al-Mūasisatū'l-Jāmia, 1981/1401), 88-90, Ahmad Amin, *Fajru'l-Islām* (Leobnon: Dārū'l-Kutāb al-Arabī, 1969/1388), 1/3, Syed Sulaimān Nadvī, *Arbūn kī Jihāz Ranī* (Azamgarh: Dārū'l-Musannefin, 1435/2014), 52-53, Abdu'r-Raūf Zaffar, *Ulum al-Hadīth* (Lahore: Nashriāt, 2006/1427), 275.

*Ahmad Khan* [d. 1316/1898] that was the founder of Modern School of thoughts in the Subcontinent which inspired by the research of Orientalists about Islam and its sources while his established University Aligarh was considered it's center. It is a well-kenned fact that the western education system inspired Sir Syed Ahmad Khan. Therefore, he struggled a lot for educational reformation in the Subcontinent to follow the education system of the west.<sup>2</sup>

Sir Syed Ahmad Khan followed western scholarship in the study of Islam and tried to introduce a new conception of Islam. However, he failed, and as a result, he put in question the codification of *ahādīth* and showed his concerns about the *Mutūn* [texts] of Prophetic *ahādīth* that it could be the words of transmitters instead of Prophet. He clearly stated that we do not know the actual meaning of the Prophet, and it possible that the narrator did not understand what the Prophet said and lost the original conception.<sup>3</sup> Moreover, Sir Syed rejected those traditional Islamic provisions and credence, which are based on *ahādīth* only. He criticised the Muslim traditionists that they focused on the Isnād [Chain] and ignored the *Mutūn* of *ahādīth*.<sup>4</sup>

*Mūlawī Chirāgh Ali* [d. 1313/1895] was the student of Sir Syed. He put forward his all theories about the second source of Islamic law and defended it with new arguments. Furthermore, he also followed the same western method in the study of Islam. He concluded that we do not need the principles for the differentiation of the authentic *ahādīth* from the weak because the *ahādīth* itself are not reliable. Predicated on his conception of *ahādīth*, he denied a number of the proved provisions of Islam.<sup>5</sup>

Indeed, the theories of both teacher and student paved the way to the *Ahli Qurān* movement due to their similarities about the position of the *Qurān* and *Ahādīth*. Therefore, *Abdullāh Chakrālwi* [d. 1333/1914] was

---

<sup>2</sup> Khādīm Ilāhī Bakhsh, *al-Qurānī'ūn* (al-Saūdia: Maktabatū's-Saddiq, 1420/2000), 100-106, Ahmad Amin, *Zūamāū'l-Islāh fī'l-Asrīl-Hadīth* (Egypt: Hindawī Foundation for Education and Culture, 1433/2012), 121, Abdū'l-Haī, *Nūzhatu'l-Khawātīr* (Leobnon: Dār Ibn Hazm, 1419/1999), 8/1175.

<sup>3</sup> Sir Syed, *Maqālāt* (Lahore: Majlas Taraqī Adab, 1404/1984), 1/23, 32, 49, 69, 81, 128.

<sup>4</sup> Sir Syed, *Maqālāt*, 1/49. See also. Abdū'l-Munam al-Namar, *Kafāhu'l-Muslimīn fī Tahrīr al-Hīnd* (Egypt: al-Hāiatu'l-Misrīa, 1415/1995), 44-45, Ahmad Amin, *Zūamāū'l-Islāh fī'l-Asrīl-Hadīth*, 130-131.

<sup>5</sup> Sir Syed, *Maqālāt*, 1/49-69. See also. Khādīm Ilāhī Bakhsh, *al-Qurānī'ūn*, 25-32.

the first one who founded the *Jamāt Ahli Qurān* under the banner that only the Holy Qurān is revealed from Allah to the Prophet Muhammad and refused the legal and authoritative position of *ahādīth*. It is also a well-known fact that he had a significant influence on his fellows and followers that produced a bulk of scholars such as *Mūlawī Ahmadu'd-Din Amritsarī* [d. 1355/1936], *Mawlānā Aslam Jairajpurī* [d. 1375/1955], *Allāma Mashriqī* [d. 1384/1964], *Niāz Fathapurī* [d. 1386/1966], *Dr. Ghulām Jilānī Barq* [d. 1406/1985] and others. They developed the theories of Sir Syed and *Abdullāh Chakrālwi* and declared their position about the Prophetic *ahādīth* that Qurān is enough for us.<sup>6</sup>

*Ghulām Ahmad Pervīz* [d. 1406/1985] was a renowned scholar in the denial of hadīth school of thought. He wrote more than sixty books and articles that quenched from the studies of Sir Syed and *Abdullāh Chakrālwi* and supported their theories with new arguments. He denied the historical position of *ahādīth*. Therefore, he considered the refounder of the denial of hadīth movement after *Abdullāh Chakrālwi* in the Subcontinent. The follow up of these scholars works reveals that they used the local Journals and Newspapers as a tool of conveying their thoughts to the public and literate class at that time.<sup>7</sup>

Meanwhile, the theories of *Ahli Qurān* and the deniers of hadīth were assessed by different scholars that belong to the *Deobandī*, *Salafī*, and other schools of thoughts. However, the works of *Munāzīr Ahsan Gilānī* [d. 1376/1956], *Muhammad Idrīs al-Kāndahlawī* [d. 1394/1974] and *Syed Abū'l-A'lā Mawdūdī* [d. 1399/1979] are worth reading because they followed the same platform and criticised the theories of *Ahli Qurān* and the Deniers of hadith with intellectual and traditional arguments in their books and articles. However, the methodology and approach of Syed Mawdūdī in the criticism distinguish him from other theologians in the Subcontinent.

---

<sup>6</sup> Khādīm Ilāhī Bakhsh, *al-Qurānī'ūn*, 33-39, Salāhu'd-Din Maqbūl Ahmad, *Zawābi fi Wajhī's-Sunna* (India: Majmau'l-Bahūs al-Islāmia, 1411/1991), 94-98, Muhammad Luqmān al-Salafī, *Ihtimāmu'l-Muhaddīthīn b-Naqdī'l-Hadīth* (India: Markaz al-Allama Abdū'l-Aziz b. Baz, 1420/2000), 457-458.

<sup>7</sup> Khādīm Ilāhī Bakhsh, *al-Qurānī'ūn*, 25-32, Syed Abu'l-Ala Mawdūdī, *Sunnat kī Ainī Haisiat* (Lahore: Islamic Publications, 1423/2003), 12-16.

### 1. Syed Mawdūdī, Works And Methodology

*Syed Abu'l-Ala Mawdūdī* was born on Sept. 25, 1903, in Aurangābād India. He was the youngest of three sons of *Syed Ahmad Hasan* who was a lawyer by profession and one of the initial students of the Aligarh. He was the descendant of the Chishti; in fact, his last name was derived from the first member of the Chishti Silsilah, i.e. *Khawajah Syed Qutb'ul-Din Mawdūd Chishti* [d. 527/1133]. However, he named on his grandfather Syed Abu'l-Ala Jafar [d. 935/1529].<sup>8</sup>

Syed Mawdūdī got his early education in his home. When he became 11 years old, he was admitted directly to eight class in the *Madrasa Fawqāniyya Awrangābād* [Oriental High School] which was founded by the prominent modernist and Islamic scholar *Shiblī Numānī* [d. 1332/1914]. In 1916, he moved to *Dāru'l-Ulūm Hyderabad* for further education, but he did not continue it due to his father's sickness. After a five year gap, he shifted to Dehlī. He studied the *Tafsir, Hadīth, Arabic literature, Mantiq, and Philosophy* under the supervision of well-known theologians such as *Abdu'l-Salām Nīzī* [d. 1385/1966], *Mawlāna Ashfāqu'r-Rahmān* [d. 1377/1958], and *Mawlāna Sharifu'llah Khan Swatī* [d. 1399/1979]. He was died on Sept. 22, 1979, in New York USA<sup>9</sup>

In Short, Syed Mawdūdī was an influential Islamic revivalist, thinker, author and political activist, and the founder of the *Jamāat' i-Islāmī*. His writing and political life had a significant impact on global Islamism, inspiring others across the Muslim world. He has about eighty published books on the different topics of Islam, which are translated into various languages.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Syed Vali Reza Nasir, *Mawdūdī and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1416/1996), 10, Kate Zebiri, "Review of Maududi and the making of Islamic fundamentalism", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 61/1 (1998), 167-168, Charles J Adams, *Mawdūdī and the Islamic State* (New York: Oxford University Press, 1403/1983), 99.

<sup>9</sup> Irfan Ahmed, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought (Collective)* (United State: Princeton University Press, 1434/2013), 333, Roy Jackson, *Mawlana Mawdūdī and Political Islam: Authority and the Islamic state* (United State: Routledge, 1431/2010), 19, Nasr, *Mawdudi and Islamic Revivalism*, 10, Adams, *Mawdūdī and the Islamic State*, 100-101.

<sup>10</sup> Asim Numānī, *Tassawūf avr Tamīri Sirat* (Lahore: Islamic Publication, 1391/1972), 15, Safeer Akhtar, *Adeeb avr Adab* (Wah cantt: Dārū'l-Maārif, 1418/1998), 23, Abdur-Rahmān, *Mufakir Islām Syed Abu'l-Ala Mawdūdī* (Lahore: Islamic Publications,



### 1.1. Works of Syed Mawdūdī About The Denying of Hadīth

Syed Mawdūdī was a prominent critic of the 20<sup>th</sup> century who countered, directly and indirectly, the theories of the deniers of *ahādīth* in his research articles which were published in *Tarjamānu'l-Qurān*. The essential characteristic of Mawdūdī articles is that he wrote them in an amicable and debate environment. Later these articles published within other articles. However, the most famous discussion through *Tarjamānu'l-Qurān* was published in [1382/1963] called "*Sunnat kī Ainī Haisiat*", which comprises of two parts. The first one is the group of articles about the objections and suspicions of the deniers of *ahādīth* regarding the authorship and provenance of Prophetic *ahādīth* which were started with the well-known advocate of the deniers of hadīth *Dr. Abdu'l-Wadūd* in May 1962 from his four questions related the authorship of the Prophetic hadīth. The main aim of his questionnaire was whether the Prophetic Sunna include in the constitution of Pakistan as a source of law or not. While the second part of this book is a detailed study of the objections of the *Justice Muhammad Shafi* High Court of West Pakistan that he raised in a case about *ahādīth* in July 1960.

The profound study of these articles reveals that it is a detail critical study about the prominent theories of the deniers of *ahādīth*. Syed Mawdūdī countered them with logical and historical arguments from the classical Islamic sources as well as from the Holy Qurān and the canonical collections of *ahādīth*. Moreover, he thoroughly explained the meaning of Sunna linguistically and idiomatically as well as the history of the codification besides the legislative position of the Prophetic hadīth.

### 1.2. The methodology of Syed Mawdūdī in his critical works

Syed Mawdūdī wrote many books and articles on the crucial subjects of Islam, and he has a wide circle of readers in the world. The follow-up of his works reveals that what he distinguishes from his contemporaneous is his methodology in the delivering of his thoughts and domination of the opponent's theories, which are as follows.

---

1418/1988), 50-57, Iftikhār Ahmad, *Syed Abu'l-Ala Mawdūdī* (Faisal Abad: al-Mizān Publisher, 1421/2001), 19-21, Abū'l-Afāq, *Abu'l-Ala Mawdūdī Sawānih* (Lahore: Islamic Publications, 1390/1971), 45, Khurshid Ahmad - Zafar Ishaq Ansari, *Mawlānā Mawdūdī: An Introduction to His Life and Thought* (Leicester: Islamic Foundation, 1399/1979), 7.

### 1.2.1. Inference From The Holy Qurān

Syed Mawdūdī often followed this method when he criticises the theories of the Ahli Qurān about the *ahādīth*. He preferred to prove their warp approach to the *ahādīth* from the agreed source among them. Even though he has excellent pieces of evidence from the Prophetic *ahādīth*, which he delivered in the different discussions regarding the authorship of hadīth in his works. For instance, he followed this approach in the study related to the status of the Prophet Muhammad that he is not only a conveyor of the Qurānic verses, but he is also a teacher and instructor. He supported his thesis on four verses of the Holy Qurān<sup>11</sup> instead of *ahādīth* that witnessed his duty of teaching. Moreover, he summarised that these verses show that he must teach the Qurān, and Hikmat to his followers, and will purify them.<sup>12</sup>

### 1.2.2. Logical Reasoning

A thorough review of Syed Mawdūdī works reveals that he targeted the typical modern educated class of the society in his work. Therefore, he prefers to logical arguments in the provenance of his theories. Furthermore, it is one of those features that distinguish him from his fellow writers on scientific research about the essential subjects of Islam and its sources. Syed Mawdūdī followed this method in conveying his thoughts as well as in the criticism of the deniers of hadith theories. Sometimes he added familiar examples for the understanding of his readers. It could notice in the discussion about the curiosity of the narrators in the life of the Prophet Muhammad. He elucidated that it is normal that people always interested in getting information about their beloved personalities as a person travelled from the north of India to Hayderābād only to meet someone who accompanied *Syed Jamālu'd-Din al-Afghānī* [d. 1315/1897], and he may able to get information about al-Afghānī from him. Consequently, if it may occur with an ordinary person in the late period, was it not possible at an early age with a great teacher and the Prophet of Allah that people were curious to know about him and benefited from his instructions.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> al-Anbia 21/107, Sabā 34/28, al-Mā'idah 5/3, al-Ahzāb 33/40.

<sup>12</sup> Abu'l-Ala Mawdūdī, *Tafhīmāt* (Lahore: Islamic Publications, 1387/1968), 1/322-332, Mawdūdī, *Sunnat kī Ainī Haisiat*, 64-70.

<sup>13</sup> Mawdūdī, *Tafhīmāt*, 1/332.

However, it may not be a scientific argument, but by giving this example, he tried to explain the curiosity of Prophet Companions, Successors and Predecessors in the early age of Islam.

### 1.2.3. Cross-Questioning

Syed Mawdūdī occasionally uses the cross-questioning method. He interrogates the theoretical premises of his opponents, which paves the way to the readers for the understanding of his upcoming arguments; likewise, it demolishes the basis of associated theory. The best examples of this method could be seen in his article on the Hadīth and Qurān in his compilation *Tafhīmāt*. He proved from the Quranic verses the uninterrupted relationship of the Qurān and Hadīth. Later he cross-questioned such as; Did the obedience of the Prophet Muhammad instructions was essential in his physical life? Was it not needed after him? Predicated on it, he concluded that if the obedience of the Prophet was until his life and there was no need after him. It means the meaningless of the Prophecy. Because If the duty of the Prophet was only conveying the book of Allah, it could accomplish through an Angel. However, if there was something more than that and the humans instructed for his obedience, and his instruction and practical life were declared an integral part of their guidance then it is unreasonable to consider it for twenty-three years only.<sup>14</sup>

### 1.2.4. Focus on Fundamental Subjects

A keen follow-up of Syed Mawdūdī criticism on Ahli Qurān and the Deniers of hadīth reveals that he focused on the fundamental subjects instead of partials, which missed in the works of his contemporaneous. Syed Mawdūdī uttered itself that he does not want to entangle in the partials. Therefore, he often discussed the value and the philosophy of the Prophecy before the provenance, authorship, and authenticity of hadīth, and supported his thesis with Qurānic verses and reasonable premises. For instance, before criticising the theory of those scholars who believe that the Prophetic *ahādīth* are not reliable, he summarised the philosophy of the Prophecy, then he countered the mentioned theory on reasonable arguments.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Mawdūdī, *Tafhīmāt*, 329.

<sup>15</sup> Mawdūdī, *Tafhīmāt*, 322-373.

## 2. Mawdūdī and the Theories of the Deniers of Hadīth

Syed Mawdūdī was not only a Mūfassīr he was a great *Muhaddīth* too that was well-educated of the classical and modern western approach to the *ahādīth*. Therefore, he countered well the sceptical theories of the deniers of *ahādīth* in his works, which could be summarised as follows:

1. Syed Mawdūdī discussed the fundamental terms of religion in the light of the Holy Qurān, Hadīth and Historical traditions through an analytical method.
2. He followed up the works of the prominent deniers of hadīth and countered it through his research articles and books with ease and reasonable approach. Sometimes he criticised them directly in correspondence.

Consequently, his works got the attention of classical and modern and classical literates, and they benefited from his articles about the provenance and authorship of *ahādīth*. The following is a glance at some theories that took place in his works.

### 2.1. The Theory of "Markazi Millat"

The deniers of *ahādīth* introduced a unique term in the Subcontinent called *Markazi Millat*, and the prominent deniers of hadīth based their theories on it, which means that whenever Allah command to the Muslims to obey Allah and his Prophet (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ), it means the Islamic state.<sup>16</sup>

Syed Mawdūdī countered this theory with details and collected all those verses of the Holy Qurān that includes this composition,<sup>17</sup> and concluded that if the above interpretation was accepted, then the *Imān* and *Kufr* will depend on the obeying of a government, which is antithetical with the real spirit of Islam. Furthermore, he highlighted that due to the nature of the present geographical division, there are more than one Muslim ruling states, and logically its impossible that Muslims have one governor and the same law. Therefore, how the Muslims over the globe would obey one *Markazi Millat* or the command

---

<sup>16</sup> Mawdūdī, *Sunnat kī Ainī Haisiat*, 79.

<sup>17</sup> Ali'Imrān 3/32, an-Nisā 4/136, at-Tawbah 9/54, 80, 84, al-Ahzāb 33/24-26, Muhammad 47/33, al-Fath 48/13, al-Jinn 72/23.

of obedience will suspend until the Muslim establish one *Markazi Millat* in the world, which is absurd.<sup>18</sup>

### 2.1. The Theory of Fabrication *Ahādīth* in Early Ages

The deniers of *hadīth* believed that the Prophetic *ahādīth* are not reliable and they supported their thesis that the jurists agreed on it, that with time the fabricated *ahādīth* became the undoubtful source of Islamic law. Moreover, they claimed in their studies that the fabrication of *ahādīth* started at the early age of Islam and *Umar bn. al-Khattāb* was aware of it. Therefore, he restricted the narration of *ahādīth* firmly in his reign.<sup>19</sup>

Syed Mawdūdī discussed this theory with detail and proved that no doubt the fabrication of *ahādīth* started in the early ages. Still, it is not more than a claim that the jurists agreed that those *ahādīth* took the position of the source of Islamic law because there are not any supporting documents from a jurist and traditionist or an authoritative scholar regarding it. Conversely, it is a documented fact that whenever the fabrication of *ahādīth* started the Jurists and Traditionists were carefully investigating the *ahādīth*, and they were trying not to accept a *hadīth* just based on ascription to the Prophet.<sup>20</sup>

Furthermore, Syed Mawdūdī concluded that the second Khalifa of the Prophet *Umar bn. al-Khattāb* did not prohibit the narration of *ahādīth* due to the fabrication at that time because the temptation of fabrication was not started in his reign as they understood. However, he disclosed the motivation behind his ban that many non-Arabs embraced Islam as it came out of Arabian peninsula in his reign. He was worried about their proper education because those companions who taught the Holy Qurān to the people were narrating the *ahādīth* as well, and it was possible, that people would intermix both sources of Islam. Syed Mawdūdī supported his finding on the narration of *Urwa bn. al-Zubair* that after one-month of reflection *Umar bn. al-Khattāb* withdrew from the decision of writing *ahādīth* and explicitly showed his concern about the approach of people towards the Holy Qurān and *ahādīth*.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Mawdūdī, *Sunnat kī Ainī Haisiat*, 165-169.

<sup>19</sup> Mawdūdī, *Sunnat kī Ainī Haisiat*, 317.

<sup>20</sup> Mawdūdī, *Sunnat kī Ainī Haisiat*, 317, al-Suyūfī, Abdūr-Rahmān, *Tadrību'r-Ravī* (al-Riyadh: Maktabtu'l-Kavsar, 1415/1995), 1/495.

<sup>21</sup> Mawdūdī, *Sunnat kī Ainī Haisiat*, 319.

Similarly, Syed Mawdûdî countered the last argument of the deniers of *ahādīth* -that *al-Bukhārī* recorded about nine thousand *ahādīth* out of six hundred thousand *ahādīth*- and concluded that *Imām al-Bukhārī* did not collect all authentic *ahādīth* in his compilation because it was not his method, he left lots of authentic *ahādīth* which did not fulfil his criteria for recording in *Sahih al-Bukhārī*.<sup>22</sup>

A thorough study of Syed Mawdûdî works reveals that he used the general argument of the *Muhadditūn* in the criticism of the mentioned theory that *al-Bukhārī* did not collect all authentic *ahādīth*, which might be considered logically that due to fear of prolongation he did not record all Sound *ahādīth* in his compilation.

## 2.2. Hadīth and Schism of Ummah

The deniers of Prophetic *ahādīth* convinced that we do not need *ahādīth* because it causes of disrupting between Muslim Ummah. Syed Mawdûdî studied this theory with detail and concluded that they are misguided or misunderstood because the Prophetic *ahādīth* united the whole Muslim nation. If there were not the Prophetic *ahādīth*, now the Muslim were divided into unlimited sects instead of limited. Moreover, he supported his thesis on some examples from the obligatory provisions mentioned in the Qurān like *al-Salāt* and *al-Zakāt*, which are prevalent between Muslims due to *ahādīth*. Otherwise; the Muslims could not understand how it would be accomplished? It was possible that everyone could explain the word *al-Salāt* and *al-Zakāt* according to his intellectual approach, but it is the Prophetic *ahādīth* that determine what does it means and how to accomplish it.<sup>23</sup>

It is a shred of convincible evidence that Prophetic *ahādīth* regarding Islamic provisions like *al-Salāt* and *al-Zakāt* kept the Muslim community united. Otherwise, we couldn't understand the actual meaning of those obligatory provisions as well as the way of their performing. It was not far away that everyone accomplishes it as he understood. Thus, the Muslim community would be divided into abundant sects, as Syed Mawdûdî indicated.

## 2.3. Muhaddithūn and Authentic Ahādīth

Syed Mawdûdî had written discussion with the prominent deniers of *ahādīth* through articles in his research journal *Tarjamānu'l-Qurān*.

---

<sup>22</sup> Mawdûdî, *Sunnat kī Ainī Haisiat*, 320.

<sup>23</sup> Mawdûdî, *Sunnat kī Ainī Haisiat*, 154-155.

They believe that the *Muhaddithūn* were not satisfied with the authentication of *ahādīth*, and they were not relying on their compiled *ahādīth*. Therefore, they never uttered to the Muslims to accept their collections authentically. However, they encourage the people to investigate it, which is clear evidence of distrust on their compilations.<sup>24</sup>

Syed Mawdūdī countered this theory and declared it against common sense and logic, and explicitly stated that none of the researchers compelled the people to follow his research and accept it without any doubt. They present their works, methodologies, conclusion and leave to the readers if they agree with their research and conclusion they could accept it; otherwise, they could research in the light of their presented materials and premises. The *Muhaddithūn* followed the same method. They compiled *ahādīth* and narrated their *Isnāds* as well as compiled the biographical information of every narrator and gave the final remarks about those *ahādīth* which reached to them through the mentioned narrators in the *Isnād*. Whenever they called a hadīth authentic, it means their satisfaction if they were not as the deniers of *ahādīth* understood then why they graded it authentic.<sup>25</sup>

### Conclusion

In the modern period, the denial of hadīth in the Subcontinent was considered as a result of the western approach to Islam because the contemporary educated class of the society was highly impressed by the research of the west and they wished to introduced it in the Subcontinent. Therefore, they followed the western methodology in the study of Islam, which paved the way for the scepticism about the primary sources of Islam. *Sir Syed Ahmad Khan* was the first Muslim scholar who put forward the western thoughts in the Subcontinent, which later developed by his students and their fellow scholars. However, the Muslim theologians paid full attention to this new-born temptation. They wrote valuable articles and books to forfend the common literates from the temptation of the denial of hadīth as well as to defend the Prophetic *ahādīth*.

Syed Mawdūdī was one of those scholars who have expertise in the different sciences of Islamic studies. He used the same platform and

---

<sup>24</sup> Mawdūdī, *Sunnat kī Ainī Haisiat*, 361.

<sup>25</sup> Mawdūdī, *Sunnat kī Ainī Haisiat*, 361-362.

countered the theories of the deniers of hadīth with his unique methodology. His research journal *Tarjamānu'l-Qurān* played a significant role in the spreading of his thoughts and criticising of the deniers of *ahādīth* in the Subcontinent. Later these article published along with others. However, the most famous compilation of his article is called *Sunnat kī Ainī Haisiāt*, which comprised of two parts; the first one is the debate through articles with the prominent denier of hadīth *Dr. Abdu'l-Wadūd* and the second one devoted to the objections and suspicions of *Justice Muhammad Shafi*. Syed Mawdūdī countered their theories and supported arguments, and concluded that the theory of *Markazi Millat* is contrary to the real spirit of Islam. Because due to the nature of the geographical division of the globe, it is not possible that, Muslims would have one law and one center in the world.

Moreover, he countered the fabrication of *ahādīth* in the early ages of Islam. He concluded that it is a baseless claim that the jurists accepted the fabricated *ahādīth* as a source of Islamic law because none of the authoritative scholars stated as they claimed. He also criticised the theory that *Umar bn. al-Khattāb* was not in the fever of codification of hadīth and concluded that the fabrication of hadīth started later, and *Ibn al-Khattāb* was worried about intermix of the hadīth with the Holy Qurān. Therefore, he withdrew from his decision as narrated in the narration of *Urwa bn. al-Zūbair*. Furthermore, Syed Mawdūdī argued that *Imām al-Bukhārī* did not collect all authentic *ahādīth*. He recorded only those *ahādīth* which fulfil his criteria for *Sahih al-Bukhārī*.

Likewise, Syed Mawdūdī presented a detailed study of the theory about the schism of Ummah and the reliability of *Muhaddithūn* on authentic *ahādīth* and concluded that it might be the result of Prophetic *ahādīth* that kept the Muslims united. Otherwise, everyone would interpret the Sharia provisions according to his understanding which might cause of the division of the Ummah into unlimited sects. Besides, he concluded that the *Muhaddithūn* rely on their compilation. Whenever they stated about a hadīth that it is authentic, it means they depend on it otherwise, why they graded it authentic.



## References

- Abdū'l-Munam al-Namar. *Tarikhu'l-Islām fi'l-Hind*. Leobnon: al-Mūasisatu'l-Jāmia, 1981/1401.
- Abdū'l-Haī. *Nūzhatu'l-Khawātir*. 8 Volume. Leobnon: Dār Ibn Hazm, 1419/1999.
- Abdū'l-Munam al-Namar. *Kafāhu'l-Muslimīn fi Tahrīr al-Hind*. Egypt: al-Haīatu'l-Misrīa, 1415/1995.
- Abdu'r-Raūf Zaffar. *Ulum al-Hadīth*. Lahore: Nashriāt, 2006/1427.
- Abdur-Rahmān. *Mufakir Islām Syed Abu'l-Ala Mawdūdī*. Lahore: Islamic Publications, 1418/1988.
- Abū'l-Afāq. *Abu'l-Ala Mawdūdī Sawānih*. Lahore: Islamic Publications, 1390/1971.
- Abu'l-Ala Mawdūdī. *Sunnat kī Ainī Haisīat*. Lahore: Islamic Publications, 1423/2003.
- Abu'l-Ala Mawdūdī. *Tafhīmāt*. 5 Volume. Lahore: Islamic Publications, 1387/1968.
- Adams, Charles J. *Mawdūdī and the Islamic State*. New York: Oxford University Press, 1403/1983.
- Ahmad Amin. *Fajru'l-Islām*. Leobnon: Dārū'l-Kutāb al-Arabī, 1969/1388.
- Ahmad Amin. *Zūamāū' l-Islāh fi'l-Asril-Hadīth*. Egypt: Hindawī Foundation for Education and Culture, 1433/2012.
- Asim Numānī. *Tassawūf avr Tamīri Sīrat*. Lahore: Islamic Publication, 1391/1972.
- Iftikhār Ahmad. *Syed Abu'l-Ala Mawdūdī*. Faisal Abad: al-Mizān Publisher, 1421/2001.
- Irfan Ahmed. *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought (Collective)*. United State: Princeton University Press, 1434/2013.
- Khādīm Ilāhī Bakhsh. *al-Qurānī'ūn*. al-Saūdia: Maktabatū's-Saddīq, 1420/2000.
- Khurshid Ahmad - Zafar Ishaq Ansari. *Mawlānā Mawdūdī: An Introduction to His Life and Thought*. Leicester: Islamic Foundation, 1399/1979.
- Muhammad Luqmān al-Salafī. *Ihtimāmu'l-Muhaddīthīn b-Naqdī'l- Hadīth*. India: Markaz al-Allama Abdū'l-Aziz b. Baz, 1420/2000.
- Roy Jackson. *Mawlana Mawdūdī and Political Islam: Authority and the Islamic State*. United State: Routledge, 1431/2010.
- Safeer Akhtar. *Adeeb avr Adab*. Wah cantt: Dārū'l-Maārif, 1418/1998.

Salāhu'd-Din Maqbūl Ahmad. *Zawābi fī Wajhī's-Sunna*. India: Majmaū'l-Bahūs al-Islāmia, 1411/1991.

Sir Syed. *Maqālāt*. 16 Volume. Lahore: Majlis Taraqī Adab, 1404/1984.

Suyūtī, Abdūr-Rahmān. *Tadrību'r-Ravī*. 2 Volume. al-Riyadh: Maktabtū'l-Kavsar, 1415/1995.

Syed Sulaimān Nadvī. *Arbūn kī Jihāz Ranī*. Azamgarh: Dārū'l-Musannefin, 1435/2014.

Syed Vali Reza Nasir. *Mawdūdī and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press, 1416/1996.

Zebiri, Kate. "Review of Maududi and the making of Islamic fundamentalism". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London 61/1 (1998), 167-168.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2020, 14: 99-139

## **İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri**

### **Types of Spiritual Punishments Qualified as Tâbî, Takmîlî ve Ta'zîr in Islamic Criminal Law**

**Abdülkadir TEKİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Fıkıh Anabilim Dalı

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law

Amasya, Turkey

abdulkadir.tekin@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4616-6415

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

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 4 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 Sayfa / Pages: 99-139

**Atıf / Cite as:** Tekin, Abdülkadir. "İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri [Types of Spiritual Punishments Qualified as Tâbî, Takmîlî ve Ta'zîr in Islamic Criminal Law]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 99-139.

<https://doi.org/10.18498/amailad.711192>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Types of Spiritual Punishments Qualified as Tâbî, Takmîlî ve Ta'zîr in Islamic Criminal Law**

### **Abstract**

There are two types of “punishment”, which is defined as “sanctions for the violation of the orders and prohibitions of the judge to protect the interests of the individual and the society, and the punishment given to the person for the crime he committed” in the Islamic penal law. Criminal sanctions can be directed towards the body, life, liberty and assets, as well as the spiritual personality of the person, and sometimes several of them can be found together. The material punishment is considered the heaviest among the sanctions in question and is also named as physical or physical punishment. Spiritual punishment, on the other hand, is characterized as a psychological and spiritual form of punishment that leaves deeper traces in a person's soul than physical punishment. Such penalties; depending on the type of crime committed, to wear out, act cold, create pressure, advise, warn, condemn, scold, threaten to punish, expose, etc. It is applied in ways. It is seen that the uniform punishment of almost every crime, which is one of the general purposes in punishment, can't establish the crime-punishment balance, does not contribute to the correction of the criminal and the reduction of crimes, and yet it can't perform enough deterrent function in the criminal and potential criminals in the society. When we look at the Qur'an, Sunnah and the sources of fiqh, It is seen that, in addition to the main punishment, which includes legality rather than a uniform punishment method, complementary, admirable and al-ta'zîr spiritual punishments are applied as a kind of criminal sanction for the purpose. The general purpose of such spiritual punishments in Islamic criminal law; is to establish the balance between crime and punishment. In addition, to ensure effective regret of the criminal because of his or her criminal act, to comfort the victim, to protect the public order by contributing to the positive changes in the criminal, and to ensure the continuity of the public interest. In this context, in the research, in addition to the original punishment in the Islamic penal law system, supplementary, complementary and al-ta'zîr spiritual punishment types were determined and the general characteristics of these penalties and their function in an individual and social context were evaluated.

### **Summary**

Crime is a social phenomenon that has been mixed with us since the existence of humanity and forms the basis of the law of punishment. Criminals are punished for committing crimes and penal laws are regulated to prevent

committing crimes. As it is known, crimes in Islamic criminal law; It is possible to divide the sentence as crimes requiring "al-hadd" determined by the Qur'an and Sunnah, crimes requiring "shortening and blood money" and crimes requiring "al-ta'zir", whose sentence is left to the discretion of judges. When the penalties given for these crimes are analyzed, it is seen that these are mainly material penalties. The full execution of the punishment, which is a legal requirement, depends on the establishment of a criminal-criminal balance. Islamic criminal law has maximized the crime-punishment balance, which is one of the most important qualities of the sentence rather than a uniform punishment (imprisonment) for every crime. In addition, by adopting the principle of personality in punishment, it has adopted a criminal system based only on the criminal. The punishment, which is never prioritized in Islam, is a mercy for humanity as well as a sanction when necessary to protect individuals and society, to correct criminals and to prevent possible crimes. It is possible to come across spiritual punishments that we can define as a "spiritual / psychological sanction", although there are some crime and sins imposed on people in both the Qur'an and the sunnah. These spiritual punishments are applied in the form of embarrassing the individual for a crime or sin that the person has committed rather than being a material punishment, breaking it, treating him, exempting him, in one word, and having a negative effect on his spirit and spirituality. Therefore, we see that spiritual punishments have a very close relationship with the concepts of "crime", "sin" and "repentance". In the Qur'an and the Sunnah, some sanctions were imposed on the sins and their physical punishments were left to the Hereafter, with the door of repentance open. While the limits of punishment, shortening, diet and bail determined in Islamic penal law have a universal nature; ta'zîr punishments have sanctions that can vary within the framework of person and community charges, provided that they are not contrary to evil nasses. Considering the classical fiqh sources, there are had and punishment penalties, the amount and the limit of which are determined by Şârii. We see that there are many moral punishments as well as material punishments among the punishment penalties for which the sentence was left to the head of state or competent authorities (judges). The fact that spiritual punishments as well as material punishments correspond to the crime committed is important in terms of both deterrence and correction of the criminal and the observance of the public interest. In the Qur'an, we see that there is a rejection of witnessing, a stamp of perversity and exile punishment, as a spiritual punishment of the infirmity type. The fact that these spiritual

punishments are given in addition to the punishments (material penalties) by Şarii shows us that both individual and social balance and conscience are observed in terms of the penalty imposed on crime. In addition, we see that some spiritual punishments in the Qur'an are spiritual and conscientious punishments. When looking at sunnah, It is seen that the Prophet Muhammad applied various moral punishment of the infirmity type methods in some events. Among these; There are moral punishments such as social boycott (loneliness) turning face, condemnation / reprimand, threat. In addition, we see that there are non-destructive moral punishments such as giving advice with effective words, exposing the sin not the criminal, silence, spreading the land to the face, abandoning the assembly, exposing the curse, removing God's patronage, and moving away from God's mercy. When the classical fiqh sources are examined, as the type of the penalty; we come across some kinds of spiritual punishments such as being summoned to court, advice, condemnation, threat, abandonment, exposition, exile, rejection of witnessing, qualifying by a sprinkler. It is fixed by various studies that the prison sentence imposed on almost every crime cannot be sufficiently deterrent in a number of crimes. In today's law, committed against personality; slander, false testimony, insults, threats, etc. In addition to imprisonment, judicial money or moral compensation, as well as reducing the quality of witness and exposing the crime he committed. kinds of spiritual punishment can be pursued. We are of the opinion that the imposition of these moral punishments will play a more deterrent role in preventing crimes, and that the victim will suffer a great deal of loss of moral rights.

**Keywords:** İslamic Law, Spiritual Punishment, Qur'an, Sunnah, al-Tazîr.

### İslâm Ceza Hukukunda Tâbî, Tekmîlî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri

#### Öz

İslâm ceza hukukunda, "bireyin ve toplumun menfaatini korumak için Şâri'in emir ve yasaklarının ihlaline bağlanan yaptırım ve işlediği suç karşılığı kişiye verilen elem" şeklinde tanımlanan "ceza"nın genel şekliyle maddî ve manevî olmak üzere iki türü vardır. Cezaî müeyyideler bedene, hayata, hürriyete ve mal varlığına yönelik olabileceği gibi kişinin manevî şahsiyetine yönelik de olabilir ve bazen bunların birkaç tanesi birlikte bulunabilir. Maddî ceza söz konusu yaptırımlar içerisinde en ağır olarak kabul edilip, bedenî veya fizikî ceza şeklinde nitelendirilmekteyken, manevî ceza ise kişinin ruhunda fiziksel cezadan daha derin izler bırakan, psikolojik ve ruhsal boyutlu bir ceza türü

olarak isimlendirilmektedir. Bu tür cezalar; suçun çeşidi ve suçlunun durumuna göre soğuk davranmak, baskı oluşturmak, nasihat vermek, uyarmak, kınamak, azarlamak, tehdit etmek, teşhir etmek vb. şekillerde uygulanır. Hemen her suça tek tip ceza verilmesinin suç-ceza dengesini kurmadığı, suçlunun ıslahına ve suçların azalmasına yeteri kadar katkıda bulunmadığı ve caydırıcılık fonksiyonuna sahip olamadığı görülmektedir. İslâm ceza hukukunda, hapis cezasının yanı sıra hukukîlik içeren aslî cezaya tâbî, tekâmîlî ve ta'zîr nitelikli manevî cezaların, söz konusu amaçlara ma'tûf, etkili ve de yaygın bir cezaî müeyyide çeşidi olarak tatbik edildiği görülmektedir. Bu türden manevî cezaların genel gayesi; suç-ceza arasındaki dengeyi kurmak, suçlunun etkin pişmanlığını sağlamak ve mağdur olan tarafı teskin etmektir. Ayrıca suçlunun ıslahına katkıda bulunmak suretiyle, kamu düzenini korumak ve toplum yararının devamlılığını sağlamaktır. Bu bağlamda araştırmada, İslâm ceza hukuk sisteminde aslî cezaya tâbî, tekâmîlî ve ta'zîr nitelikli manevî ceza türleri tespit edilerek bu cezaların genel özellikleri ile bireysel ve toplumsal bağlamda fonksiyonu değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Manevî Ceza, Kur'an, Sünnet, Ta'zîr.

## Giriş

İslâm ceza hukukunun klasik yapısının; Kur'an, Sünnet ve fukahânın içtihatları<sup>1</sup> şeklinde hiyerarşik üç merhaleden oluştuğu görülmektedir. İslâm hukukunda suçlar konusu bakımından; hayata, bedene, şahsiyete, mal varlığına ve bireyin temel hak ve hürriyetlerine yönelik olanlar ile ihlâl ettikleri hakkın mahiyetine göre Allah (kamu) hakkı, kul (şahıs) hakkı ve her iki hakkın da bulunduğu suçlar şeklinde ayrımlara tâbi tutulabilirse de suçların en çok bilinen tasnifi; cezasının Şâri' tarafından belirlenip belirlenmediğine göre yapılan sınıflandırmadır.<sup>2</sup> Bu bağlamda suçları; cezası Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenen "had" gerektiren suçlar, "kısas ve diyet" gerektiren suçlar ve cezası devlet başkanı ve yetkili mercilerin

<sup>1</sup> Ali Bardakoğlu, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/472.

<sup>2</sup> Mehmet Boynukalın, "Suç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/455.

(hâkimlerin) takdirine bırakılmış “ta'zîr” gerektiren suçlar<sup>3</sup> şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

İslâm hukukunda suç tarif edilirken genellikle: “Allah’ın had veya ta'zîr yoluyla işlenmesini yasakladığı fiillerdir”<sup>4</sup> şeklinde açıklandığı görülmektedir. Muasır İslâm hukukçuları suçu: “Yapıldığı takdirde ceza öngörülen haram bir fiili yapmak ya da yapılması emredilmiş bir fiili terk etmek, başka bir ifadeyle Şarî’in yasakladığı, hakkında ceza koyduğu müspet veya menfi fiil ve hareketlerdir.”<sup>5</sup> şeklinde tanımlamışlardır.

Ceza ise: “Mutlak karşılık, yapılan iyi veya kötü fiilin karşılığı, bunlara verilen bedel, karşılık, mükâfat, ecir”<sup>6</sup> gibi anlamlara gelen Arapça bir kelimedir. Hanefî fukahâsından Tarablusî’ye (ö. 849/1445) göre ceza: “Mekruh ve haram olan bir eylemin yapılmasına, sünnet ve farzın terk edilmesine karşılık olarak belirlenmiş olan şer’î müeyyidedir.”<sup>7</sup> Şafîi fakîhi Maverdî’ye (ö. 450/1058) göre ise: “Allah’ın emrettiğini yapmamaktan yasak ettiğini de yapmaktan uzaklaştıran müeyyidelerdir”<sup>8</sup>.

İslâm hukuk literatürüne bakıldığında cezanın genel ve özel olmak üzere başlıca iki manada kullanıldığı görülmektedir. Lügat anlamıyla da bağlantılı olarak genel şekliyle ceza: “Dünyevî ve uhrevî özellikte özendirici veya caydırıcı yaptırımdan” ibarettir. Özel anlamda ise ceza: “Suçluya uygulanacak maddî ve manevî yaptırımı”<sup>9</sup> ifade etmektedir. Günümüz hukukunda ise ceza: “Suç işleyen şahsa, çeşitli yapıcı amaçları gerçekleştirmesi için uygulanan ve esasında kişiyi

<sup>3</sup> Abdülkadir Udeh, *et-Teşrîul-cinâi'l-İslâmî mukarenen bi'l-kanûni'l-oad'i* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 1/78, 80.

<sup>4</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Kitabu ahkâmî's-sultaniye ve'l-velâyâtü'd-dîniyye* (Kahire: Daru'l-hadis, ts.), 221; Muhammed b. Hüseyin b. Ferrâ Ebu Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. M. Hâmid el-Fikî (Beyrut: y.y., 1983), 257.

<sup>5</sup> Muhammed Ebu Zehra, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi fikhî'l-İslâmî* (Kahire: Daru'l-fikri'l-'Arabî, ts.), 1/20; Udeh, *et-Teşrîul-cinâi*, 1/66.

<sup>6</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, “Ukûbe”, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Daru's-sadr, ts.), 14/143.

<sup>7</sup> Alaeddin Ebu'l-Hasen Ali b. Halil el-Tarablusî, *Mu'înü'l-hükkam fi-ma yeteraddedü beyne'l- hasmeyni mine'l-ahkâm* (Mısır: y.y., 1973), 194.

<sup>8</sup> Mâverdî, *Kitabu ahkâmî's-sultaniye*, 221.

<sup>9</sup> Adil Bebek, “Ceza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/469.



mahrumiyetlere tabî kılan bir müeyyide/yaptırım"<sup>10</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

“Ceza olsun, mükâfat olsun, karşılık işlenen amelin cinsinden olur (الجزاء من جنس العمل)” kaidesi<sup>11</sup> de İslâm ceza hukukunda temel bir kuraldır. Batı hukukunda ise “ceza işlenen amelin cinsinden olmalıdır” prensibi geçerli değildir. Gerek cezada gerekse mükâfatta bu temel prensip esas alınmadığında zulüm olur. İlk bakışta sanki suçluya müsamaha gibi gelen ve de görünürde adaleti sağlıyor gibi gözükken hapis cezası, aslında ruhu yavaş yavaş öldürmekte, kişiyi toplumun faal ve üretken üyesi olmaktan çıkararak dört duvar arasında çürüyen, tükenen ve tüketen alîl bir uzvu yapmaktadır.<sup>12</sup> Batılı bir otorite, günümüzde işlenen hemen hemen her suça verilen hapis cezası hakkında:

“Teoride hapis cezası suçlunun islahını sağlamak gayesiyle konulmuştur fakat uygulamadaki metotlarının ve gerçekteki işleyişinin ışığında baktığımızda toplumu, toplum karşıtı bir sınıfın tasallutundan korumakta bundan daha yetersiz veya kötü bir metot icat edilemeyeceğini görürüz. İnsan şahsiyetinin bozulmasına, şeref ve haysiyetinin kaybolmasına katkıda bulunabilecek hemen hemen her şey, günümüzdeki hapisaneleri ve çağdaş ceza uygulama sistemini karakterize eder. Mahpuslukta eşit insanların ilişkisi yoktur, bütün insani ilişkiler gerçek dışı, sahte ve yapmacıktır.”<sup>13</sup>

şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.

İslâm ceza hukuk sisteminde suçlar için verilen maddî (bedenî) cezaların yanında suçluya “rûhî/psikolojik müeyyide/yaptırım” şeklinde niteleyebileceğimiz aslî cezaya tâbî, tekmîli müeyyide şeklinde, bazen de ta'zîr türünden manevî cezaların tatbik edildiği görülmektedir. Örneğin -aşağıda daha ayrıntılı şekilde değinileceği üzere- “kazf” suçunda, had türünden celde cezasına ek olarak suçluya; “şâhitliğinin kabul

<sup>10</sup> Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Ceza Hukuku Dersleri Umumi Kısım* (İstanbul: Üniversitesi Yayınları, 1958), 583.

<sup>11</sup> Takıyyuddin Ebu'l-Abbas İbn Teymiyye, *el-Hisbe fi'l-İslâm* (b.y.: y.y., 2007), 395; Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1411), 1/150.

<sup>12</sup> Abdülkadir Tekin, “İslâm Hukukunda Maddî Cezaların Şahsiyete Etkisi”, *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ankara: Ertem Basım, 2017), 1/209.

<sup>13</sup> M. Sandeela Eateh, “İslâmî Cezâların Ahlâkî Yönü”, çev. Ş. Selim Has, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 568.

edilmemesi" ve "fâsık vasfıyla nitelendirilme" şeklinde<sup>14</sup> aslî cezaya tâbî manevî cezalandırma müeyyidelerinin uygulandığı görülmektedir. Hakkında kanunda önceden belirlenmiş şer'î bir had cezası bulunmayan suçlardan dolayı uygulanacak cezaî yaptırım<sup>15</sup> şeklinde tanımlanan ve bu suçları işleyenlere uygulanması gereken ahkâmın, devlet başkanına veya kadıya (hâkime) bırakıldığı<sup>16</sup> ta'zîr cezaları arasında da manevî cezalandırma türlerinin sıkça uygulandığı görülmektedir.

Bu türden manevî cezalar; soğuk davranmak, nasihat vermek, uyarmak, kınamak, daha ağır türden cezalandırma ile tehdit etmek, kırmak, tembihlemek, korku, utanç ve suçluluk duygusu yaratmak, özellikle de suçlunun vicdanına negatif tesirde bulunmak vb. şekillerde uygulanır. Söz konusu müeyyidelerin hukukî sonucunun terettüp edebilmesi için yapılan eylemin suç kapsamına girmesi gerekir aksi takdirde ceza olarak nitelendirilemez.<sup>17</sup> İslâm ceza hukukunda hukukîlik içeren bu türden manevî cezaların genel gayesi; fâile işlediği suçun mukabilinde ceza vererek suç-ceza dengesini gözetmek, suçlunun etkin pişmanlığını sağlamak, mağdur olan tarafı teskin etmek, suçluyu ıslah etmek, fertlerin yararını sağlayarak kamu düzenini korumak ve toplum yararının devamlılığını temin etmektir.

Bu araştırmada psikolojik/rûhî bir yaptırım özelliği olan tâbî, tekmlî ve ta'zîr türünden manevî cezaların hangi suçlara verildiği, bu ceza türlerinin nelerden ibaret olduğu ve bu cezaların bireysel ve toplumsal açıdan işlevsellik fonksiyonu gibi konular ele alınacaktır. Hukukî yaptırımı (dünyevî müeyyidesi) olmayan diyânî boyuttaki manevî ceza türleri ile tâbî, tekmlî ya da ta'zîr cezası olarak verilen; "sürgün", "hapis", "malî ta'zîr", "mirastan mahrum bırakma" vb. türünden müeyyideler ise daha çok hürriyeti kısıtlama, hürriyetten yoksun bırakma ve iktisadî/ekonomik yaptırım ve mahrumiyet vb. türünden cezalar olduğu için araştırmamız kapsamının dışında tutulmuştur. Konu hakkında, fikhî kaynakların yanı sıra had, kısas ve ta'zîr etrafında yazılan kitap ve makale olmak üzere pek çok modern

<sup>14</sup> Bk. Nur 24/4.

<sup>15</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: y.y., 1976), 3/24; Udeh, *et-Teşriul-cinâi*, 1/126; Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/198.

<sup>16</sup> Abdulazîz Musa Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: y.y., 1969), 52; Udeh, *et-Teşriul-cinâi*, 1/80; Ebu Zehra, *el-Cerîme*, 20.

<sup>17</sup> Udeh, *et-Teşriul-cinâi*, 1/66.

araştırma mevcuttur. Ancak bunlar arasında İslâm ceza hukukunda müstakil olarak hukukî yaptırımı olan mane'î cezaları müstakil olarak ele alan çalışmalar ciddi manada azdır.

### A. İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Cezaların Tasnifi

Giriş bölümünde de kısaca değindiğimiz gibi İslâm ceza hukûkunda suçları genel hatlarıyla; cezası Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenen "had" gerektiren suçlar,<sup>18</sup> "kisas, diyet ve keffâret" gerektiren suçlar ve cezası hâkimlerin takdirine bırakılmış "ta'zîr" gerektiren suçlar<sup>19</sup> olmak üzere taksim etmek mümkündür.

Had cezaları, miktarı naslarla takdir ve tayin edilmiş aslî cezalar olup yetkili merci tarafından ne bir eksiği ne de bir fazlası tatbik edilemez.<sup>20</sup> Bu tür cezaların Allah (kamu) hakkı olmasının sonucu olarak ne toplum ne de fertler tarafından affedilmesi veya azaltılması söz konusu olamaz.<sup>21</sup>

"Kisas"; suçlunun kasten işlediği öldürme, kesme, yaralama ve benzeri suçlara karşılık failin cürmünün aynısı (misli) ile cezalandırılmasıdır.<sup>22</sup>

"Diyet" ise, kasıt dışı öldürmelerde aslî ceza hüviyetinde, kasden adam öldürmede ise herhangi bir sebepten dolayı kisasın düşmesi durumunda bedelî ceza olarak, fail veya failin âkilesi tarafından yerine

<sup>18</sup> Had cezasını gerektiren suçları; zinâ ve kazf (ıffete iftira) gibi aile düzeni aleyhine işlenen suçlar, hırsızlık ve hırâbe (yol kesme) gibi mülkiyet aleyhine işlenen suçlar, bağı (devlete ve meşru yönetime isyan) gibi devlete ve meşru yönetim aleyhine işlenen suçlar, irtidât (İslâm dininden çıkarak yıkıcı faaliyetlerde bulunma) gibi İslâm dinine karşı işlenen suçlar, şü'rb (şarap içmek) gibi beden sağlığı ve toplum aleyhine işlenen suçlar şeklinde sıralamak mümkündür. Bk. Alâ'üddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986), 7/33, Zeynelabidin b. İbrahim b. Nüceym, *el-Bahru'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik* (Beyrut: y.y., ts.), 7/3.

<sup>19</sup> Udeh, *et-Teşriul-cinâi*, 1/78-80.

<sup>20</sup> Udeh, *et-Teşriul-cinâi*, 1/82.

<sup>21</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 9/36; Abdullah b. Muhammed b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyar li- talili'l-Muhtar* (Kahire: Matba'atu'l-halebî, 1356), 4/79.

<sup>22</sup> Udeh, *et-Teşriul-cinâi*, 1/79.

getirilmesi gerekli olan malî bir sorumluluktur. “Keffâret cezaları” ise bazı kısas, diyet ve ta'zîr suçları için konulmuş cezalardır.<sup>23</sup>

Had ve kısas suçları dışında kalan ve belirlenmiş bir cezası olmayıp cezaların takdirinin devlet başkanı ve hâkimlere bırakıldığı suçlara ise “ta'zîr suçları”<sup>24</sup> denilmektedir. İslâm hukukunun iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnette, şahısların manevî zararına sebebiyet veren birtakım suçların cezası için muayyen bir ceza belirlenmemiş olup, bu gibi suçlar ta'zîr kapsamında ele alınarak, zararların giderilmesi ve suçluların cezalandırılması, yetkili mercilere bırakılmıştır.<sup>25</sup>

İhlal ettikleri hakkın mahiyetine göre suçlar ise, İslâm hukuk sisteminde; Allah hakkına müteallik, kul hakkına müteallik ve her ikisine birden müteallik suçlar olmak üzere üç sınıfa ayrılır. Allah hakkına müteallik olan suçlar, herhangi bir kişi ya da zümreye tahsis edilmemiş, tüm toplumun menfaatini ilgilendiren ve işlenmeleri durumunda ortaya çıkacak zararın büyüklüğü nedeniyle Allah'a karşı işlenmiş gibi kabul edilen suçlardır. Hırsızlık, bağı, hırabe gibi had cezası gerektiren suçlar bu kapsamda değerlendirilir. Kul hakkına yönelik suçlar ise, işlenen cürümden doğrudan etkilenen ve zarara uğrayan kişi ya da kişilerin haklarının çiğnendiği suçları ifade eder. Basit hakaret, basit tehdit, diyet, borç, tazminat vb. cezasını gerektiren suçlar bu kapsama girmektedir. İçerisinde hem Allah hem de kul hakkını birlikte barındıran suçlar ise hem şahıs hem de kamu haklarını birlikte zarara uğratan suçlar olup bu da kendi arasında her iki hakkı birlikte barındırıp Allah hakkının galip olduğu ve kul hakkının galip olduğu suçlar şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.<sup>26</sup>

İki hakkın karma olduğu haklarda, biri ağırken diğerinin tamamen hafif olduğu anlamı çıkarılamaz. Söz konusu hafiflik, ceza gerektirecek bir kriter/nisaba ulaşamadığından kaynaklanmaktadır. Kazf yani iffete

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şeybânî, *el-Câmiu'l-kebîr* (b.y.: Matbaatu'l-istikâme, 1356), 208; Kısas ve diyet gerektiren suçlar hakkında geniş bilgi için bk. Adli Celil, *Cerâimü'l-katli'l-'amd 'ilmen ve 'amelen* (Kahire: y.y., ts.); Ahmet el-Hasarî, *ed-Diyet el-ısyani'l-müsellağ fi'l-fikhi'l-İslâmi* (Kahire: Mektebetü külliyyeti'l-Ezheriyye, ts.).

<sup>24</sup> Takiyyuddin Ebul Abbas İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-şer'iyye fi islâhi'r-râvî ve'r-ra'iyye* (Mısır: y.y., 1969), 111-112; Udeh, *et-Teşri'ul-cinâi*, 1/81; Ebu Zehra, *el-Cerîme*, 112.

<sup>25</sup> Muhammed Emin b. Abidin, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1386), 4/61; Âmir, *et-Ta'zîr*, 208, 209.

<sup>26</sup> Udeh, *et-Teşri'ul-cinâi*, 1/98, 99; Ebu Zehra, *el-Cerîme*, 43, 44; *el-Ukûbe*, 9, 10, 72.

iftira suçu böyledir. Bu suç, şahıs ve kamu hakkını birlikte barındırmakla beraber Allah (kamu) hakkı daha ağır bastığı için bireyin suçluyu affetmesiyle ceza ortadan kalkmaz. Başta Hanefiler olmak üzere kazf suçunu, kamusal hakkın ağır bastığı suçlar kapsamında değerlendiren fakihler bu görüştedir.<sup>27</sup>

Hanefiler'in dışındaki cumhura göre ise kazf suçu şahıs hakkının galip geldiği suçlar kapsamında değerlendirildiğinden makzûf (iftiraya uğrayan) dava açıp açmamakta veya dava açmış olmasına rağmen kâzifi affedip affetmemekte serbesttir.<sup>28</sup> İmam Malik (ö. 179/795) ise, mağdurun ancak yetkili merciye dava açmadan önce suçluyu affetme hakkı bulunduğu görüşündedir.<sup>29</sup>

Kıyas ve diyet suçları ise her iki hakkı da barındırmakla beraber şahıs hakkının baskın olduğu suçlar kapsamında değerlendirilmiştir. Öldürme ve müessir fiillerde uygulanan kıyas cezalarında af, kul hakkı olarak nitelendirilen kısası düşürmekle birlikte yetkili merci, gerekli görürse suçluya ta'zir cezası verebilir.<sup>30</sup> Dinin temel hedefi, zarûrât-ı diniyye denilen canı, malı, nesli, akli ve dini koruma altına almaktır. Korunması hedeflenen bu esasları ortadan kaldırmaya yönelik her türlü eylem, suç olarak kabul edilmiş ve buna imkân vermemek için birtakım maddî ve manevî cezaî tedbirler alınmıştır.<sup>31</sup>

Cezanın farklı açılardan tasniflendirmesi de yapılmıştır. Örneğin, cezaların ihlal ettiği hak ve yararların nitelikleri bakımından cezaları; bedenî cezalar (kıyas, recm, celde, idam), hürriyeti bağlayıcı cezalar (hapis), hürriyeti kısıtlayan cezalar (sürgün, ikamet yasakları), hakları sınırlandıran veya kaldıran cezalar (kamu hizmetlerinden alıkonma, ticaretten yasaklanma), mala ilişkin cezalar (diyet, tazminat, müsadere),

<sup>27</sup> Kemâlüddîn b. Hümâm, *Fethu'l-kadîr li 'aczi'l-fakîr* (Mısır: Bulak, 1316), 5/112; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3/239.

<sup>28</sup> Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî fi fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Mısır: el-mektebetü'l-Kahire, 1388), *el-Muğnî*, 9/83-100; İbn Abidin, *Reddû'l-muhtâr*, 6/79; Udeh, *et-Teşriul-cinâi*, 1/645-648.

<sup>29</sup> Ebu'l-Velid Ahmed b. Muhammed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-hadis, 1425), 4/226.

<sup>30</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 7/ 246, 252; İbn Abidin, *Reddû'l-muhtâr*, 10/196; Udeh, *et-Teşriul-cinâi*, 1/776.

<sup>31</sup> İslâm şeriatının amaçlarını topluca bir arada görmek için bk. Muhammed Ebu Zehra, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, ts.), 364-379.

nefsi (psikolojik) cezalar (haysiyet kırıcı, tahkir edici cezalar, mahkûmiyet hükmünün ilanı) şeklinde<sup>32</sup> tasnif etmek mümkündür.

Arasındaki bağlantıya (ilişki biçimine) göre cezalar ise; aslî, bedelî, tâbî ve tekmlî cezalar şeklinde tasnif edilebilir.<sup>33</sup>

Aslî cezalar; öldürme suçu için kısas, hırsızlık suçu için el kesme cezalarında olduğu gibi suçun doğrudan doğruya karşılığı olan cezalardır.<sup>34</sup>

Bedelî cezalar; hukûkî bir sebepten dolayı, kasden adam öldürme cezasında kısasın yerine diyet veya taz'îr cezası verilmesi gibi aslî cezanın tatbik edilememesi halinde, aslî cezanın yerine geçen cezalardır.<sup>35</sup> Örneğin fâilin kısas edilecek organının olmaması sebebiyle kısas cezası yerine diyet cezasına hükmedilmektedir. Ya da uygulanması çeşitli sebeplerle imkânsız hale gelen had cezalarının yerine yetkili merci ta'zîr cezası takdir edebilmektedir. Aslında bedelî ceza olarak takdir edilen diyet ve ta'zîr cezaları da birer aslî cezadır. Bedelî ceza olmaları kendisinden daha ağır olan kısas ve had cezasının infaz edilemediği durumlarda söz konusudur. Örneğin, hatâen adam öldürme suçunda diyet aslî ceza iken, kasten adam öldürme suçunda kısas imkansız hale geldiği zaman bedelî ceza olarak infaz edilir.<sup>36</sup>

Tâbî (ek) cezalar; vârisini ya da vâsisini öldüren mûrisin ya da mûsînin, miras ve vasiyetten mahrum olması, kazf cezasına çarptırılanın şahitliğinin kabul edilmemesi gibi ceza mahkumiyetinin sonucu ortaya çıkan ve ayrıca açıklamaya ihtiyaç duyulmaksızın kendiliğinden gündeme gelen ek cezalardır.<sup>37</sup>

Tekmlî (tamamlayıcı) cezalar ise; had cezası uygulanan suçluya akabinde sürgün cezasının verilmesi gibi hâkimin cezalara niçin başvurduğunu gerekçesiyle birlikte açıklamış olduğu yani cezanın infazı için ayrı bir mahkeme kararının gerekli olduğu cezalardır.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Ahmet Fehmi Behnesî, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: y.y., 1983), 123; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 1/633-634. Farklı bir sınıflandırma için bk. İbn Teymiyye, *el-Hisbe*, 363.

<sup>33</sup> Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 1/632.

<sup>34</sup> Bk. Behnesî, *el-Ukûbe*, 123; Udeh, *et-Teşrîu'l-Cinâî*, 1/632.

<sup>35</sup> Bk. Behnesî, *el-Ukûbe*, 172.

<sup>36</sup> Bk. Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 1/632.

<sup>37</sup> Bk. Behnesî, *el-Ukûbe*, 172.

<sup>38</sup> Bk. Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 1/633; Behnesî, *el-Ukûbe*, 172-174.

## B. Ta'zîr Cezalarının Mahiyeti ve Çeşitleri

Sözlükte, te'dîb (terbiye etmek), engel olmak, desteklemek gibi manalara gelen ta'zîr kelimesi,<sup>39</sup> ıstılahî olarak; Şari'in belli bir ceza tayin etmediği fakat yasakladığı, cezanın üst sınırı belirtilerek tayininin ise suçlunun durumu, suç sonucu oluşan zarar ve tehlikenin büyüklüğüne göre hâkimin takdirine bırakıldığı cezalardır.<sup>40</sup> Hidâye şârihleri ta'zîri: "Haddin altında kalan te'dîptir"<sup>41</sup> şeklinde açıklarlar.

Bâbertî (ö. 786/1384) ta'zîrin; sert kelimeler söyleme, sert yüzle bakma, celde ve hapis gibi yollarla olabileceğini belirtir.<sup>42</sup> İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ta'zîrin, yalancı şahitlik suçuna uygulanan teşhir ve yüzü karaya boyama cezaları ile tatbik edilebileceğini belirtir.<sup>43</sup>

Ta'zîr kelimesi sonraları daha çok had cezasından aşağı derecede olan te'dîp etme, aşağılama (tahkîr) manalarına kullanılmıştır.<sup>44</sup> Bu cezalar bedenî (maddî) vasıflı olmaktan daha ziyade toplumsal yapıya göre değişiklik gösterebilen manevî cezaları içerir.<sup>45</sup>

İslâm hukukunda ta'zîr cezaları için farklı sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu bağlamda ta'zîr cezası çeşitleri: "Mücerred i'lâm (duyurma), i'lâm bil-celp (yüzyüze yapılan ihtar), vaaz ve nasihat, sert yüz göstermek, meclisten çıkıp gitmek, tekdîr ve tevbîh (azarlama ve kınama), muvakkat hapis, müebbet hapis, gayrı muayyen hapis, nefy ve tağrip (sürgün), teşhir, 'ukûbet (cezalandırma) ile tehdit, velâyetten ve memuriyetten azl, celde, hedm-i beyt (evini yıkmak), nakdî ceza"<sup>46</sup> şeklinde sıralanabilir.

<sup>39</sup> İbn Manzur, "a-z-r", *Lisânu'l-'Arab*, 4/561-562.

<sup>40</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/62; Udeh, *et-Teşri'ul-cinâi*, 1/82;

<sup>41</sup> Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud el-Baberti, *el-Înâye* (Beirut: y.y., ts.), 5/112; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/112.

<sup>42</sup> Baberti, *el-Înâye*, 5/ 112.

<sup>43</sup> İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/61.

<sup>44</sup> Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü* (b.y.: Daru fikri'l-muâsir, 1435), 6/197.

<sup>45</sup> Ertuğrul Gazi Tuncay, "İslâm Hukukunda Sınırı Belirlenmemiş Cezalar", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3 (2017), 91, 93.

<sup>46</sup> Bk. İbn Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 4/112; Ebu Zehra, *el-Cerîme*, 89, 90; Adem Yıldırım, *Kur'an-Sünnet İşığında Cezanın Amacı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 29.

Son dönemde yaygın olan sınıflandırma ise genelde; bedene uygulanan cezalar<sup>47</sup> (celde), hürriyeti kısıtlayan cezalar (hapis ve sürgün), mâlî cezalar (tazminat, müsadere, telef, tağyir, malî mahrumiyet) kınama ve mahrumiyet cezaları (disiplin cezaları, işten çıkarma, kamu kurumlarında görev almaktan menetme, teşhir, sözlü kınama, ilişkileri kesme, şahitliğini kabul etmeme)<sup>48</sup> şeklindedir.

Zikredilen sınıflandırmalardan da görüleceği üzere bu cezaların bedenî, malî, hürriyeti kısıtlayıcı ve hürriyetten yoksun bırakma şeklinde olanları yanında manevî müeyyide türünde tezahür eden azarlama, kınama, teşhir etme, tehdit etme, selamı kesme vb. türünden farklı çeşitleri de<sup>49</sup> bulunmaktadır.

Ta'zîr cezalarıyla ilgili her asrın ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda düzenlemelere imkân tanımak amacıyla naslarda genel bir çerçeve çizilmiş fakat ayrıntıya girilmemiştir.<sup>50</sup> Ta'zîr kapsamına giren cezaların hemen hemen tamamında "bireysellik" esastır. Bu kapsama giren cezaların türü ve miktarları belirlenirken suçlunun vasfı, özel durumu, suça etkili olan haller, suçun hafif veya ağır olması ve suçu çevreleyen şartlar göz önünde bulundurularak ceza takdir edilmektedir.<sup>51</sup> Örneğin suçlunun örnek bir şahsiyet ya da kamu görevlisi olması cezada

<sup>47</sup> Ölüm cezasının ta'zîr cezası olarak verilip verilemeyeceği konusunda; başta Şâfiîler olmak üzere fakihlerin büyük çoğunluğu ölüm cezasının naslarda sayılan ve had cezası konulan hususlarla sınırlı olduğu, bunun dışında ta'zîren ölüm cezası verilemeyeceği kanaatindedir. Mâlikîler'in çoğunluğu ve bir kısım Hanefî ve Hanbelî fakihleri topluma büyük zararı dokunan, tekerrür eden ve başka türlü engellenemeyecek suçlarda ta'zîr olarak ölüm cezası uygulanabileceğini ifade etmişlerdir. İbn Âbidîn, ta'zîr cezası olarak ölüm cezasının daha çok maslahat gerektirdiğinde verilebileceği esasına vurgu yaparak bu konuda Hz. Peygamber ve ashabından rivayet edilen uygulamalar bağlamında buna "siyaseten öldürme" adının verildiğini söylemektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 4/62-63. Bk. Başoğlu, "Ta'zîr", 40/200.

<sup>48</sup> Bk. Başoğlu, "Ta'zîr", 40/200, 201.

<sup>49</sup> Behnesi, *Ukûbe*, 202.

<sup>50</sup> Mahmut Şeltût, *el-İslâm 'akideten ve şerî'aten* (Kahire: y.y., 1964), 314; Abdullah Çolak, *İslâm Ceza Hukuku* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018), 210.

<sup>51</sup> Fikrî Ahmed Ukâz, *Felsefetü'l-'ukube* (Cidde: y.y., 1982), 53-54; Âmir, *et-Ta'zîr*, 466-507.



ağırlatıcı bir sebep sayılabilirken, suçlunun hasta, yaşlı veya sakat olması cezada hafifletici sebepler olarak değerlendirilmiştir.<sup>52</sup>

Kanunla tespit edilecek bir üst bir de alt sınırının bulunması gereken ta'zîr cezalarının ifasında en önemli nokta, yapılacak kanunlaştırmada hâkime geniş takdir hakkının tanınmasıdır. Böylelikle hâkimin suça, suçlunun durumuna ve suçun toplumda meydana getirdiği tehlike oranına göre uygun durumlarda bir suç için birden fazla alternatifli ceza tercih ederek cezayı ağırlaştırma veya hafifletme imkânı bulunmaktadır.<sup>53</sup>

Her suça zâhirde adaleti sağlıyor gibi gözüken tek tip ceza yerine, suçlara ve suçluların durumuna göre kanunun amaçlarını çiğnemeksizin, insanlığın çıkarlarını düşünerek ceza belirlemek adaletten ve cezalandırmadan beklenen gayeyi temin için en uygun yöntemdir.<sup>54</sup>

### C. Kur'an, Sünnet ve Fıkıh Kaynaklarında Tâbî, Tekmîlî ve Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri

İslâm ceza hukuk sisteminde temel amaç, suçludan intikam almak, onu küçük düşürmek ya da şahsiyet ve onurunu ayaklar altına almak değildir. Asıl ulaşılmak istenen hedef, suçlunun etkisizleştirilip, gelecekte tekrar suç işlemesini önlemek, toplumu onun ve aynı suçu işlemeyi düşünenlerin kötülüklerinden korumak ve suçlunun topluma yararlı bir birey olabilmesine yardımcı olmak ve neticede toplum düzenini temin etmektir. İşte bu gayeyi temin yolları; suçluya, zamana ve mekâna, suça bitişen ve onu ağırlaştıran veya hafifleten sebeplerin durumuna, fâili suça iten etkenlere ve neticede meydana gelen sonuca göre değişiklik arz etmektedir.<sup>55</sup> Cezaların meşruluğu, sağladığı yararlar doğru orantılıdır.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Âmir, *et-Ta'zîr*, 497, Mehmet Koç, "Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 120.

<sup>53</sup> Ebu Zehra, *el-Cerime*, 45, 46, 47.

<sup>54</sup> Vehbe Zuhayli, *en-Nazâriyyâtü'd-damân* (Dimeşk: y.y., 1982), 62, 63.

<sup>55</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfa min ilmi'l-usûl* (Beyrut: y.y., 1324), 1/286.

<sup>56</sup> Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 1997), 2/561.

Zikredilen bu özellikler ve amaçlar doğrultusunda Kur'an ve sünnetin birtakım ruhsal ilkeler çerçevesinde suçluları terbiye ettiği söylenebilir. Bu iki kaynağın cezalandırma yönteminde dikkat çeken en önemli özellik ortaya konulmuş olan cezaî müeyyidelerde insanın içyapısının daima göz önünde bulundurulmuş olmasıdır.<sup>57</sup> Bu amaçla gerek Kur'an'da gerekse sünnette, işlenen birtakım suçlara karşılık hukukî nitelikli manevî cezalandırma türlerinin bulunduğu görülür. Aynı şekilde klasik fıkıh kaynaklarında da ta'zîr nitelikli bazı manevî cezaların, zikredilen amaçlar doğrultusunda yaptırım (müeyyide) olarak kullanıldığı vâkîdir.

Hem uhrevî hem de dünyevî cezaî yaptırım türüne yer veren Kur'an'ın cezalandırma yönteminde asıl amacının şahısları cezalandırmaktan ziyade suçu önlemek ve söz konusu suçların toplumu ifsât etmesinin önüne geçmek olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda uhrevî cezaların daha ziyade manevî suçlar için verildiği görülürken dünyevî cezaların ise hem maddî hem de manevî özelliği olan suçlara yönelik olduğu görülmektedir.

Örneğin, kazf suçuna verilen cezalar arasında seksen celde aslî cezanın yanı sıra, tâbî ceza olarak bu suçu işleyen kişilerin şahitliğin kabul edilmemesi ve fâsıklık vasfıyla nitelendirilmesi şeklinde manevî cezalandırma yöntemine gidilmiştir. Kazf suçunda aslî cezaya ek olarak verilen şahitliğin kabul edilmemesi ve fâsıklık vasfıyla nitelendirilmek, mûrisini öldüren vârisin (kâtilin) mirastan mahrum olması tâbî cezalar kapsamında değerlendirilir.<sup>58</sup> Yine Kur'an'da zina eden bekârlara uygulanacak olan celde cezasına, mü'minlerin şâhit olması istenmiş<sup>59</sup> böylece aslî cezaya ek olarak suçlunun teşhîr edilmesi amaçlanarak manevî cezalandırma yöntemine başvurulmuştur.

Hz. Peygamber de devlet başkanı sıfatıyla suçun çeşidine göre bazı manevî ta'zîr cezalarını uygulamış ve bu cezaları uygularken suçlunun ıslah olma gayesini ön planda tutmuştur. Daha önce geçtiği üzere ta'zîr cezaları; kişinin ıslah olma, halini düzeltme, günahlardan kurtulma gibi bir gayeye ma'tûf olduğundan, suçluların konumlarına göre ceza çeşidi değişebilmektedir. Öyle ki, bazı suçlulara en ufak bir

<sup>57</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000), 25.

<sup>58</sup> Murat Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge* (Ankara: Astana Yayınları, 2019), 37.

<sup>59</sup> Nur 24/2.

söz etkili olur ve halini düzeltir, bazısına ise daha ağır cezalar verilmesi gerekebilir. İşte bu durumda devlet başkanı suçluyu ıslah edebileceğini düşündüğü bir ta'zîr cezasını uygulayabilir. Hz. Peygamber ta'zîr türünden manevî/psikolojik ceza yöntemini uygulamak suretiyle sahâbeyi hem eğitmiş hem de doğruyu bulmalarını sağlamıştır. Bununla birlikte ceza uyguladığı kişilerin insan olma şereflerini her zaman göz önünde bulundurmuş ve suçlu dahi olsa kişiye hakaret edilmesine müsaade etmemiştir.

İslâm ceza hukuk sisteminde hâkim, işlenen suç had ve kısas kapsamına girmediği takdirde ta'zîr türünden; hapis, celde gibi birtakım bedenî cezaların yanında, uyarma, kınama, sözle azarlama, vb. gibi ceza seçenekleri arasında muhayyerdir. Suça etkili olan birtakım durumlar cezanın hafif ya da ağırlaşmasını sağlar. Örneğin toplumda saygınlığı olan bir kişinin ilk defa suç işlemesi halinde ona en hafif ta'zîr cezası olan i'lâm (ihtâr) ve vaaz (nasihat) cezası uygulanır. Fakat fâil, suçu birçok kez (mükerrer) işlemişse bu durumda hâkim tarafından uygun görülen daha ağır türden bir ta'zîr cezası uygulanabilir.<sup>60</sup>

Örneğin Hanefîlerden İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre hakâret suçunun fâili mürüvvet ehli (iyi halli, sabıkasız) biri ise tevbîh (azarlama-kınama) edilir, sıradan biri ise hapsedilir, hakareti alışkanlık haline getirmiş birine ise celde ve hapis cezası verilir."<sup>61</sup> Hakareti ve eziyeti elleriyle, gözleriyle ve kâşlarıyla yaptığı işaretlerle gerçekleştirenlere de ta'zîr cezası uygulanır.<sup>62</sup>

Günümüzde bu ve buna benzer manevî şahsiyete yönelik suçlara verilen cezaları şu şekilde sıralayabiliriz: Örneğin; iftira suçuna işleniş derecesine göre kademeli olarak hapis cezası verilmektedir.<sup>63</sup>

Yalan tanıklık (şahitlik) suçuna içeriğine bağlı olarak farklı sürelerde hapis cezası öngörülmüştür.<sup>64</sup>

Hakaret suçu, şerefe karşı suçlar başlığı altında düzenlenmiş olup bu suça; basit, nitelikli veya alenî hakaret olup olmaması durumlarına

<sup>60</sup> Âmir, *et-Ta'zîr*, 501.

<sup>61</sup> Serahsi, *el-Mebcut*, 16/145; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/82; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/63; Mevslî, *el-İhtiyar*, 2/145.

<sup>62</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/321.

<sup>63</sup> Bk. TCK md. 267.

<sup>64</sup> Bk. TCK md. 272.

göre farklı oranlarda hapis, adlî para veya manevî tazminat cezası öngörülmüştür.<sup>65</sup>

Tehdit suçuna da basit veya nitelikli olma durumlarına göre farklı oranlarda hapis, adlî para veya hükmün geriye bırakılması (erteleme) türünden cezalar verilmiştir.<sup>66</sup>

Ta'zîr cezalarından hangisinin, kimlere tatbîk edileceği konusunda Hanefî fakîhi Kâsânî'nin bir sıralama yaptığı görülmektedir. Buna göre, insanlar bu açıdan dört gruba ayrılır. Birinci grup; eşrâfın eşrâfı, yani ilmiye sınıfından olanlardır.<sup>67</sup> Bunlara tatbik edilecek ta'zîr cezası sadece i'lâmle (ihtarla/bildirimle) uygulanır. Hâkim, bu gruptan olanlara bir görevli vasıtasıyla: 'Duyduğuma göre şöyle şöyle bir şey yapmışsın' diyerek cezalandırma yoluna başvurur ve bu ceza da onlara kâfidir. İkinci grupta olanlar ise eşrâftır ki bunlar; mülkî amirler, mahalle ve köy reisleri, ticaret erbabı, esnaf gibi idari konumda bulunan ya da malî gücü olan kişilerdir. Bu grupta olanlara uygulanacak olan ta'zîr, 'i'lâm (uyarı), hâkimin huzuruna çağrılarak suçunun bizzat yüzüne söylenmesi' şeklindedir. Üçüncü grup; "sûkâ" yani orta halli olanlardır. Bu gruptakilere de uygulanacak olan ta'zîr suçun durumuna göre 'i'lâm (uyarı), hâkim huzuruna (gerekirse) zorla getirilme veya hapis cezasına çarptırılma' şeklindedir. Dördüncü grup ise "sefele" (suç işlemeyi alışkanlık haline getirmiş olanlar) tabakasıdır. Bu gruptaki suçlulara, işlenen suçun durumuna göre hafiften ağıra doğru; i'lâm, mahkemeye celp, hapis ya da celde cezası verilir.<sup>68</sup>

### 1. Tâbî ve Tekmîlî Manevî Ceza Türleri

İslâm ceza hukukunda aslî cezaya tâbî veya tekmlîlî manevî ceza türlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

#### 1. 1. Şâhitlik Vasfının Ortadan Kalkması

İffetli (muhsan) bir kişiye<sup>69</sup> açık bir ifadeyle zina isnadında bulunma veya bir kimsenin nesebini reddetme suçuna "kazf"<sup>70</sup>

<sup>65</sup> Bk. TCK md. 125-131.

<sup>66</sup> Bk. TCK md. 106.

<sup>67</sup> Bk. Nuri Akgündüz, "Hanefî Furu' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 57.

<sup>68</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 9/271; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 5/344; Akgündüz, "Hanefî Furu' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi", 57.

<sup>69</sup> Kazıftaki muhsan olma vasfı, zina suçundaki "muhsan" ile karıştırılmamalıdır. Kazıfta kastedilen, iffetli olmaktır. Evli olma şartı yoktur. Muhsan sayılmak için müslüman, akıllı, baliğ, hür ve iffetli olmak gerekir. Âmir, *et-Ta'zîr*, 24; Hamza

denilmektedir. Bir kimsenin zinâ fiilinin işlendiğini iddia edip de dört tanıkla iddiasını ispat edememesi halinde cezası, Kur'an'da aslî ceza olarak suçluya seksen celde (sopa, kırbaç, değnek), tâbî ceza olarak da suçlunun şahitliğinin kabul edilmemesi ve fâsıklıkla vasıflandırılması<sup>71</sup> şeklinde belirlenmiştir. Mâlikilere göre dolaylı ithamla da kazf suçu oluşur.<sup>72</sup> Fukahânın çoğunluğu, kazfin içeriğinin sadece kadınlara yönelik olmayıp aynı vasıflara sahip zinâ iftirasına uğramış olan erkeklerin de bu kapsam dâhilinde olduğu kanaatinde dirler.<sup>73</sup>

Kazf suçu, insanın manevî şahsiyetine, ailesine, nesebine ve onurunu ayaklar altına almaya yönelik bir haksızlık olduğu için makzûfun toplum içerisindeki şeref ve haysiyeti ağır yara almakta aynı zamanda mağdurun aile yapısı da tahrip olduğundan dolayı toplumdaki düzen bozulmaktadır.<sup>74</sup>

Celde cezası, bedene yönelik ağır bir cezadır. Bu cezanın suçluya, toplum önünde uygulanması (teşhir) ayrıca ek olarak şahitlik sıfatının da bu kişiden düşürülmesi ve etkin pişmanlıkta bulunmadığı sürece

---

Aktan, "Kazf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 25/148.

<sup>70</sup> Bk. Ebu'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübeddî* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/400; Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hattâb, *Mevahibü'l-celîl* (Beyrut: y.y., ts.), 6/298; İbn Hümam, *Fethu'l-kadîr*, 5/89; İbn Abidin, *Reddû'l-muhtâr*, 6/79; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3/18; Tarablusî, *Mu'înü'l-hükkâm*, 225; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3/229.

<sup>71</sup> Söz konusu âyet; "Namuslu kadınlara iftira atan sonra da bu hususta dört şahit getirmeyen kimselerin her birine seksen değnek vurun. Onların şahitliklerini ebediyen kabul etmeyin. Onlar fâsıkların ta kendileridir. Bundan sonra hallerini düzelterler müstesna. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir" şeklindedir. Bk. Nur 24/ 4-5.

<sup>72</sup> Abdisselâm b. Said İbn Sahnun et-Tenûhî, *el-Müdevenetü'l-kübrâ* (Beyrut: y.y., 1994), 4/494; Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb el-Bâcî, *el-Müntekâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: y.y., 1999), 9/167; İbrâhim b. Ali b. Muhammed b. Ferhûn, *Tebseratü'l-hükkâm fi usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm* (Beyrut: y.y., 1995), 2/197, Mâverdi, *Kitâbu ahkâmi's-sultaniye*, 301.

<sup>73</sup> Ebu Bekr Zekeriya b. Şeref en-Nevevi, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb* (b.y.: Darülfikr, ts.) 7/322; İbn Abidin, *Reddû'l-muhtâr*, 3/230; Ebu Zehra, *el-'Ukûbe*, 96.

<sup>74</sup> Sabri Erturhan, "İslâm Hukukunda Suçla Mücadele Yöntemleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 111.

fâsıklık vasfıyla nitelendirilmesi<sup>75</sup> caydırıcı olma noktasında son derece kuvvetli, celdeden daha ağır bir manevî cezadır.<sup>76</sup> Büyük manevî zararlara sebebiyet veren kazf suçuna bu denli ağır manevî bir ceza öngörülmesi, insan haysiyetini koruma hedefini gerçekleştirecek araçların meşrû kılındığını bize göstermektedir.<sup>77</sup>

Celde cezasının izleri gelip-geçici iken; şehadetin askıya alınması ve fâsıklıkla nitelenmenin izleri ise kalıcı ve sürekli olarak devam etmektedir.<sup>78</sup> Suçlu hayatı boyunca da bunun ezikliğini içinde hissedecektir. Zira sebep olduğu/olacağı sonuçlar, mağdurun bütün hayatını olumsuz yönde etkiler/etkileyecektir. Bedenî elemelerin zamanla unutulduğu fakat ruhanî acıların ömür boyu sürdüğü, kolay kolay unutulmadığı ayrıca bedenî cezalardan ziyade manevî cezaların, suçluya daha fazla baskı oluşturduğu araştırmalarla sabittir.<sup>79</sup> İşte bu ruhanî elemi tatmak istemeyen, kendilerini toplumda böylesine aşağılanmış konumda görmeyi arzulamayan kişiler bu suçtan uzak duracaklardır. Sosyolojik açıdan bakıldığında ise bu manevî cezanın insanların şeref ve haysiyetiyle oynayan ruhsal açıdan problemlili olan kişilerin iftirâ suçu işlemelerine engel olacak türden bir ceza olduğunu söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere cezanın bedenî cezalandırma vasfından ziyade manevî etkisi daha fazladır. Çünkü kişi bu suçla şahadetin vazgeçilmez unsuru olan adalet vasfını yitirmiş olur. Şahsın şahitliğinin kabul edilmemesi ve fâsıklıkla nitelendirilmesi o kişinin toplum tarafından itibara alınmadığına, sözünün dinlenmediğine ve sonuçta toplumdaki soyutlandığına bir işarettir.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Nur 24/4. Bir kişinin fâsıklıkla nitelenmesi o kişinin kâfir, müşrik, münafık ve ehl-i kitapla aynı kategoride değerlendirileceği sonucunu doğurmaktadır (Bk. Maide 5/44, 45, 46). Hal böyle olunca bir Müslümanın böyle kişilerle beraber anılması ve ahirette ona göre muamele görmesi suçu üzerinde belki de diğer caydırıcı yaptırımlardan çok daha fazla etki yaratacağı söylenebilir. Bkz. Ali Şafak, "Fısk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/37; Şükrü Selim Has, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2007), 121.

<sup>76</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Matbaa-i Ebuuzziya, 1935), 5/553. Ayrıca bk. Ebu Zehra, *el-'Ukûbe*, 100.

<sup>77</sup> Abdülkerim Zeydan, *Mecmû'atü buhûs fikhîyye mu'âsıra* (Beirut: Müessesetü'r risale, 2011), 404.

<sup>78</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/553.

<sup>79</sup> Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: y.y., 2008), 60.

<sup>80</sup> Has, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi*, 120.

İffete iftira suçunda aslî cezaya tâbî olarak verilen manevî ceza ile suç-ceza dengesi tam manasıyla kurulmuş, Müslüman bir kimseye iftira atma ve onu aşağılamadan dolayı suçluya yarar-zarar dengesi gözetilerek işlediği suç mukabilinde ceza verilmiştir.<sup>81</sup> Makzûf manen acı çektiği ve toplum önünde itibar suikastına maruz kalarak küçük düşürüldüğü için suçlu da toplum önünde celde cezası ve yalancılığının ilan edilmesi ile küçük düşürülmek suretiyle hem bedenen hem de manen acı çektilerle mukabil bir yaptırımla cezalandırılır.<sup>82</sup>

İlgili âyet gereği, zinâ iftirasında bulunan kimsenin şahitliğinin kabul edilmeyeceği hususunda bütün fakihler ittifak halindedirler.<sup>83</sup> Ancak suçlu tövbe ettikten (etkin pişmanlıkta bulunduktan) sonra, şâhitliğinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilaf, Nur Sûresi 5. ayette geçen istisnâ edatı olan “لَا”nın tefsirinden kaynaklanmaktadır. Suçlu tövbe etse de şâhitliği ebediyen kabul edilmez diyenler, istisna edatını yakın vasıf olan fâsıklıkla ilişkilendirmişlerdir. Tövbe ettikleri takdirde fâsıklık vasfından kurtulacaklar, ancak şâhitlikleri yine de kabul edilmeyecektir. Bu görüş Hanefî mezhebine ait bir görüştür.<sup>84</sup> Kocanın karısına yönelttiği zinâ iddiası ise, kazf kapsamında değerlendirilmeyip li'ân ve mülâ'ane<sup>85</sup> denen özel bir hükme bağlanmıştır. Hanefilerden Ebu Yusuf (ö. 182/798), Züfer (ö. 158/775) ve diğer cumhur fukahâyâ göre ise, tövbe etmek geçmiş günahları tamamen sileceğinden, hem suçludaki fâsıklık vasfını kaldıracak hem de şâhitliğin kabul edilmemesi cezasını düşürecektir.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*, 87.

<sup>82</sup> Tekin, “İslâm Hukukunda Maddî Cezaların Şahsiyete Etkisi”, 1/215.

<sup>83</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafii, *el-Ümm* (Beyrut: Darul'l-ma'rife, 1410), 7/94, Ebû Bekr Cessâs Ahmed b. Alî Râzî, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed (Medine: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 6/218; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/178.

<sup>84</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-'Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: y.y., 1990), 9/137; Kâsânî, *Bedâi'*, 7/16.

<sup>85</sup> Nur 24/6-9.

<sup>86</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 17/28; İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-imam eş-Şafî'î* (b.y.: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 2/286; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* 2/443; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 5/338.

İftira suçunu işlemiş şahsın şahitliğinin kabul edilmemesi Hanefîlerin, ispat vasıtalarından olan şahitliğe gösterdikleri özen ve titizlikten kaynaklanmaktadır.<sup>87</sup> Ayrıca iftira atan şahsın fâsık olarak nitelenmesi, mağdurun iffetli olduğunun resmen tescil edilmesi ve iftiranın oluşturduğu tahribatı onarması bakımından önem arz etmektedir.<sup>88</sup>

## 1.2. Fâsıklık Vasfıyla Nitelendirilme

Nur Suresi 24. âyette kazf suçunun tâbî ya da tekmlî cezalarından bir diğeri ise kâzifin (iffete iftira atan suçlunun) fâsıklıkla vasıflandırılması cezasıdır. Kazf haddi uygulanan şahsın şahitliği, fâsıklığından dolayı reddedilir. Hukuken şahitliğinin kabul edilebilmesi için kişinin had cezasını gerektiren bütün büyük günahlardan uzak durması ve küçük günahları da işlemekte ısrar etmemesi, iyi halinin kötü halinden fazla olması, yalandan sakınıp doğru sözlülüğü alışkanlık haline getirmesi, başkalarının gizli hallerini açığa çıkarmaktan korkması, iktisadî muamelelerini sağlam yapması, emaneti sahibine veren olması, lehviyyât ve saçmalığının az olması şarttır.<sup>89</sup>

Âyetin son kısmı, bu çirkin fiili yapanları fâsık olarak niteler. Zemahşerî, bu son kısmın üçüncü bir cezayı açıkladığını, cümlenin kuruluş şeklinin haber cümlesi şeklinde oluşunun bunu zorunlu hale getirdiğini söyler. Yani, bu insanlar hayatın her safhasında günahkâr olarak kabul edilip, bu sıfatları da yüzlerine söylenmekle manevî bir cezaya tabi tutulurlar.<sup>90</sup>

İslâm akidesi açısından son derece sakıncalı bir durum olan fîsk'ın fâilî fâsık, Müslüman toplum içinde saygınlığını, güvenilirliğini yitirmiş kişidir. Bundan dolayı fâsıkın imam olup olamayacağı, şahitlik yapıp yapamayacağı, devlet başkanlığı, hâkimliği vb. konular fukahâ arasında

<sup>87</sup> Yaşar Yiğit, "İnsan Onur ve Şerefine Korunması Perspektifinden Kazf Suçu ve Cezası", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 22-23-24 (1999), 237.

<sup>88</sup> Suat Erdoğan, *Kur'an Sünnet Açısından Suç Ceza Uygunluğu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 150.

<sup>89</sup> Mezheplere göre şahitliği kabul edilmeyenler hakkında geniş bilgi için bk. Serahsi, *el-Mebsût*, 16/130-134; Merginânî, *el-Hidaye*, 3/12-16; Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/99; 2/145-149; Şafii, *el-Ümm*, 7/48; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 11/136, 13/86, 17/161; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/445-349; Nevevî, *el-Mecmu'*, 20/232-238; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehit*; 4/247, 248; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 10/145-170.

<sup>90</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'ik-ı şavâ'imiz't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-kitabi'l-'Arabi, 1407), 3/213-214.



tartışılmıştır.<sup>91</sup> Kısacası fâsıklık sıfatı bir Müslüman için çok aşağılayıcı, incitici, dışlayıcı bir sıfattır.

### 1.3. Teşhir (İfşâ/İlan Etme/Toplum Haberdar Etme)

Teşhir; “suçlunun suçunu ilan etmek”, “başkalarına duyurmak”<sup>92</sup> veya “irtikâp olunan suç ve fâilin bir ilan vasıtasıyla insanlara duyurularak ondan sakınmaları hususunda uyarılmaları”<sup>93</sup> şeklinde tarif edilir. Teşhir cezası; “Müminlerden bir grup onlara uygulanan cezaya şâhit olsun.” (Nur 24/2) âyetinde ifade edilmiştir. Bu âyette, had cezası olarak uygulanacak celde cezasına, mü'minlerden bir grubun şâhit olması istenerek, alenîlik ilkesi gereği infazın gizli bir şekilde değil, bütün toplumun bilgisi dâhilinde yerine getirilmesi istenmektedir.

Kâsânî'ye göre âyette geçen alenîlik şartı her ne kadar zinâ suçu için zikredilmiş olsa da delâlet yoluyla bütün had cezaları için geçerlidir. Çünkü had cezalarının hepsinin gayesi genel önleme olduğu için bu da ancak cezanın gizli değil alenî bir şekilde (toplumun haberdar edilmesi sağlanarak) infaz edilmesiyle mümkündür.<sup>94</sup>

Teşhir, suçlu için aslî cezaya tâbî, manevî türden bir ceza olup, had gerektiren suçlarda toplumun bu cezadan haberdar edilmesi şeklinde verilmektedir. Cezaların amaçlarından bir diğeri de “caydırıcı” olmasıdır. Yani suç işlemeden önce kişilerin suç işlemesine engel olmak ve suç işlendikten sonra ise o suçun tekrar işlenmesini önlemektir.<sup>95</sup>

Celde cezasının alenî uygulanmasının istenilmesi caydırıcılık gayesinin ön planda tutulduğunu göstermektedir.<sup>96</sup> Alenîlikten kasıt, infazın gizli bir şekilde değil, usulüne uygun bir mekânda, seyirlik bir malzemeye dönüştürmeksizin, aynı zamanda infazdan toplumun da haberi olabileceği bir sistem içerisinde icra edilmesi demektir.<sup>97</sup> Bu yönüyle alenîliğin gayesi, infazın gizli, saklı ve herkesten habersiz bir

<sup>91</sup> Has, *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi*, 105.

<sup>92</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/307.

<sup>93</sup> Ahmet Kılınç, *Mukayeseli Hukuk ve Hukuk Tarihinde Teşhir Cezası* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2014), 15-19.

<sup>94</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 7/60.

<sup>95</sup> Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeyle'î, *Tebyînü'l-hakâik fi şerh-i Kenzi'd-dekâik* (Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 3/163; İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/3.

<sup>96</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/ 275.

<sup>97</sup> Mustafa Özgür, *İslâm Ceza Hukukunda İnfaz* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 55.

şekilde, suçluyla infaz memurunun baş başa kaldığı bir ortamda uygulanmasını engellemektir. Zira infaz memurunun cezanın sınırını aşması durumunda orada bulunanlar tarafından buna mani olunur. Bu şekildeki uygulama aynı zamanda infaz memurunun töhmet altında bırakılmasına da engel olan bir durumdur.<sup>98</sup>

Cessâs'a göre âyette geçen "طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ: mü'minlerden bir grup" lafzında Şâri'in amacı herhangi bir sayı belirtmek değil asıl gaye toplumun, cezanın infazından haberdar edilmek suretiyle, aynı suçun tekrar işlenmesine engel olunmasıdır.<sup>99</sup> Yani infaza toplumun içinden bir grubun şahitlik etmesi ve infaz haberinin toplum içinde yayılması, amacın gerçekleşmesi için yeterli olmaktadır. Dolayısıyla infazın şehir meydanlarında ve arenalarda seyirlik bir törene dönüştürülmeden infaz için hazırlanan özel bir mekânda icra edilmesi daha uygundur. Bu esnada ceza infaz savcısının veya hâkiminin, mağdur ya da yakınlarının, infaz memurunun ve cezaevi doktorunun hazır bulunması infazın alenîliği için yeterli olacaktır.

Ardından gazete dergi, televizyon ve internet gibi iletişim vasıtalarıyla toplum infazdan haberdar edilerek, alenîliğin amacı olan genel önlemenin de gerçekleşmesine yardımcı olunur. Basın yoluyla haberdar etme esnasında infaz görüntülerinin dışarıya servis edilmemesi en uygun olanıdır. İnfazın bu şekilde icra edilmesi hem toplum vicdanını yaralamayacak hem de cezaların caydırıcı olmasına katkı sağlayacaktır.<sup>100</sup> Zikredilen şekilde celde cezası uygulanan kişi yüksek ihtimalle aynı acıları tekrar tadıp, aynı utancı yaşamak istemeyecek ve aynı suça tekrar kalkışmayacaktır. Bu da fâil açısından suçun tekrarını önleyici olmaktadır.<sup>101</sup>

Kazf suçu, fukahânın çoğunluğu tarafından Allah (kamu) hakkının ağırlıkta olduğu suçlar kapsamında değerlendirildiği için celde cezası yine bir topluluk huzurunda infaz edilir. Çünkü mağdur toplumun gözünde itibar kaybına uğramış, saygınlığını, haysiyetini yitirmiş ve kimsenin yüzüne bakamaz hale gelmiştir. Bu itibarla cezanın, bir topluluk huzurunda icra edilmesi ve toplumun da bu cezadan

<sup>98</sup> Kâsânî, *el-Bedâi'*, 7/61.

<sup>99</sup> Ebû Bekr Cessâs Ahmed b. Ali Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-fikr, ts.), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/390.

<sup>100</sup> Özgür, *İslâm Ceza Hukukunda İnfaz*, 56.

<sup>101</sup> Nazım Büyükbâş, "İslâm Hukukunda Hadlerin Caydırıcılığı", *Gaziosmanpaşa İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 103.

haberdar edilmesi mağdurun aklanması ve yitirdiği saygınlığı yeniden kazanması ve topluma kolay adaptasyonu anlamına gelir.<sup>102</sup> Aynı zamanda cezanın bu şekilde infazından haberdar olanlar içinde caydırıcılığı son derece yüksek bir müeyyidedir. Aynı suçu işlemeye meyilli olanlar bu cezanın infazından haberdar olmakla baştan vazgeçmekte, dolayısıyla kendi onurlarını da kurtarmış olmaktadır.

Diğer taraftan hırsıza verilen had cezasının da ibret verici bir ceza olarak<sup>103</sup> toplumun bu cezadan haberdar edilmesiyle (teşhir/alenîlik), ceza sadece suçluyu ıslah etmeyecek, toplum içinde bu durumu öğrenen her insan için suça karşı caydırıcı bir unsur olacaktır.

Muasır İslâm ceza hukuku müelliflerinden Abdulkadir Udeh, alenîlik ilkesi gözetilerek uygulanan celde cezasının suçu alışkanlık haline getirmiş olan kişileri sindirmekte en uygun ve geçerli yol olduğunu, devletin omzuna ağır bir yük yüklememesi, mahkumu üretim imkanından mahrum bırakmaması ve hapis cezasında olduğu gibi suçlunun ailesinin ve yakınlarının mağduriyetine neden olmaması sebebiyle daha elverişli bir ceza olduğunu belirtir. Çünkü celde cezası anında tatbik olunur ve suçlu cezanın tatbikinden sonra tamamen serbest bırakılır. İşi aksamaz ve onun cezasından ailesi sıkıntıya düşmez. Hapishanelerde mahkumların karşılaştıkları sıhî, ahlâkî bozukluklar, işsizlik, tembellik ve çalışmama gibi fenalıkları önlemesi de bu cezanın özelliklerindedir.<sup>104</sup>

Hz. Peygamber'in sünnetinde manevî cezalandırma yöntemlerinden olan teşhir<sup>105</sup> cezasının uygulandığını görülmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber şahsın birisini zekât toplama işiyle görevlendirmiş ve bu şahıs görevden döndüğünde Hz. Peygamber'e: "Bu sizin, bu da bana hediye edilendir" dediğinde Hz. Peygamber minbere çıkarak: "Benim görevlendirdiğim şahsa ne oluyor da onu bir yere gönderiyorum, o ardından geliyor ve 'şu sizin malınız, şu da bana hediye edilendir' diyerek, kendisine bir pay ayırıyor. Nefsim elinde bulunan Allah'a yemin olsun ki, sizden biriniz ondan herhangi bir şey

<sup>102</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 9/266; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/230.

<sup>103</sup> el-Maide, 5/38.

<sup>104</sup> Udeh, *et-Teşrîul-cinâi*, 1/690.

<sup>105</sup> Teşhir, hırsızlık, yalancı şahitlik, emanete ihanet gibi suçları irtikâp edenlerin suçunun halka duyurulması veya gösterilmesi şeklinde ilan edilmesidir ki buna "tecris" de denir. Bk. Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 169.

alırrsa, kıyamet gününde sırtında böğüren bir deve, bağırان bir sığır, meleyen bir koyunla gelecektir..."<sup>106</sup> diyerek suçluyu teşhir etmek suretiyle ile cezalandırmıştır. Bu hadis yetkili makamların suçluyu teşhir ederek cezalandırabileceklerine delildir.

Sahâbîler de suçluyu teşhir ederek cezalandırmışlardır. Nitekim Hz. Ömer (ö. 23/644) yalancı şahitlik yapan birisini, yalancının yüzü kara olduğu ve hakikati ters yüz ettiği için celde cezasına ek olarak yüzünü siyaha boyatarak bineğe ters bindirip beraberinde dolaştırmak suretiyle teşhir etmiştir.<sup>107</sup>

Teşhir cezası, aslî cezalara ilave olarak verildiği gibi<sup>108</sup> tâbî ya da tekmlî ceza dışında halk tarafından iyi bilinen güvenilen insanların genelde yalan şahitlik, hileli mal satmak vb. türünden suç işlemeleri durumunda ta'zîr cezası olarak da uygulanır. Bu gibi fiilleri işleyen suçluya özellikle kendisinin en çok tanınmış olduğu muhit neresi ise orada (mahalle, çarşı, pazar) suçu ilan edilmek suretiyle teşhir cezası uygulanır.<sup>109</sup> Bu cezadaki amaç insanların böyle kimselere güvenerek herhangi bir zarara uğramalarını engellemektir.<sup>110</sup>

Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) göre yalan tanıklık suçunu işleyen kişiye celde cezası yerine, suçlunun yüzüne kara sürülerek çarşıda veya mahallesinde halkın haberdar edilmesi şeklinde ta'zîr türünden teşhir cezası verilir.<sup>111</sup> Çünkü bu tür cezalandırmadaki asıl gaye potansiyel suçluların yalancı şahitlik yapmasına set çekmektir. Ona göre, teşhir cezası celdeden daha ağır bir durumdur.<sup>112</sup> Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise, yalancı şahitlik cürmü işlemiş olan suçluya celde ve etkin pişmanlığı ortaya çıkıncaya kadar hapis cezaları uygulanır.<sup>113</sup>

<sup>106</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422), "Hibe", 17, "Ahkâm", 24, 41; Müslim b. el-Haccâc Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Halil Me'mûn Şihâ (Beyrut: y.y., 2005), "İmâre", 26-29; Süleyman b. Eş'as b. İshak b. Davud el-Ezdi es-Sicistani, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.), "İmâre", 11.

<sup>107</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 8/314; Serahsi, *el-Mebsût*, 16/145.

<sup>108</sup> Mâverdi, *Ahkâm u's-sultâniyye*, 239; Bâcî, *el-Müntekâ*, 3/145.

<sup>109</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 8/314; Kâsânî, *Bedâi'*, 6/289; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/131.

<sup>110</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/307.

<sup>111</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 16/145.

<sup>112</sup> Ebu Ya'lâ, *el-Ahkâm u's-sultâniyye*, 283; İbn Teymiyye, *es-Siyâsesetü's-şer'iyye*, 113; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, 4/82; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/307.

<sup>113</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 16/154; Kâsânî, *Bedâi'*, 6/289; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/131-132.

Hanefîler'in dışındaki mezheplere göre de devlet başkanının uygun göreceği celde, hapis veya teşhir cezaları verilebilir.<sup>114</sup>

Teşhir cezası geçmişte başka bir araç bulunmadığından insanların bu suçları işleyenlerden haberdar edilmesi adına, halka açık alanlarda, suçlunun suçu yüksek sesle bağırlarak infaz edilmiştir. Ancak günümüzde teşhir; internet, televizyon, gazete ilanı, sosyal medya araçlarında gösterim gibi birçok yolla yapılabilmektedir.

Örneğin, günümüzde haksız (fâhiş) fiyat artışı uyguladığı tespit edilen ve gıda ürünlerinde taklit ve tağşiş yapan firmalar hakkında; isimlerini, adreslerini ve markalarını açıklamak suretiyle teşhir (ifşâ) ve idari para cezası uygulanarak<sup>115</sup> ayrıca suç için; "söz konusu aykırılıkların devamı halinde para cezasının 10 katına kadar arttırılması"<sup>116</sup> şeklinde malî ceza da öngörülmüş olup para cezası dışında toplumu bu suçu işleyen insanlardan haberdar etmek (ifşâ) suretiyle caydırıcı bir önlem alınmaya çalışılmıştır.

Yine hileli ve sağlığa zararlı ürünleri halka satan firmalara verilen ifşâ ve para cezasının yanısıra caydırıcılığı daha da arttırmak amacıyla Tarım ve Orman Bakanlığı organizasyonu ile son düzenlemelere göre gıda terörüne karşı sert tedbirler içeren taslağa son şekli verilmiş olup, bu suçu işleyen firmalara; suçun niteliğine göre uyarı, kınama, belli bir yıla kadar sektörden men, hapis ve caydırıcı olabilecek yüksek miktarda para cezaları da gündemdedir.<sup>117</sup>

İslâm hukuku, teşhir cezasıyla mağdur olan insanların onurunu korumak istemiş, hem içinde bulunduğu zaman diliminde hem de gelecekte insanların zarara uğramalarını engelleyici tedbirler koymuştur. Söz konusu cezalar, insanları düşükleri hataya bir daha düşmelerini engellemektedir.<sup>118</sup>

Suçluya uygulanan teşhir cezası her ne kadar kişisel boyutta bir etki alanına sahip gibi gözükse de esasında etki alanı kitlesel bir boyut

<sup>114</sup> İbn Sahnûn, *el-Müdevvene*, 6/203; İbn Ferhûn, *Tebsiratü'l-hükkâm*, 2/213.

<sup>115</sup> Tarım ve Orman Bakanlığı (TOB), <https://www.tarimorman.gov.tr/Haber/4310/Gidada-Taklit-ve-Tagsis-Yapan-Firmalar-Aciklandi> (Erişim 26 Nisan 2020).

<sup>116</sup> Ticaret Bakanlığı (TB), <https://ticaret.gov.tr/haberler/fahis-fiyat-artisi-tespit-edilen-firmalara-verilen-cezalar> (Erişim 26 Nisan 2020).

<sup>117</sup> Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB), <https://www.tobb.org.tr/Sayfalar/Detay.phprid=25344&lst=MansetListesi> (Erişim 26 Nisan 2020).

<sup>118</sup> Polat, *İslâm Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*, 205.

arz etmektedir. Cezaların 'bir topluluk önünde alenî bir şekilde uygulanması' ilkesi tamamıyla genel önleme prensibiyle alakalıdır.<sup>119</sup> Bir topluluğun önünde cezalandırmanın gerçekleştirilerek bundan toplumun haberdar edilmesi şeklinde uygulanan cezaların caydırıcılığının çok daha fazla olacağı inkâr edilemez bir gerçektir. Bundan dolayı klasik fıkıh kitaplarında cezalar hakkında: "Suç işlenmeden önce engel, işlendikten sonra ise suçun tekrar işlenmesini önleyen bir tedbirdir"<sup>120</sup> şeklinde bahsedilmektedir.

## 2. Ta'zîr Nitelikli Manevî Ceza Türleri

İslâm ceza hukukunda belirlenmiş bir cezası olmayıp cezaların takdirinin yetkili mercilere bırakıldığı manevî ta'zîr nitelikli ceza türlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 2.1. Vaaz ve Nasihat (Öğütte Bulunmak)

İslâm ceza hukukuna göre vaaz ve nasihatte bulunmak en hafif ta'zîr cezalarından birisi olarak kabul edilmektedir.<sup>121</sup> "Başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin"<sup>122</sup> âyetini fakihler öğütün ta'zîr çeşitlerinden biri olduğuna delil olarak gösterirler.<sup>123</sup>

Ta'zîr ile yetkili kişi, suça ve suçlunun durumuna göre uyarı cezasıyla yetinebilir.<sup>124</sup> Çünkü suçluyu cezalandırmak bir zarurettir ve zaruretlar kendi miktarlarınca takdir olunurlar.<sup>125</sup> Basit suçları mürüvvet sahibi kimseler alışkanlık haline getirmeksizin ilk defa bir cahillik ve gafletten dolayı işlemişlerse böyle kimseler sadece uyarılır ve varsa bilgi eksikliğinin giderilmesi için nasihate başvurulur.<sup>126</sup>

Nasihatte bulunma cezası, suçluyu kötülükten uzaklaştırma ve ahlakını güzelleştirme amacı taşımaktadır.<sup>127</sup> Bu manevî müeyyide, cezalandırılmadan önce insanlara tanınmış bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Çünkü İslâm ceza hukuk sistemi, insanları hemen

<sup>119</sup> İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/220.

<sup>120</sup> İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/196; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/3.

<sup>121</sup> Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'î*, 1/702; Âmir, *et-Ta'zîr*, 409.

<sup>122</sup> Nisa 4/34.

<sup>123</sup> Âmir, *et-Ta'zîr*, 440.

<sup>124</sup> Tuncay, "İslâm Hukukunda Sınırı Belirlenmemiş Cezalar", 91.

<sup>125</sup> Mecelle md. 21.

<sup>126</sup> Nasır Ali Halîfî, *ez-Zurûfü'l-müşeddede ve'l-muhaffefe fi 'ukubeti't-ta'zîr fi' fıkhi'l-İslâmi* (Kahire: y.y., 1992), 154.

<sup>127</sup> Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'î*, 2/702; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/306.

cezalandırmak yerine suçlunun halini değiştirmesine imkân tanımaktadır.

## 2.2. İ'lâm-İhzâr (İhtar-Uyarı)

İkinci basamakta sayabileceğimiz ve suçluyu kötülükten uzaklaştırma amacı güden uyarı cezasında, hâkim, suçta ve suçlunun durumuna göre bu türdeki cezayı yeterli bulabilir veya daha ileri kademedeki ceza türlerine başvurabilir. Bu tür cezalandırmada, suçluya işlediği suç bildirilir ve bu suçun zararlı sonuçları kendisine hatırlatılır. Suçu işleyenin ruh halinin bilinmesi ve bu doğrultuda uyarılar yapılması fâilin ikna edilmesi açısından daha faydalıdır.<sup>128</sup>

Hâkim hadiste bildirilen<sup>129</sup> mürüvvet sahibi, toplumda ilim ve benzeri yönlerden büyük saygınlığı olan kimselerde olduğu gibi basit suçlarda suçun fâilinin durumuna göre uyarıda bulunur.<sup>130</sup> Buna göre mücerred i'lâm veya tenbîh, hâkimin suçlu kişiye: "Sen şöyle şöyle yapmışsın, bundan sonra öyle bir şey yapma"<sup>131</sup> diyerek uyarıda bulunması şeklinde olur. Bu uyarı; ilk defa basit suç işleyen kişiye hatası hatırlatılarak bir daha yapmaması konusunda biraz da sert bir şekilde olur. Hâkim bu uyarıyı göndereceği bir elçi vasıtasıyla da yaptırabilir.<sup>132</sup>

Cezada uyarı ile yetinilebilmesi için suçun mükerrer olmayan basit bir suç olması ve fâilin de basit ikazla suçtan vazgeçecek karakterde birisi olması gerekir. İşlenen suç büyük olur veya suç basit de olsa fâili aynı tür suçta ısrarcı olmuşsa i'lâm ile yetinilmez. Çünkü o bu haliyle zaten mürüvvet sahibi olma özelliğini yitirmiştir.<sup>133</sup>

## 2.3. Mahkemeye Celp

Mahkemeye çağırılma toplum içerisinde itibârının zedelenmesine sebebiyet verecek kimselere, özellikle de eşrâf tabakasına tatbik edilen bir ceza türüdür.

<sup>128</sup> Osman Şekerci, *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zîr Suçları ve Cezaları* (İstanbul: y.y., 1996), 119.

<sup>129</sup> Hadisler için bk. Ebû Abdîrahmân Abdullah b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405), 6/181; Ebu Dâvûd, "Hudûd", 4.

<sup>130</sup> Çolak, *İslâm Ceza Hukuk*, 166.

<sup>131</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 7/64; Zeyle'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/208.

<sup>132</sup> İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 5/344.

<sup>133</sup> Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 167.

Suçluya hâkim tarafından ikâmet ettiği yere yapılan ihtâr (uyarı) cezasından herhangi netice alınamazsa, hâkim bu sefer suçluyu bizzat mahkemeye çağırarak, suç teşkil eden davranışlardan vazgeçmesini suçlunun bizzat yüzüne karşı söyler. Genellikle basit hukuka aykırı davranışlarda uygulanan bu cezalandırma yöntemine hâkim gerekli gördüğü hallerde başvurur.<sup>134</sup> Halinde iyi hal değişikliği sezinlenmeyen suçluya ise diğer ceza çeşitleri uygulanır.<sup>135</sup> Bu manevî ta'zîr cezası insan onurunu zedeleyecek her türlü davranışa karşı oluşturulmuş bir koruma tedbiri olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### 2.4. Tevbîh ve Tekdîr (Kınama/Azarlama)

Tevbîh ve tekdîr İslâm ceza hukûkunda gerektiğinde başvuru olan diğer manevî ta'zîr ceza türleri arasındadır. Bu tür cezalar hâkimin, bütün iyi niyetli nasihat, uyarı ve mahkemeye celp cezalarına rağmen, suç işleyenlerin söz konusu suç teşkil eden fiil ve eylemlerinden uzak kalmamaları neticesinde, onların hâkim tarafından asık suratlı ve yüksek sesle azarlanması veya huzurundan kovulması şeklinde verilen ta'zîr cezalarıdır.<sup>136</sup>

Kınama ve azarlama cezası Hz. Peygamber'in ta'zîr türünden uyguladığı manevî cezalandırma yöntemlerinden bir tanesidir. O, bazen yumuşak bir üslupla, bazen de daha sert ifadeler kullanmak suretiyle hatalı davranışlarda bulunanlara doğru yolu göstermiştir. Örneğin, Ebû Zerr, annesi acem olan Bilal-ı Habeşî ile tartışmış ve onu: 'Kara kadının oğlu' diyerek ayıplamıştı. Bilal-ı Habeşî'nin, bu durumu Hz. Peygamber'e şikâyeti üzerine Hz. Peygamber de Ebû Zerr'i: "Ya Eba Zerr! Sen onu annesi(nin acemliği) ile ayıpladın. Doğrusu sen kendisinde hala Câhiliye ahlakı kalmış bir kimsesin"<sup>137</sup> şeklinde azarlayarak, kınamıştır. Bunun üzerine Ebû Zerr yanağını yere koyarak: "Bilal ayağı ile basmadıkça yanağımı yerden kaldırmayacağım"<sup>138</sup> diyerek, işlemiş olduğu kusurun affedilmesini talep etmiştir.

Hâkimin suçluyu azarlayarak cezalandırabileceği bu hadisten anlaşılmaktadır.

<sup>134</sup> Halîfî, *ez-Zurûfü'l-müşeddede*, 155; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/306.

<sup>135</sup> Şekerci, *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zir Suçları ve Cezaları*, 114.

<sup>136</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 7/64; Zeyle'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/208.

<sup>137</sup> Buhari, "İman", 22.

<sup>138</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî, 1401), 1/140.



Yine Hz. Peygamber'e içki içen bir şahıs getirilip şahsa had cezası uygulandıktan sonra oradaki bulunanlardan biri suçluya: 'Allah seni rezil etsin, kahretsin! diye bedduada bulununca Hz. Peygamber: 'Hayır öyle söylemeyiniz, onun aleyhinde bu şekilde söyleyerek şeytana yardımcı olmayınız'<sup>139</sup> buyurarak suçlu için beddua edilmesine müsaade etmemiştir.

Yine buna benzer bir olayda içki içen bir şahıs getirilmiş, had cezası uygulandıktan sonra Hz. Peygamber ashabına: "بكنوه: Onu (ayıplayarak) cezalandırınız" buyurmuş ve bunun üzerine orada bulunan sahabîler: 'Allah'tan korkmadın mı! Rasulüllah'tan utanmadın mı!' gibi sözlerle onu azarlamışlardır. Adamı gönderdikten sonra da Hz. Peygamber ashabına: "Allahım ona mağfiret eyle, Allahım ona rahmet ve merhamet eyle' diye dua ediniz"<sup>140</sup> buyurmuştur.

Başka bir örnekte Hz. Peygamber insanlara ibadetler konusunda i'tidali (orta yolu takip etmelerini) tavsiye ettiği halde, bu tavsiyeye uymayıp aşırılık içerisinde olan bazı genç sahabeleri: "Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir."<sup>141</sup> şeklinde yaptıkları uygulamanın yanlışlığını sert sözlerle ikaz ederek (kınayarak) ifade etmiştir.

Kınama cezası kendi arasında, hafiften şiddetliye doğru kısımlara ayrılır. Hâkim, suçluya en uygun şekilde düşündüğü değişik kınama türlerinden birini uygulama yetkisine sahiptir.<sup>142</sup> Şayet suçlunun ıslahı için bu yeterliyse hâkim bu kadarıyla yetinir.<sup>143</sup> Bu tür ceza, insanın düzelmesi için fırsat yollarından birisi olarak görülebilir. Tevbîh ve

<sup>139</sup> Buhârî, "Hud'ud", 5.

<sup>140</sup> Ebu Davud, "Hudûd", 36.

<sup>141</sup> Söz konusu hadis şu şekildedir: "Üç genç sahabi Hz. Peygamber'in nafile ibadetlerini öğrendiklerinde; 'Hz. Peygamber'le biz bir miyiz? Onun geçmiş, gelecek tüm günahları bağışlanmıştır', diyerek içlerinden biri ömür boyu bütün gece ibadette meşgul olacağını, diğeri, gündüzleri sürekli oruçlu geçireceğini, bir diğeri ise; hiç evlenmeyeceğini' ifade etmiştir. Bunu öğrenen Hz. Peygamber ise: "Şöyle şöyle diyen sizler misiniz? Sizi uyarıyorum! Allah'a yemin ederim ki, ben sizin Allah'tan en çok korkanınız ve O'na en saygılı olanınızım. Fakat ben bazen oruç tutuyorum, bazen tutmuyorum. Gece hem namaz kılıyor, hem de uyuyorum. Kadınlarla da evleniyorum. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir." buyurmuştur. Bk. Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5.

<sup>142</sup> Şekerci, *İslâm Ceza Hukukunda Ta'zîr Suçları ve Cezaları*, 114.

<sup>143</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 7/64; Zeyle'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/208.

tekdîrde sert bir şekilde azarlanmayı hak eden suçlu bu suçu daha önce de işleyen birisiyken, i'lâm ve vaazda ise ya ilk defa ya da sehven işlenen bir suç vardır.<sup>144</sup>

### 2.5. 'Ukûbât (Cezalandırma) İle Tehdit

Nasihat, uyarı, mahkemeye celp, şiddetli kınama gibi yöntemlerin suçluda bir caydırıcılık ve tesir meydana getirmediği durumlarda hâkim bu sefer zikredilen cezalardan daha üst kademede sayılabilecek, 'cezalandırma ile tehdit' yöntemini uygular.<sup>145</sup> Bununla yine suçlunun, suç teşkil eden davranış ve eylemlerden uzak durması amaçlanır. Bu ceza, hâkimin suçluya, tekrar suç işlemesi halinde onu hapse attıracağını, celde cezası uygulattıracağını veya daha ağır biçimde cezalandıracağını söylemesi, şeklinde uygulanır. Yalnız yapılan bu cezalandırma tehdidinin ciddi olması (suçlunun suçu tekrar işlediğinde cezanın kendisine uygulanacağına inanması) ve hâkimin, bu cezanın suçluyu uslandıracığına kanaat getirmesi şarttır.<sup>146</sup>

'Cezalandırma ile tehdit' ileride işlenmesi muhtemel suçları engelleme amacını güttüğünden özellikle de onur zedeleyecek suçlara karşı insanlığı koruma gayesine ma'tuftur<sup>147</sup> denilebilir.

### 2.6. İ'râz (Yüz Çevirme) ve Tecrit/Hecr (Terk/Sosyal Boykot)

Bu türdeki manevî ceza, hâkim tarafından, suçluya var olan bağlantıyı koparmak, konuşmayı ve selamlaşmayı terk etmek anlamında verilen ta'zîr cezalarından birisidir.<sup>148</sup> Bu ceza toplumun suçlu ile ilişkisinin kesilerek suçlunun protesto edilmesi şeklinde tezâhür eder.

Hz. Peygamber, eşlerinin lüks ve ziynet kabilinden bazı şeyler istemeleri ve birbirlerini kıskanmaları neticesinde kendisini üzmeleri üzerine önce nasihat etmiş fakat bundan netice alamayınca onların bu durumlarına son vermek ve ders vermek amacıyla onlardan bir ay uzak durmak üzere yemin ederek (îlâ) ayrı yaşamaya karar vererek eşlerine manevî bir ceza uygulamıştır.<sup>149</sup> Nisa Sûresi'ndeki: "(Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara

<sup>144</sup> Âmir, *et-Ta'zîr*, 444.

<sup>145</sup> Udeh, *et-Teşrîul-cinâî*, 1/703.

<sup>146</sup> Halîfi, *ez-Zurufü'l-müşeddede*, 159.

<sup>147</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye*, 3/307;

<sup>148</sup> Âmir, *et-Ta'zîr*, 412-413.

<sup>149</sup> Buhârî, "Talâk", 8, "Nikâh", 90.

öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın"<sup>150</sup> meâlindeki âyet bu olayla ilgilidir.<sup>151</sup>

Yine Hz. Peygamber'in ta'zîr türünden manevî cezalandırma yöntemlerinden bir diğeri terk/sosyal boykot cezasıdır. Örneğin, Hz. Peygamber Tebük savaşına mazeretsiz katılmayan üç sahâbîye<sup>152</sup> haklarında tövbelerinin kabul edildiğine dair âyet<sup>153</sup> nazil oluncaya kadar sosyal boykot cezası uygulatmış ve bu ceza toplumdaki kişilerin onlarla selamı ve diğer ilişkileri kesme (i'râz, terk, boykot) şeklinde gerçekleşmiştir. Şöyle ki, bu üç kişi sefere katılmadıklarından dolayı Hz. Peygamber'e gelerek özür dilemişler fakat Hz. Peygamber onlardan yüz çevirerek özürlerini kabul etmemiş ve ashabına da: "Şu üç kişiden hiçbirisiyle konuşmayın"<sup>154</sup> şeklinde talimat vermiştir. Affedildiklerine dair söz konusu âyet gelinceye kadar onlarla olan sosyal ilişkiler tamamen kesilmiştir.<sup>155</sup>

Yaklaşık elli gün devam eden bu süreç, vicdanları büyük bir pişmanlık ve mahcubiyet içerisinde olan bu üç kişi için çekilmez bir hale gelmiştir. Âyette ifade edildiği üzere de; "yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmeye başlamış, vicdanları kendilerini sıkıştırmış ve Allah'a karşı O'ndan başka sığınılacak kimse olmadığını anlamışlardır."<sup>156</sup> İslâm'a bağlılıkları ve Hz. Peygamber'e saygıları tam

<sup>150</sup> en-Nisa 4/ 34.

<sup>151</sup> Bir aylık sürenin sonunda Hz. Peygamber, hanımlarıyla görüşmeye başlamış ve bu esnada şu âyet nâzil olmuştur: "Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: Eğer dünya hayatını ve zînetini istiyorsanız, haydi gelin, sizi donatayım ve güzellikle bırakıp salıvereyim." Bk. el-Ahzab 33/28. Âyet geldiğinde Hz. Peygamber, o gün eşlerini toplamış ve kendilerine seçim (tahyirde bulunma) imkanı sunmuştur. Bk. Buhârî, "Mezâlim", 26; "Nikâh", 90; Müslim, "Sıyâm", 4; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-nesâî*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Haleb: Mektebu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1986), "Talâk", 32.

<sup>152</sup> Bu üç şahıs, Ka'b b. Mâlik, Mürâre b. Rebî ve Hilâl b. Ümeyye'dir. Bk. Müslim "Tevbe", 53.

<sup>153</sup> et-Tevbe 9/118.

<sup>154</sup> Buhârî, "Meğazi", 79; Müslim, "Tevbe", 53.

<sup>155</sup> Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitâbu'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: y.y., 1966), 3/996, 997, 1055; Cessâs *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/243; Tarablusî, *Mu'înu'l-hükkâm*, 231; İbn Ferhûn, *Tabıratu'l-hükkâm*, 2/202.

<sup>156</sup> et-Tevbe 9/118.

olan ve samimi bir şekilde tövbe eden bu üç şahıs ruhsal açıdan çok ağır ve ızdırap verici bir süreçten sonra gelen vahiyle affedilmişlerdir.<sup>157</sup>

Zikredilen bu olay yüz çevirme ve sosyal boykot cezasının İslâm ceza hukukunda var olduğunu izhar etmektedir. İnsana verilebilecek en büyük ceza onu yok saymaktır. Çünkü insanın içindeki en güçlü duygu var olma duygusudur. Bu türdeki ta'zîr cezası suçluya terkedilişin, yalnızlığın işlediği suçtan kaynaklandığına dair ikazla tamamlanır. Bu ceza başka cezalara ek olarak verilmez.<sup>158</sup> Bu açıdan tecrit cezası, caydırıcılık özelliği taşımasıyla hem suçu önleme hem de insan onurunu koruma anlamında suçlu üzerinde etkin bir rol oynamaktadır.

### Sonuç

İslâm ceza hukukunda hukukîlik içeren manevî ceza türlerinin ele alındığı araştırmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır: Had, kısas, diyet ve ta'zîr gerektiren suçlarda maddî (bedenî) cezalandırma yönteminin yanı sıra bazı durumlarda had cezalarına bağlı tâbî ya da tekâmîlî müeyyide şeklinde bazen de ta'zîr türünden suçluya manevî cezaların verildiği görülmüştür. Manevî ceza, suçu işleyenin nefsinin ve psikolojisini hedef alır ve suçun türüne göre farklılık gösterir. İslâm ceza hukukundaki; “ceza olsun, mükâfat olsun, karşılık, işlenen amelin cinsinden olur” kaidesi bu durumu göstermektedir. Bu bağlamda çeşitli suçlara manevî cezalandırma yoluna gidilmesi İslâm ceza hukukunda suç-ceza dengesinin gözetildiğinin en önemli göstergelerindendir.

Kur'an, Sünnet ve fıkıh kaynaklarında bir nevî “rûhî/psikolojik müeyyide” olarak niteleyebileceğimiz hukukîlik içeren manevî cezaların çeşitli şekillerde yaptırım türü olarak kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da aslî cezaya tâbî ve tekâmîlî manevî ceza türlerini; “şâhitlik vasfının ortadan kalkması”, “fâsıklık vasfıyla nitelendirilme” ve “teşhir (halka duyurma-ilan etme)” şeklinde sıralayabiliriz. Şâri' tarafından hukukîlik içeren bu türden manevî cezaların verilmesi suça verilen ceza açısından hem bireysel hem de toplumsal denge ve vicdanın gözetildiğini göstermektedir.

<sup>157</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mülûk* (Kahire: y.y., 1326), 2/182; 'İzzuddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Abdülkerîm İbnü'l Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih* (Kâhire: y.y., 1320), 2/282.

<sup>158</sup> Udeh, *Teşrî'u'l-cinâî*, 1/608; Âmir, *et-Ta'zîr*, 446.

Özellikle iffete iftira suçu, insanın manevî şahsiyetine, nesebine, ailesine ve onurunu ayaklar altına almaya yönelik bir haksızlık olduğu için mağdurun toplum içerisindeki şeref ve haysiyeti ağır yara almakta aynı zamanda mağdurun aile yapısı da tahrip olduğundan dolayı toplumdaki düzen bozulmaktadır.

Manevî cezaların, psikolojik açıdan suçluya daha fazla baskı oluşturduğu araştırmalarla sabittir. İşte bu psikolojik acıyı tatmak istemeyen kişiler özellikle manevî şahsiyete yönelik suçlardan uzak duracaklardır. Sosyolojik açıdan bakıldığında ise söz konusu bu manevî cezaların insanların şeref ve haysiyetiyle oynayan ruhsal açıdan problemlili olan kişilerin bu ve buna benzer suçları işlemelerine set vurabilecek türden bir müeyyide olduğunu söylemek mümkündür.

İslâm ceza hukukunda; “suça etkili haller cezanın hafif veya ağırlaşmasını sağlar” prensibinden hareketle had cezasını gerektirecek bir suç olmaması kaydıyla suçun ve suçlunun durumu gözetilerek fâile kademeli şekilde ta'zîr türünden birtakım manevî ceza türlerinin verilmiş olduğu görülür. Bu bağlamda ta'zîr nitelikli manevî ceza türlerini; “vaaz ve nasihat (öğüt verme)”, “i'lâm-İhâr (ihtar-uyarma)”, “mahkemeye celp”, “tevbîh-tekdîr (kınama-azarlama)”, “ukûbât (cezalandırma) ile tehdit”, “iraz (yüz çevirme)” ve “hecr/tecrîd (terk/sosyal boykot)” şeklinde hafiften ağıra doğru kademelendirmek mümkündür. Özellikle sünnette, hâkimin bu türden cezalandırma yöntemlerini kullanabileceği anlaşılmaktadır.

İslâm ceza hukukunda bu türden hukukîlik içeren manevî cezaların “caydırıcı olma” özelliği sayesinde hem fâilin tekrar suç işlemesini engelleyici hem de toplumdaki diğer fertleri bu suçlara iten nedenlerden uzaklaştırıcı bir rol oynadığı ifade edilebilir. Aynı zamanda bu türdeki cezaların genel gayesi, suçlunun yaptığı eylemden dolayı etkin pişmanlığını sağlamak, fâile işlediği suçun mukâbilinde ceza vererek mağdur olan tarafı teskin etmek, suçluda olumlu değişimlerin oluşmasına katkıda bulunarak kamu düzenini korumak ve toplum yararının devamlılığını temin etmektir.

Hemen her suça verilen hapis cezasının birtakım suçlarda yeterli derecede caydırıcı olamadığı çeşitli araştırmalarla sabittir. Günümüz hukukunda şahsiyete karşı işlenen; iftira, yalan tanıklık, hakaret, tehdit vb. gibi suçlara genelde hapis, adlî para veya manevî tazminat cezaları öngörülmektedir. Şahitlik müessesesi de günümüz hukukunda önemli

bir ispat vasıtasıdır. Fakat özellikle hukuk davalarında şahitlerin tezkiyesi gibi bir süreç işletilmemektedir. Verilecek cezalarda suçlunun ve özellikle de mağdurun durumunun göz önünde bulundurulmaması, suç-ceza dengesinin istenilen düzeyde kurulamaması neticesine götürebilir.

Özellikle iffete iftira, yalancı şahitlik vb. manevî şahsiyete karşı işlenen suçlarda günümüzde verilen hapis, adlî para ve manevî tazminat cezalarının yanı sıra bu gibi suçlardan hüküm giymiş fâilden şahitlik vasfının düşürülmesi (mahkemelerde şahit olarak dinlenilmemesi) ve işlediği suçun teşhir edilmesi (suçlunun yaşadığı muhitteki insanların bu suçtan basın-yayın yolu ile haberdar edilmesi) vb. türden manevî cezalandırma yoluna gidilebilir. Söz konusu manevî cezaların verilmesinin suçları engellemede daha caydırıcı rol oynayacağı ayrıca mağdurun uğradığı manevî hak kaybının da büyük oranda karşılanacağı kanaatini taşımaktayız.

Yine suçlunun toplumdaki konumuna ve de cürmün niteliğine göre birtakım suçlara mahkemeler tarafından; öğüt verme, uyarma, mahkemeye celp, kınama, azarlama, cezalandırma ile tehdit vb. türden manevî nitelikli cezalar sistemli ve kontrollü olarak daha etkin bir şekilde verildiğinde, bunların suçları engellemede ve kamu düzenini korumada daha işlevsel rol oynayacağı kaçınılmazdır.

Ayrıca kamuyu ilgilendiren birtakım suçlarda sınırları yine devletin yetkili mercileri tarafından tespit edilerek farklı şekillerde uygulanabilecek tecrit/sosyal boykot cezası da bazı suçları önlemede etkili bir yaptırım türü olarak görülebilir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîrahmân Abdullah b. Ahmed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. 10 Cilt. Beyrut: y.y., 1405.
- Akgündüz, Nuri. "Hanefî Furu' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 47-68.
- Aktan, Hamza. "Kazf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/148-149. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Âmir, Abdulazîz Musa. *et-Ta'zîr fi'ş-şerâti'l-İslâmiyye*. Kahire: y.y., 1969.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 27 Cilt. Beyrut: y.y., 1990.

- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. *el-Înâye*. 10 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb. *el-Müntekâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ. 12 Cilt. Beyrut: y.y., 1999.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/198-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bardakoğlu, Ali. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bebek, Adil. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Behnesî, Ahmed Fehmi. *el-Ukûbe fî fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: y.y., 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: y.y., 1976.
- Boynukalın, Mehmet, "Suç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/453-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422.
- Büyükbaş, Nazım. "İslâm Hukukunda Hadlerin Caydırıcılığı". *Gaziosmanpaşa İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2013), 97-126.
- Celil, Adli. *Ceraimü'l-katli'l-'amd 'ilmen ve 'amelen*. 8 Cilt. Kahire: y.y., ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhî'l-hanefî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed. 8 Cilt. Medine: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Ceza Hukuku*. İstanbul: İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018.
- Dönmezer, Sulhi - Erman, Sahir. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. İstanbul: Der Yayınları, 1997.
- Dönmezer, Sulhi - Erman, Sahir. *Ceza Hukuku Dersleri Umumi Kısım*. İstanbul: Üniversitesi Yayınları, 1958.
- Eateh, M. Sandeela Eateh. "İslâmî Cezâların Ahlâkî Yönü". çev. Ş. Selim Has. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 563-574.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 7 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.

- Ebu Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin b. Ferrâ. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. thk. M. Hâmid el-Fikî. Beyrut: y.y., 1983.
- Ebu Zehra, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi fıkhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-fikri'l-'Arabî. ts.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, ts.
- Erdoğan, Suat. *Kur'an Sünnet Açısından Suç Ceza Uygunluğu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erturhan, Sabri. "İslâm Hukukunda Suçla Mücadele Yöntemleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 101-142.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1324.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: y.y., 2008.
- Halîfî, Nasır Ali. *ez-Zurûfü'l-müşeddede ve'l-muhaffefe fi 'ukubeti't-ta'zir fi fıkhi'l-İslâmî*. Kahire: y.y., 1992.
- Has, Şükrü Selim. *Cezalarda Caydırıcılık İlkesi*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2007.
- Hasarî, Ahmet. *ed-Diyet el-ısyani'l-müsellağ fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü külliyyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Hattâb, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman. *Mevahibü'l-celîl*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin. *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l muhtâr şerhu Tenvîri'l-ıbsâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1386.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *Tebısratü'l-hükkâm fi usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1995.
- İbn Hümâm, Kemâlüddîn Abdillahi'l-Cüveynî. *Fethu'l-kadîr li 'aczi'l-fakîr*. 10 Cilt. Mısır: Bulak, 1316.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdullah Şemsüddîn. *İ'lâmü'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411.
- İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî fi fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 15 Cilt. Mısır: el-mektebetü'l-Kahire, 1388.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. 27 Cilt. Beyrut: Daru's-sadr, ts.
- İbn Nüceym, Zeynelabidin b. İbrahim. *el-Bahru'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik*. 8 Cilt. Beyrut, y.y., ts.



- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadis, 1425.
- İbn Sahnûn, Abdisselâm b. Said et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1994.
- İbn Teymiyye, Takuyyiddin Ebu'l-Abbas. *es-Siyasetü'ş-şeriyeye fi ıslâhi'r-râvî ve'r-ra'iyeye*. Mısır: y.y., 1969.
- İbn Teymiyye, Takuyyiddin Ebu'l-Abbas. *el-Hisbe fi'l-İslâm*. b.y.: y.y., 2007.
- İbnü'l-Esîr, 'İzzuddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Abdülkerîm. *el-Kâmil fi't-tarih*. 4 Cilt. Kâhire: y.y., 1320.
- Kâsânî, Alâ'üddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi` fi tertîbi'ş-şerâi`*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Kevâkibu'd-Derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 27 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1401.
- Koç, Mehmet. "Osmanlı Ceza Hukukunda Hile (Aldatma-Dolandırıcılık) Suçları ve Cezaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 119-139.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *Kitabu ahkâmî's-sultaniye ve'l-velâyâtü'd-dîniyye*. Kahire: Daru'l-hadis, ts.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Muhammed b. Mevdud. *el-İhtiyar li-talili'l-Muhtar*. 4 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-halebî, 1356.
- Müslim, Haccâc Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Halil Me'mûn Şihâ. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 2005.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'n-nesâî*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. 4 Cilt. Haleb: Mektebu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebu Bekr Zekeriya b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*. 27 Cilt. b.y.: Darülfikr, ts.
- Özgür, Mustafa. *İslâm Ceza Hukukunda İnfaz*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000.
- Polat, Murat. *İslâm Ceza Hukukunda Suç-Ceza Dengesi*. Ankara: Astana Yayınları, 2019.

- Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Sehl. *el-Mebcut*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Şafak, Ali. "Fısk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Şafii, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Darul'l-ma'rife, 1410.
- Şeltût, Mahmud. *el-İslâm 'akideten ve şerî'aten*. Kahire: y.y., 1964.
- Şeybânî. Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmiu'l-kebîr*. b.y.: Matbaatu'l-istikâme, 1356.
- Şirâzî, İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-imam eş-Şafi'î*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir. *Târîhu'l-umem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Kahire: y.y., 1326.
- TB. Ticaret Bakanlığı, Erişim 26 Nisan 2020.  
<https://ticaret.gov.tr/haberler/fahis-fiyat-artisi-tespit-edilen-firmalara-verilen-cezalar>
- Tarablusî, Alaeddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Halîl. *Muînü'l-hükkâm fi mâ yeterreddü beyne'l-hasmeyni mine'l-ahkâm*. Mısır: y.y., 1973.
- Tekin, Abdülkadir. "İslâm Hukukunda Maddî Cezaların Şahsiyete Etkisi". *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd.. 1/205-224. Ankara: Ertem Basım, 2017.
- TOB. Tarım ve Orman Bakanlığı. Erişim 26 Nisan 2020.  
<https://www.tarimorman.gov.tr/Haber/4310/Gidada-Taklit-ve-Tagis-Yapan-Firmalar-Aciklandi>
- TOBB. Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği. Erişim 26 Nisan 2020.  
<https://www.tobb.org.tr/Sayfalar/Detay.phprid=25344&lst=Manse tListesi>
- Tuncay, Ertuğrul Gazi. "İslâm Hukukunda Sınırı Belirlenmemiş Cezalar". *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3 (2017), 82-89.
- Udeh, Abdülkadir. *et-Teşriul-cinâi'l-İslâmî mukarenen bi'l-kanûni'l-vad'î*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Ukâz, Fikrî Ahmed. *Felsefetü'l-'ukube*. Cidde: y.y., 1982.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-meğâzî*. thk. Marsden Jones. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1966.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1935.
- Yıldırım, Adem. *Kur'an-Sünnet Işığında Cezanın Amacı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Yiğit, Yaşar. "İnsan Onur ve Şerefının Korunması Perspektifinden Kazf Suçu ve Cezası". *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 22-23-24 (1999), 227-240.

Zeydan, Abdülkerim. *Mecmû'atü buhûs fıkhiyye mu'âsıra*. Beyrut: Müessesetü'r risale, 2011.

Zeyle'î, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fî şerh-i Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü*. 8 Cilt. b.y.: Darü'l-fikri'l-muasır, 1435.

Zuhaylî, Vehbe. *en-Nazâriyyâtu'd-damân*. Dimeşk: y.y., 1982.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Haziran / June 2020, 14: 141-170

## Hıristiyanlıkta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci

### The Sacralization Process of Jerusalem in Christianity

**Muhammed GÜNGÖR**

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of History of Religions  
Kırıkkale, Turkey  
muhammedgungor.tr@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-1228-0869

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 1 Aralık / December 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 2 Mart / March 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 141-170

**Atıf / Cite as:** Güngör, Muhammed. "Hıristiyanlıkta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci [The Sacralization Process of Jerusalem in Christianity]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 141-170.

<https://doi.org/10.18498/amailad.653690>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## The Sacralization Process of Jerusalem in Christianity

### Abstract

A place considered sacred by the followers of any religion is actually no different from other places in terms of being a space. However, a space considered sacred in time is at the center of a society's religious life, as well as it is a place where gives direction and new meaning to human life. The most beautiful example of this is the city of Jerusalem. In Christianity, Jerusalem is considered a sacred city as in Judaism and Islam. However, Jerusalem became holy for Christians centuries after the death of Jesus Christ. Because, due to the difference in interpretation there is ambiguity about whether Jerusalem was holy in the early days of Christianity. Therefore, the holiness of Jerusalem cannot be mentioned in the early periods of Christian history. On the other hand, many centuries after the crucifixion of Jesus Christ, there were discussions among the Christian clergy about the sanctity of Jerusalem. In spite of all objections, Jerusalem regained its sanctity for Christians over time. The fact that the historical events that took effect in shaping the Christian faith in this city, the Church of the Holy Sepulcher built on the tomb of Jesus Christ, and the adoption of Jerusalem as one of the pilgrimage centers by Christians were effective in Jerusalem's gaining sanctity.

### Summary

The places considered sacred are actually no different from other places in terms of being a place. However, the coming about of an important religious event in one place makes it different from other places and sanctifies it. These places are thought to be closer to God than other places. In this context, Jerusalem draws attention because it is considered sacred by Judaism, Christianity and Islam. Under the holiness attributed to this city lies the fact that God, the only sacred being according to these religions, gives a special value to this town compared to other parts of the world. On the other hand, considering the history of Christianity, it is seen that the attitudes of Christians towards Jerusalem are not same. Accordingly, it can be said that there are two main views in the history of Christianity, one defending that Jerusalem is not theologically sacred and the other one defending that it is sacred.

According to the view that claimed that Jerusalem was not sacred to Christians, Jesus took a negative attitude towards Jerusalem. Accordingly, Jesus hinted that Jerusalem had lost its blessing. It is stated that this negative opinion of Jesus about Jerusalem became clearer in Paul's letters. In addition, Eusebius stated that the importance attributed to Jerusalem in the Old Testament did not

continue after the New Testament. According to him, the importance of Jerusalem has ceased.

In 70 AD, the destruction of Solomon's Temple and Jerusalem was understood as that these places were no longer important for Christians. According to this, nowhere else in the world is considered sacred to Christians than any other place. Only the existence and holiness of Jesus were believed. The importance and holiness of Jesus has replaced the importance and holiness of space.

On the other hand, the negative perception of the sanctity of Jerusalem in the early periods of Christianity began to change as a result of the travels of Constantine's mother Helena to Jerusalem and its surroundings in 326 AD after Constantine had accepted Christianity. Especially the construction of the Church of the Holy Sepulcher changed this perception deeply. Thus, opinions that suggest the opposite of the above negative views about the holiness of Jerusalem have taken their place in the Christian literature.

Cyril emphasized that the divine importance attributed to Jerusalem was a historical phenomenon, but it was not definitely final. He pointed out that important events related to Jesus Christ and the Holy Spirit occurred in this city. On the other hand, Cyril argued that the term "Holy City" mentioned in Matthew has been the very city of Jerusalem. In this sense, he expressed that Jerusalem, in a theological context, has been special to God and is truly a "holy city". Cyril claimed that Jerusalem should be given a natural advantage. Throughout the Middle Ages, Jerusalem was considered as the true homeland of all Christians.

Despite all the opposition, Jerusalem regained its sanctity over time. As a matter of fact, although the Church adopted the understanding of Heavenly Jerusalem in the Kingdom of God, it also claimed today's Jerusalem in Palestine. Because the Church believed that the value given to Jerusalem would provide political benefits and it has been effective in its development and strengthening being a religious institution.

From the point of view of Christians, the holiness and importance of Jerusalem, which is so important, is based on three interrelated main reasons. Firstly, important events in Jesus' life occurred in this city. Secondly, the Church of the Holy Sepulcher, which is considered the holiest shrine for Christians, was built here. Thirdly, Jerusalem has become one of the important pilgrimage centres in Christianity.

First of all, it should be noted that the importance of Jerusalem for Christians comes from the fact that it hosted the great events of the New Testament. Jerusalem is a place where important events are effective in the formation of

Christian thought, from the childhood of Jesus to his death, even from his resurrection to the sky. In the acceptance of a city as a sacred, important events that occur in the period when a religion began to emerge are effective. When it comes to Christianity, it is seen that very important religious events took place in Jerusalem.

The Holy Sepulcher, on which the Church of the Holy Sepulcher was built, is the name of the grave where Jesus was buried after his death and is located in Jerusalem. The Church of the Holy Sepulcher was built after the visit of Constantine's mother Helena to Jerusalem. After the construction of the Church of the Holy Sepulcher, Christians gave importance to rituals here.

The New Testament did not include any responsibility for the pilgrimage, as the Old Testament and the Qur'an ordered. Therefore, there was no pilgrimage in Christian life in the first period. However, over time, the Sacred Places were considered especially sacred to Christians because of Jesus' passage over these lands. These lands contain signs that "God is in the body". Naturally, the Holy Land serves to remind God that was once believed to be walking on earth. As a result, the places where Jesus' life was passed were considered sacred for Christians and became one of the important pilgrimage centers. Christian pilgrims, especially in the Byzantine period, showed great respect to the lands of their beliefs. Although many church fathers tried to discourage in the early periods, Christian pilgrims visited Jerusalem in particular. However, this negative attitude changed greatly with the fourth century. As a result of that, Christian pilgrims from all over the world have visited temples that are considered sacred, and especially those newly discovered and believed to be related to Jesus.

**Keywords:** History of Religions, Jerusalem, Christianity, Jesus Christ, the Church of the Holy Sepulcher.

### Hıristiyanlıkta Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci

#### Öz

Herhangi bir dinin müntesiplerince kutsal kabul edilen bir yerin aslında mekân olma açısından diğer yerlerden farkı yoktur. Ancak, sonradan kutsal addedilen bir mekân, bir toplumun dinî hayatının merkezinde yer alan, insan hayatına yön veren ve anlam kazandıran bir özelliğe de sahip olmaktadır. Bunun en güzel örneği Kudüs şehridir. Kudüs Yahudilikte ve İslam'da olduğu gibi Hıristiyanlıkta da kutsal kabul edilen bir şehirdir. Ancak Kudüs'ün Hıristiyanlar için kutsallık kazanması İsa Mesih'in ölümünden asırlar sonra gerçekleşmiştir. Zira yorum farklılığından ötürü Kudüs'ün Hıristiyanlığın ilk

dönemlerinde kutsal olup olmadığı hususunda belirsizlik bulunmaktadır. Bu nedenle Hıristiyan tarihinin ilk dönemlerinde Kudüs'ün kutsallığından bahsedilemez. Hatta Kudüs'ün kutsallığı hususunda, İsa Mesih'in çarmıha gerilmesinden asırlar sonra Hıristiyan din adamları arasında tartışmalar da yaşanmıştır. Kudüs, bütün karşı çıkmalara rağmen Hıristiyanlar için kutsallığını zamanla tekrar kazanmıştır. Kudüs'ün kutsallığını kazanmasında Hıristiyan inancının şekillenmesinde etkili olan tarihi olayların bu şehirde gerçekleşmesi, İsa Mesih'in mezarı üzerine inşa edilen Kutsal Kabir Kilisesi'nin bu şehirde bulunması ve Hıristiyanların Kudüs'ü hac merkezlerinden biri olarak benimsemeleri etkili olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Kudüs, Hıristiyanlık, İsa Mesih, Kutsal Kabir Kilisesi.

## Giriş

Dinlerde kutsal kabul edilen yerlerin aslında mekân olma açısından diğer yerlerden farkı bulunmamaktadır. Ancak bir yerde dinî önemi haiz bir olayın meydana gelmesi,<sup>1</sup> ulûhiyetin tecelli etmesi yahut buranın dinî bir şahsiyetle bağlantısı o mekânı diğer yerlerden farklı kılmakta, kutsallaştırmaktadır.<sup>2</sup> Bu yerlerin tanrıya diğer yerlerden daha yakın olduğu düşünülmektedir.<sup>3</sup> Bu bağlamda kutsal yerler tanrısal âlemlerle dünyevi âlemin kesiştiği, tanrı ile insanın bir nevi buluştuğu ve kişinin kendisini tanrının huzurunda hissettiği yerler olarak dikkat çekmektedir.<sup>4</sup>

Kutsal yerler, bir toplumun dinî hayatının merkezinde yer almasının yanı sıra insan hayatına yön veren ve anlam kazandıran mekânlardır. Dinî inancı ne olursa olsun kutsal yerlere duyulan ihtiyaç insanın tabiatında yer almaktadır.<sup>5</sup> Nitekim insanoğlunun "kutsal bir

---

<sup>1</sup> Joel P. Brereton, "Sacred Place", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit vd.: Thomson Gale, 2. Basım, 2005), 12/7979.

<sup>2</sup> Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/382.

<sup>3</sup> Karen Armstrong, "Sacred Space: The Holiness of Islamic Jerusalem", *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 1/1 (1997), 6.

<sup>4</sup> Ali Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 98.

<sup>5</sup> Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", 98.



yer olmaksızın yaşayamayacağı" düşünülmektedir.<sup>6</sup> Mircea Eliade (ö. 1986) kendisine atfedilen bu düşünceyi *Cennet Özlemi* olarak nitelendirmektedir. Buna göre insanoğlu çaba sarf etmeksizin her zaman dünyanın, hakikatin ve kutsalın kalbinde olmayı istemektedir. İnsanlık halini doğal yollarla aşıp kutsal bir duruma kavuşmayı arzulamaktadır.<sup>7</sup>

İnanan insanın dikkat çeken en önemli özelliklerinden biri manevi dünyasıdır. Dinî inanç ve değerlerden meydana gelen manevi dünyanın merkezinde mabetler yahut dinî merkezler yani başlıca ibadet ve/veya ziyaret yerleri bulunmaktadır.<sup>8</sup> Bu ziyaret yerlerinden biri de herhangi bir yerin sonradan kutsal olabileceğinin canlı bir örneği olan Kudüs şehridir.<sup>9</sup> Kudüs "üç ilahi din" olarak nitelendirilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam tarafından kutsal kabul edilmesiyle dikkat çekmektedir. Kudüs'e atfedilen kutsallığın altında yine bu dinlere göre yegâne kutsal varlık olan Tanrı'nın dünyanın diğer yerlerine göre bu beldeye ayrı bir değer vermesi yatmaktadır.<sup>10</sup>

Kudüs, tarihi binlerce yıl öncesine dayanan bir şehirdir. Bu uzun dönem içinde çeşitli dillerde farklı isimlerle anılmıştır. Neredeyse bu isimlerin hepsi Kudüs şehrinin kutsallığını vurgulamaktadır. Örneğin bu şehre Yahudi literatüründe "Yeruşalayim" denilmektedir. Yahudi düşünür Saadia Gaon'a (ö. 942) göre bu isim "Barış Evi" yahut "Barış Yurdu" anlamlarına gelmektedir. Müslümanlarca verilen Kudüs ismi de "bereket, mübarek olmak" gibi bir anlam taşımaktadır.<sup>11</sup> Peygamberler ve Yahudi şairler de Kudüs'e saygı ve hayranlık ifade eden isimler vermişlerdir. Bunlar arasında "Tanrı'nın Şehri",<sup>12</sup> "Kutsal Şehir",<sup>13</sup>

<sup>6</sup> Michael Prior, "Christian Perspectives on Jerusalem", *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 3/1 (1999), 6.

<sup>7</sup> Mircea Eliade, *Patterns in Comparative in Religion*, çev. Rosemary Sheed (London, New York: Sheedand Ward Inc., 1958), 383.

<sup>8</sup> Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları I* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998), 351.

<sup>9</sup> Reuven Firestone, "Jerusalem: Jerusalem in Judaism, Christianity, and Islam", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit, New York, San Francisco vd.: Thomson Gale, 2. Basım, 2005), 7/4838.

<sup>10</sup> Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", 351.

<sup>11</sup> Harman, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/323-324.

<sup>12</sup> Mezmurlar 46/4.

<sup>13</sup> Nehemya 11/18.

“Adalet Şehri”,<sup>14</sup> “Sadık Şehir”, “Doğruluk Şehri”,<sup>15</sup> “Barış Şehri”, “Güzel Şehir” gibi isimler yer almaktadır.<sup>16</sup> Muhtemelen bunlardan en dikkat çeken “Tanrı’nın Şehri” ismidir.

Daha önce belirtildiği gibi Kudüs, Hıristiyanlık açısından bakıldığında Yahudilik ve İslam’da olduğu gibi kutsal kabul edilen bir şehirdir. Bununla birlikte, Türkiye’de Yahudilik ve İslam açısından Kudüs’ü ele alan bilimsel çalışmalar kaleme alınmışken<sup>17</sup> Hıristiyanlıkta Kudüs’ün kutsallığını müstakil olarak araştıran bilimsel çalışmaların olmadığı görülmüştür. Bu şehrin üç ilahi din için kutsal olduğunu ele alan birkaç çalışmada ise Kudüs’ün Hıristiyanlar için kutsal olduğundan kısaca bahsedilmiş, bu kutsallığının mahiyeti ve nasıl ortaya çıktığı ise yeterince zikredilmemiştir.<sup>18</sup> Bu çalışma ise Yahudiler ve Müslümanlar açısından kutsal olan Kudüs’ün Hıristiyanlar açısından kutsallaşma sürecini ve nihayetinde kutsallığını irdeleyerek bu alandaki boşluğu doldurmayı amaçlamıştır.

---

<sup>14</sup> Yeremya 31/23.

<sup>15</sup> Yeşaya 1/26.

<sup>16</sup> Samuel Abramsky - Shimon Gibson, “Jerusalem, History, Name”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit vd.: Thomson Gale, Keter Publishing House, 2. Basım, 2007), 11/143. Kudüs’ün aldığı isimler için bk. Muammer Gül, “Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2001), 305-312.

<sup>17</sup> Yahudilikte Kudüs konusu için bk. Eldar Hasanoğlu, “Tanah’a Göre Kudüs’ün Kutsallaşma Süreci”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/24 (2015), 125-148; Fuat Aydın, “Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (2018), 109-125. İslam’da Kudüs konusu için bk. Rabia Mert, “İslam Geleneği Açısından Kudüs”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2017), 257-272; Aşır Örenç, “Kudüs ve Mescid-i Aksa’nın Faziletine Dair Hadisler ve Yorumu”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 133-150; İsmail Altun, “Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 153-169; Ömer Faruk Harman, “İslamiyet ve Kudüs”, *Milel ve Nihal: Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 16/1 (2019), 10-30.

<sup>18</sup> Bk. Arzu Cebe, “Semavi Dinlerin Oluşturulduğu Kültürlerde Kudüs ve Kutsallık Kavramı”, *Türk - İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13 (2017), 370-384; Mehmet Aydın, “Kudüs: Barış İsteyen Bir Şehrin Dinî Arka Planı”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/24 (2017), 9-17; Orhan Koloğlu, “Üç Dinin Kutsal Kenti Kudüs”, *Popüler Tarih* 5 (2000), 56-65; Süleyman Özmen, “Dinî ve Hukuki Perspektife Göre Geçmişten Günümüze Kudüs’ün Önemi”, *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018), 42-61.

### a. Hıristiyanlıkta Kudüs'ün Kutsallığı ile İlgili Tartışma

Pek çok dinî metinde görüldüğü gibi, Yeni Ahit'te de bir mekânın kutsallığını ifade eden cümleler bulunmaktadır. Matta'da Kudüs'ten "Kutsal Kent"<sup>19</sup> olarak bahsedilmektedir. Ancak kimi araştırmacılara göre bu isim alışlagelmiş bir tanım olup Hıristiyanlar için özel bir önem ifade etmemektedir.<sup>20</sup> Başka bir görüşe göre bu ifade cennete işaret etmektedir.<sup>21</sup> Bu ve buna benzer nedenlerden ötürü Hıristiyanların Kudüs'e karşı tutumlarının karışık olduğu belirtilmektedir.<sup>22</sup> Buna göre biri Kudüs'ün teolojik açıdan kutsal olmadığını, diğeri kutsal olduğunu savunan olmak üzere Hıristiyanlık tarihinde başlıca iki görüşün ortaya çıktığı söylenebilir.

Kudüs'ün Hıristiyanlar için kutsal olmadığını ileri süren görüşe göre İsa Kudüs'e karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Aksini iddia edenler olsa da,<sup>23</sup> bu görüşe göre, örneğin, İsa Samiri bir kadınla konuşurken şu sözleriyle Kudüs'ün kutsiyetini kaybettiğini ima etmiştir:<sup>24</sup> "Kadın, bana inan, öyle bir saat geliyor ki, Baba'ya ne bu dağda, ne de Yeruşalim'de [Kudüs] tapınacaksınız... Ama içtenlikle tapınanların Baba'ya ruhta ve gerçekte tapınacakları saat geliyor. İşte o

<sup>19</sup> Matta 27/53. Ayrıca bk. Vahiy 11/2.

<sup>20</sup> Robert L. Wilken, "Early Christian Chiasm, Jewish Messianism and the Idea of the Holy Land", *The Harvard Theological Review* 79/1-3 (1986), 299.

<sup>21</sup> Peter Walker, "Jerusalem in the Early Christian Centuries", *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, ed. P. W. L. Walker (Cambridge: Tyndale House, 1992), 86.

<sup>22</sup> Wilken, "Early Christian Chiasm, Jewish Messianism and the Idea of the Holy Land", 299; Daniel Rossing, "Jerusalem", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (USA: Cambridge University Press, 2005), 226.

<sup>23</sup> Kimi Hıristiyan müelliflere göre İsa, Kudüs hakkında geleneksel Yahudi düşüncesinden farklı düşünmemiştir. Başka bir ifadeyle İsa'ya göre Kudüs, kutsal bir şehirdir ve merkezi bir önemi vardır (bk. E. P. Sanders, "Jerusalem and its Temple in Early Christian Thought and Practice", *Jerusalem Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Lee I. Levine (Continuum, New York: The Continuum Publishing Company, 1999), 90-93). Ayrıca Petrus ile Yuhanna'nın (bk. Elçilerin İşleri 3/1) yanı sıra Pavlus'un (bk. Elçilerin İşleri 21/25-26) Mabet'e gitmeleri delil gösterilerek, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde dahi, Kudüs'ün Hıristiyanlar için kutsallığını koruduğu düşünülebilir (Bk. Pierre Maraval, "The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century)", *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 64).

<sup>24</sup> Bk. Maraval, "The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century)", 64; Colin Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2005), 14.

saat şimdidir. Baba da kendisine böyle tapınanları arıyor. Tanrı ruhtur, O'na tapınanlar da ruhta ve gerçekte tapınmalıdırlar".<sup>25</sup> İsa'nın Kudüs'e dair bu olumsuz görüntüsünün Pavlus'un mektuplarında<sup>26</sup> daha da açık hale geldiği belirtilmiştir.<sup>27</sup> Pavlus'a göre de (Galatyalılar 4/21-27) bütün Hıristiyanların gerçek evi, "Yeryüzündeki Kudüs" değil "Semavi Kudüs"tür.<sup>28</sup> Başka bir ifadeyle Pavlus, İsa'nın çarmıha gerilerek acılar içinde can verdiği Filistin'deki Kudüs'ü değil, Tanrı Krallığı'ndaki mesihî ve eskatolojik Semavî Kudüs'ü<sup>29</sup> kutsal göstermektedir.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Yuhanna 4/21-24.

<sup>26</sup> İbranilere 13/12-14.

<sup>27</sup> Baki Adam, "Kutsal Mekân", *Dinler Tarihi*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu (b.y.: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), 196.

<sup>28</sup> Rossing, "Jerusalem", 226; Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West*, 13-14. Pavlus'un burada ifade edilen düşüncesinin aksine onun Kudüs'e olumlu baktığını ifade eden görüş için bk. Sanders, "Jerusalem and its Temple in Early Christian Thought and Practice", 93-100.

<sup>29</sup> Semavi Kudüs'ün benimsenmesindeki teolojik gerekçe şu şekilde izah edilmektedir: İsa'nın ölümü, yeniden dirilmesi ve göğe yükselmesiyle birlikte dünyevi Kudüs insanın teolojik açıdan kurtuluş tarihindeki geçerliliğini yitirmiştir. Tanrı şekinasını bu şehirden uzaklaştırmış (Matta 23/38), havarilere ise bu şehirden uzak durmaları söylenmiştir (Luka 21/21-22). Bu ifadeler Kilise tarafından eskatolojik göç olarak yorumlanmıştır ki bu da kurtuluşun yeni bir dönemi olarak anlaşılmalıdır. Yeni Ahit'te, Kudüs eski ahidin sembolü olarak hizmet eden bir şehir olarak görüldüğü gibi aynı zamanda yeni ahidin gerçekleştiği mekân olarak da telakki edilmiştir. Bu bağlamda Yeni Ahit, dünyevi Kudüs'ü yok ederken bunun yerine Semavi Kudüs'ü benimsemiştir (Bianca Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem* (Germany: Herder, 1987), 55). Semavi Kudüs'ün nasıl bir yer olduğunu anlatan Yeni Ahit, bu şehrin süslü bir gelin gibi Tanrı'nın yanından ineceğini, böylece gözlerden bütün yaşların silinip ıstırap, yas ve ölümün olmayacağını bildirmektedir. Ayrıca büyük kapıları ve yüksek surları olan Semavi Kudüs'ün ölçülerini detaylı bir şekilde vermekte, bu şehrin değerli taşlarla bezendiğini, şehirde tapınağın olmadığını "çünkü Her Şeye Gücü Yeten Rab Tanrı ve Kuzu, kentin tapınağı" olduğu ifade etmektedir. Bunlara ilaveten şehir tasvir edilirken şunlara değinilmektedir: "Aydınlanmak için kentin güneş ya da aya gereksinimi yoktur. Çünkü Tanrı'nın görkemi onu aydınlatıyor. Kuzu da onun çırasıdır. Uluslar kentin ışığında yürüyecekler. Dünya kralları servetlerini oraya getirecekler. Kentin kapıları gündüz hiç kapanmayacak, orada gece olmayacak. Ulusların görkemi ve zenginliği oraya taşınacak. Oraya murdar hiçbir şey, iğrenç ve aldatıcı işler yapan hiç kimse asla girmeyecek; yalnız adları Kuzu'nun yaşam kitabında yazılı olanlar girecek." (Vahiy 21/1-27).

<sup>30</sup> Adam, "Kutsal Mekân", 197.

Döneminin en büyük Hıristiyan bilgini ve tarihçisi kabul edilen Filistin piskoposu Eusebius (ö. 371), Eski Ahit'te Kudüs'e atfedilen ehemmiyetin <sup>31</sup> Yeni Ahit'ten sonra kesinlikle devam etmediğini belirtmiştir. Ona göre Tanrı'nın amaçları doğrultusunda Eski Ahit'te yüce bir mevki edinen Kudüs'ün önemi artık sona ermiştir.<sup>32</sup> Dolayısıyla Kudüs'ün, ancak tarih açısından değerlendirildiğinde büyük önem arz edeceği belirtilirken teolojik açıdan o dönemde olduğu gibi gelecekte de hiçbir öneminin olmadığı ifade edilmiştir.<sup>33</sup>

Burada şu sorunun sorulması gerekmektedir: Yahudilikte kutsal kabul edilen Kudüs, nasıl bir algı değişikliği sonucunda Hıristiyanlar için artık kutsiyetini kaybetmiştir? Bu soruya şu şekilde cevap verilmektedir: Yahudi dinî hayatında büyük önemi haiz dört yer vardır. Bunlar genelden özele doğru şunlardır: *Filistin toprakları*, *Kudüs*, *Süleyman Mabedi* ve Süleyman Mabedi'nin içinde bulunan *Kutsallar Kutsalı* denilen bölümdür.<sup>34</sup> Hıristiyan inancına göre, İsa'nın gelmesiyle birlikte bu mekânlar dinî önemini kaybetmiş, bunların yerini bir şekilde İsa Mesih almıştır. Özelden genele doğru giderek anlatmak gerekirse İsa Mesih öldüğü anda Kutsallar Kutsalı'nın önünde bulunan perde yukarıdan aşağıya yırtılmıştır.<sup>35</sup> Böylece Tanrı ile insanolu arasındaki yol İsa Mesih'te açılırken Kutsallar Kutsalı da Kilise için önemini artık kaybetmiştir.<sup>36</sup>

Yahudilikteki ikinci önemli mekân Süleyman Mabedi'dir. Hıristiyan zihninde artık hiçbir anlamı olmayan bu Mabet, İsa'nın daha önce söylediği gibi MS 70 yılında yerle bir edilmiştir. Mabet'in yerini ise

<sup>31</sup> "Eğer seni unutursam, ey Kudüs! Sağ elim hünerini unutsun. Eğer seni anmazsam, eğer Kudüs'ü baş sevincimden üstün tutmazsam, dilim damağıma yapışsın" (Mezmurlar 137/5-6). Ayrıca bk. Levililer 25/23; Yeremya 16/18. Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Gordon McConville, "Jerusalem in the Old Testament", *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, ed. P. W. L. Walker (Cambridge: Tyndale House, 1992), 20-51.

<sup>32</sup> Eusebius, *Proof of the Gospel* (Demonstratio Evangelica), 6/18. Ayrıca bk. Walker, "Jerusalem in the Early Christian Centuries", 83-84. Ayrıca bk. Eusebius, *Theophania*, 4/19-20; Eusebius, *Proof of the Gospel* (Demonstratio Evangelica), 6/18.

<sup>33</sup> Bk. Walker, "Jerusalem in the Early Christian Centuries", 84.

<sup>34</sup> Naim Ateek, "Jerusalem in Islam and For Palestinian Christians", *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, ed. P. W. L. Walker (Cambridge: Tyndale House, 1992), 137.

<sup>35</sup> Bk. Markos 15/38.

<sup>36</sup> Ateek, "Jerusalem in Islam and For Palestinian Christians", 137.

İsa'nın kendi bedeni almıştır. Yuhanna'da bu durum şöyle anlatılmıştır: "Bu tapınağı yıkın, üç günde onu yeniden kuracağım. Yahudi yetkililer 'Bu tapınak kırk altı yılda yapıldı, sen onu üç günde mi kuracaksın?' dediler. Ama İsa'nın sözünü ettiği tapınak kendi bedeniydi."<sup>37</sup>

Süleyman Mabedi gibi Kudüs de MS 70 yılında Romanlılar tarafından yıkılmıştır. İsa'nın öngördüğü bu olaya Luka'da şöyle temas edilmiştir:

İsa Yerusolim'e [Kudüs] yaklaşp kenti görünce ağladı. 'Keşke sen de esenliğe giden yolu bilseydin' dedi. 'Ama bu şimdilik senin gözlerinden gizlendi. Senin için öyle günler gelecek ki, düşmanların seni setlerle çevirecek, kuşatıp her yandan sıkıştıracaklar. Seni de, bağrındaki çocukları da yere çalacaklar. Sende taş üstünde taş bırakmayacaklar. Çünkü Tanrı'nın senin yardımına geldiği zamanı fark etmedin'.<sup>38</sup>

Kutsallar Kutsalı, Süleyman Mabedi ve Kudüs'ün yerle bir edilmesi bu mekânların Hıristiyanlar için artık bir öneminin kalmadığı şeklinde anlaşılmıştır. Bu anlayış, doğal olarak Filistin topraklarının da önemini yitirmesine sebep olmuştur. Buna göre Hıristiyanlar için dünyanın hiçbir yeri artık diğer yerlerden daha kutsal addedilmemiştir. Sadece İsa'nın mevcudiyetine ve kutsallığına inanılmıştır. Yeni Ahit'in mesajları Filistin'in, Kudüs'ün ve Süleyman Mabedi'nin üstünde yer almıştır. Kısaca İsa'nın önemi ve kutsallığı,<sup>39</sup> mekânın öneminin ve kutsallığının yerine geçmiştir.<sup>40</sup> Ayrıca Hıristiyan ibadetlerinin yerine getirilmesi için belli mekânlara da ihtiyaç duyulmamıştır. Zira İsa ibadetlerin "ruhta ve gerçekte"<sup>41</sup> olması gerektiğini söylemiştir. Hıristiyan düşüncesine göre Tanrı mekândan münezzehtir,

<sup>37</sup> Yuhanna 2/19-21; Ateek, "Jerusalem in Islam and For Palestinian Christians", 137.

<sup>38</sup> Luka 19/41-44. Ayrıca bk. Luka 21/20.

<sup>39</sup> Yeni Ahit, kutsallığı mükemmellikle eşdeğer görmektedir. Yücelikte en zirvede yer alan Tanrı'nın oğlu kabul edilen İsa, yüceliğin ve kutsallığın kaynağı olarak görülmektedir. İsa bu konumunu Tanrı'nın onu kutsayıp "Tanrı'nın kutsalı" (Markos 1/24) olmasından almaktadır. Nitekim İsa'nın ölüm acısını tadararak yücelik ve onur tacı giydiğine inanılmaktadır (İbraniler 2/9). Aynı şekilde İsa'yı kutsal yapan etkenlerin başında onun "Yeni Bir Antlaşmanın Aracısı" olması gelmektedir. Böylelikle o, yeni kutsal görevler üstlenmiştir. Bunlara ilaveten gerek Eski Ahit'in bazı hükümlerini geçersiz kılması gerekse bazı yenilikler getirmesi de onun kutsallığını ifade etmesi açısından önemli görülmüştür (İbraniler 8/6; 9/15) (Bk. Cihat Şeker, "Hıristiyanlıkta Yahudiliğe Tepki Olarak Gelişen Kutsallık Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016), 46 vd.).

<sup>40</sup> Ateek, "Jerusalem in Islam and For Palestinian Christians", 138.

<sup>41</sup> Yuhanna 4/24.

görünemeyendir, yeryüzünü ve gökyüzünü doldurandır; doğal olarak bir Hıristiyan ona her yerde ibadet edebilir ve onu her yerde yüceltebilir. Bu anlayış 2. ve 3. asırlarda Hıristiyan dünyasında büyük etki yaratmıştır. Bu dönemlerde ibadet için mabede, sunağa yahut herhangi özel bir yere ihtiyaç olmadığı düşüncesi hâkim olmuştur. “Gerçek mabet, Hıristiyanların bir araya gelmesidir” düşüncesine dikkat çekilmiş, “Kutsal mekânın saf ruh” olduğu belirtilmiştir. Zikredilen bu düşüncelerden ötürü Hıristiyan kaynakları 4. yüzyıla kadar “kutsal mekân” hususuna neredeyse hiç değinmemiştir.<sup>42</sup>

Öte yandan Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Kudüs'ün kutsallığına yönelik olumsuz algı Roma İmparatoru Konstantin'in Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra, annesi Helena'nın MS 326 yılında İsa'nın yaşadığı yerleri keşfetmek için Kudüs ve çevresine yaptığı seyahatler neticesinde değişmeye başlamıştır. Böylece Kudüs'ün kutsallığı ile ilgili yukarıda belirtilen olumsuz görüşlerin tam zıddını ileri süren görüşler de Hıristiyan literatüründe yerini almıştır. Bu durum Hıristiyanlar arasında tartışmaların yaşanmasına yol açsa da bazı Hıristiyan kilise babaları, dinî duyguyu pekiştireceği inancıyla Kudüs'e ve çevresine yapılan ziyaretleri olumlu karşılamıştır.<sup>43</sup>

Eusebius'tan çok farklı düşünen dönemin Kudüs piskoposu Aziz Cyril (ö. 444) Kudüs'e atfedilen ilahi önemin geçmişe ait bir olgu olduğunu ancak kesinlikle nihai olmadığını vurgulamıştır.<sup>44</sup> O, İsa Mesih ve Kutsal Ruh'la ilgili önemli olayların bu şehirde vuku bulmasına dikkat çekmiştir.<sup>45</sup> Bu tür olayların başka yerde değil de Kudüs'te meydana gelmesinin sadece bir anlama gelebileceği öne sürülmüştür: “Kudüs, eskiden olduğu gibi ve hâlâ Tanrı'nın gözünde önemli bir şehirdir”.<sup>46</sup> Öte yandan Cyril, Matta'da geçen “Kutsal Kent”<sup>47</sup> ifadesinin daha önce belirtilen görüşlerden farklı olduğunu dile getirip bu ifadenin “tam da şu anda içinde bulunduğumuz şehir [Kudüs]” olduğunu ileri sürmüştür.<sup>48</sup> Bu anlamda Kudüs'ün, teolojik bağlamda,

<sup>42</sup> Maraval, 64.

<sup>43</sup> Adam, “Kutsal Mekân”, 197. Ayrıca bk. D. Baldi, “Jerusalem”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler vd. (USA: Thomson Gale, 2003), 7/769.

<sup>44</sup> Walker, “Jerusalem in the Early Christian Centuries”, 86.

<sup>45</sup> Cyril, *Catechetical*, 16/4; 17/13.

<sup>46</sup> Walker, “Jerusalem in the Early Christian Centuries”, 87.

<sup>47</sup> Matta 27/53.

<sup>48</sup> Cyril, *Catechetical*, 14/16.

Tanrı için özel olup gerçekten “kutsal bir şehir” olduğunu dile getirmiştir. Başkalarının iddia ettiği gibi sadece pek çok tarihî olayla bağlantısı nedeniyle kutsal olmadığını belirtmiştir. Sonuç olarak Cyril inanç hayatında, Kilise’de, Kutsal Topraklarda ve aslında tüm dünyada Kudüs’e doğal bir üstünlük verilmesi gerektiğini iddia etmiştir.<sup>49</sup> Ortaçağ boyunca da Kudüs, bütün Hıristiyanların gerçek vatanı olarak telakki edilmiştir.<sup>50</sup>

Kudüs, bütün karşı çıkmalara rağmen Hıristiyanlar için kutsallığını zamanla tekrar kazanmıştır. Nitekim Kilise de Tanrı Krallığı’ndaki Semavî Kudüs anlayışını benimsemesine rağmen Filistin’deki bugünkü Kudüs’e de sahip çıkmıştır. Çünkü Kilise Kudüs’e verilen değerlerin siyasi menfaatler sağlayacağına inandığı gibi dinî bir kurum olarak kendisinin gelişmesinde ve güçlenmesinde etkili olduğunu görmüştür.<sup>51</sup>

Kilise’nin menfaatleri düşünüldüğünde Hıristiyanlıkta Kudüs’ün kutsallık algısı haçlı seferlerinde de görülmektedir. “Kudüs’ü Kurtarma” sloganıyla başlayan hareketin her ne kadar asıl gerekçesinin farklı olduğu belirtilse de Batı dünyası haçlı seferlerini doğuran asıl etkenin dinî unsurlar olduğu kanaatindedir.<sup>52</sup> Papa II. Urban (ö. 1099) bu hareketi “kutsal hac” olarak nitelendirmiştir.<sup>53</sup> Papa ayrıca haçlı seferlerinin önemine dikkat çekmek için Kudüs’ün dinî açıdan önemini vurgulayan şu cümleleri dile getirmiştir:

“Kudüs, dünyanın göbeğidir. Bütün diğer yerlerden üstün verimli bir topraktır. Zevkin ikinci cenneti gibidir. İnsan ırkının Kurtarıcısı, onu doğumuyla meşhur etmiş, yaşamıyla güzelleştirmiş, acısıyla kutsamış, ölümüyle kurtarmış, defnedilmesiyle mührünü oraya bırakmıştır. Dünyanın merkezine yerleşmiş bu asil şehir şimdi düşmanları tarafından esir düşmüştür. Tanrı’nın varlığını tanımayan bir millet

<sup>49</sup> Walker, “Jerusalem in the Early Christian Centuries”, 87-88.

<sup>50</sup> Giles Constable, “Jerusalem and the Sign of the Cross”, *Jerusalem Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Lee I. Levine (Continuum, New York: The Continuum Publishing Company, 1999), 374.

<sup>51</sup> Adam, “Kutsal Mekân”, 197-198.

<sup>52</sup> Bk. Işın Demirkent, “Haçlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/525; Robert Chazan, “Jerusalem as Christian Symbol during the First Crusade: Jewish Awareness and Response”, *Jerusalem Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Lee I. Levine (Continuum, New York: The Continuum Publishing Company, 1999), 382.

<sup>53</sup> Prior, “Christian Perspectives on Jerusalem”, 10.



tarafından putperest uygulamalara köle kılınmıştır. Bu yüzden o, özgür kılınmayı istiyor ve dua ediyor, sizleri de onun yardımına bir an durmaksızın gitmeniz için çağırıyor.”<sup>54</sup>

### **b. Hıristiyanlar İçin Kudüs'ün Kutsallığı**

Hıristiyanlar için Kudüs, Kilise'nin doğduğu yerdir. Ortodoks Hıristiyanlar Kudüs'ü “Bütün Hıristiyan dünyasının Anası” olarak kabul etmiştir. Zira Kutsal Ruh Pentekost günü havarilerin üzerine Kudüs'te inmiş<sup>55</sup> ve İncil dünyanın dört bir tarafına Kudüs'ten yayılmıştır.<sup>56</sup> Kudüs, Hıristiyanlar için günahattan kurtuluşun gerçekleştiği esrarlı mekân, yaratılmış dünyanın merkezi, Mesih'in ikinci kez dönüşü<sup>57</sup> yeridir.<sup>58</sup> Ayrıca Kudüs'e sadakat, İsa'nın beşeriyetine sadakatin bir ifadesi olarak algılanmaktadır.<sup>59</sup>

Hıristiyanlar açısından bakıldığında böylesine mühim olan Kudüs'ün kutsallığı ve önemi birbiriyle ilişkili başlıca üç sebebe dayanmaktadır. Bunlar İsa'nın hayatındaki önemli olayların bu şehirde vuku bulması, Hıristiyanlar için en kutsal mabet kabul edilen Kutsal Kabir Kilisesi'nin burada inşa edilmiş olması ve Kudüs şehrinin Hıristiyanlıkta önemli hac merkezlerinden biri olmasıdır.

#### **1. İsa'nın Kudüs'te Geçen Hayatı**

Bir şehrin kutsal olarak kabul edilmesinde genellikle bir dinin ortaya çıkmaya başladığı dönemde meydana gelen önemli olaylar etkili olmaktadır. Hıristiyanlık söz konusu olduğunda dinî açıdan pek mühim olayların Kudüs'te gerçekleştiği görülmektedir.<sup>60</sup> Başka bir ifadeyle, Hıristiyanlar için Kudüs kutsal bir yerde bulunması gereken dinî özelliklerin pek çoğuna sahiptir.

Öncelikle şu hususun belirtilmesi gerekir ki Hıristiyanlar için Kudüs'ün önemi, Eski Ahit döneminde üstlendiği tarihî rolden değil

<sup>54</sup> August C. Krey, *The First Crusade* (Princeton: Princeton University Press, 1921), 31-32.

<sup>55</sup> Bk. Elçilerin İşleri 2/1-41.

<sup>56</sup> Nora Kort, “Palestinian Christians in Jerusalem”, *The Ecumenical Review* 64/1 (2012), 38.

<sup>57</sup> Bk. Elçilerin İşleri 1/11. Ayrıca bk. Mark Daryl Erikson, “Holy Land”, *An Historical Encyclopedia of the Arab-Israeli Conflict*, ed. Bernard Reich (London: Aldwych Press, 1996), 224.

<sup>58</sup> Ali Erbaş, *Hıristiyan İbadetleri* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2003), 63.

<sup>59</sup> Paula Fredriksen, “The Holy City in Christian Thought”, *The City of the Great King*, ed. N. Rosovsky (Cambridge, Mass.: y.y., 1996), 85.

<sup>60</sup> Armstrong, “Sacred Space: The Holiness of Islamic Jerusalem”, 5.

Yeni Ahit'in büyük olaylarına ev sahipliği yapmış olmasından gelmektedir.<sup>61</sup> Kudüs, İsa'nın çocukluğundan ölümüne hatta ölümden dirilip göğe çıkmasına kadar Hıristiyan düşüncesinin oluşmasında etkili olan önemli olayların yaşandığı bir yerdir.<sup>62</sup>

Kudüs Hıristiyanlar için eşsiz bir şehirdir. Zira Tanrı insanoğlunu kurtarmak için kesin ve dikkate değer bir şekilde eyleme geçerken bu toprakları tercih etmiştir. Bu topraklar Yeni Ahit'in zikrettiği en önemli olaya, "Tanrı'nın, oğlu İsa Mesih'te bedenleşmesine" (Enkarnasyon) şahit olmuştur. Bu enkarnasyon anlayışına dikkat çeken Hıristiyanlar böylesine eşsiz bir olaya şahit olan bir şehrin bundan sonra herhangi bir şehirle kıyaslanarak alelade bir şehirmiş gibi düşünülmemeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>63</sup> Başka bir ifadeyle Kudüs, "Tanrı'nın kurtarma eylemi"nin gerçekleştiği bir bölgedir. Bu bağlamda Kudüs Hıristiyanlara şunu hatırlatmaktadır: Hıristiyanlık sadece fikirler ve idealler meselesi değildir, bilakis bu din Tanrı'nın Kudüs ve çevresindeki yerlerde tarihe müdahale etmesinden türemiştir. Neticede Kudüs, yeryüzünden gökyüzüne geçme ihtimalinin olduğu bir yer olarak kabul görmüştür. Bu nedenle dindar bir Hıristiyan'ın mümkün olduğunca bu yere yakın olmayı istediği belirtilmiştir.<sup>64</sup>

Kudüs'ün kutsallık kazanmasında etkili olan Hıristiyan inancının şekillenmesindeki bir diğer önemli olay da İsa'nın çarmıha gerilmesidir. Yeni Ahit'te "Böylelikle bütün İsrail halkı şunu kesinlikle bilsin: Tanrı, sizin çarmıha gerdiğiniz İsa'yı hem Rab hem Mesih yapmıştır"<sup>65</sup> cümlesiyle temas edilen bu olay şüphesiz Hıristiyanlar için Kudüs'ün önemini artıran bir unsurdur.

Kudüs'ün Hıristiyanlar için kutsallık arz etmesindeki önemli olaylardan bir diğeri ise İsa'nın, ölümünden sonra bu şehirde dirilmesidir. Nitekim Hıristiyan itikadının çekirdeğini oluşturan "yeniden dirilme" inancının olmaması, Hıristiyanlık diye bir dinin de olmayacağı anlamına gelmektedir. Yeni Ahit'te bu olaya şu cümlelerle dikkat çekilmiştir: "Tanrı ise, ölüm acılarına son vererek O'nu diriltti.

---

<sup>61</sup> Peter Walker, "Jerusalem and the Church's Challenge", *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, ed. P. W. L. Walker (Cambridge: Tyndale House, 1992), 184.

<sup>62</sup> Armstrong, "Sacred Space: The Holiness of Islamic Jerusalem", 5.

<sup>63</sup> Walker, "Jerusalem and the Church's Challenge", 184.

<sup>64</sup> Prior, "Christian Perspectives on Jerusalem", 5.

<sup>65</sup> Elçilerin İşleri 2/36.

Çünkü O'nun ölümüne tutsak kalması olanaksızdı.”<sup>66</sup> Yeniden dirilme, Hıristiyan itikadı açısından hem İsa'nın ilahi kanıtı hem de Tanrı'nın İsa'ya muhalif olan herkese ilahi bir itirazıdır. Başka bir ifadeyle Tanrı, yeniden dirilme olayında tamamen İsa'nın arkasında yer aldığını, onun iddialarını doğruladığını beyan etmiştir.<sup>67</sup> Neticede bu hadisenin de Kudüs'te meydana gelmesi Hıristiyan algısında Kudüs'ü önemli kılan etkenlerden biri olarak yer almıştır.

## 2. Kutsal Kabir Kilisesi

Bu Kilise, Osmanlı döneminde *Kamame* adıyla bilinmektedir. Aynı zamanda *Kıyamet* ismiyle de anılan Kutsal Kabir Kilisesi, içerisinde İsa'nın mezarının bulunduğu inanılan, Hıristiyanlar tarafından en kutsal mekânlardan biri kabul edilen kiliseyi ifade etmektedir. Hıristiyan cemaatleri bu kiliseye büyük önem atfetmektedir.<sup>68</sup> Diğer kiliselerden farklı olan Kutsal Kabir Kilisesi oldukça büyük olup zemin katta mahzenlerin, her katta küçük odaların bulunduğu birkaç kattan müteşekkil bir mabettir.<sup>69</sup>

Kutsal Kabir Kilisesi'nin üzerine inşa edildiği Kutsal Kabir ise İsa'nın ölümünün ardından gömüldüğü mezarın adı olup Kudüs'te bulunmaktadır. Bu mezara Yeni Ahit'in farklı yerlerinde işaret edilmektedir. Buna göre İsa'nın çarmıha gerildiği yerde bir bahçe, bahçenin içinde de henüz kimsenin konulmadığı yeni bir mezar vardı.<sup>70</sup> Bu mezar kayaya oyulmuştu. İsa'nın cesedi de bu mezara defnedilmişti. Mezarın girişi yuvarlanan büyük bir taş ile kapanmıştı.<sup>71</sup> Şehre yakın olan<sup>72</sup> mezar, aynı zamanda bir sokağın kenarında yer almaktaydı.<sup>73</sup>

Mezarın bulunduğu yer Kudüs duvarlarının dışında, Golgota (Kafatası)<sup>74</sup> denilen yerdeydi.<sup>75</sup> İsa'nın çarmıha gerildiği Golgota tepesi

<sup>66</sup> Elçilerin İşleri 2/24.

<sup>67</sup> Walker, "Jerusalem and the Church's Challenge", 196.

<sup>68</sup> Ahmet Türkan, "Anahtarını İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2013), 227.

<sup>69</sup> Sami Kılıç - İhsan Satış, "Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Hıristiyan Cemaatlerin Kamame Kilisesi ile İlgili Tartışmaları", *History Studies* 3/3 (2011), 230.

<sup>70</sup> Yuhanna 19/41-42.

<sup>71</sup> Matta 27/60; Markos 15/46; Luka 23/53.

<sup>72</sup> Yuhanna 19/20.

<sup>73</sup> Matta 27/39; Markos 15/29.

<sup>74</sup> Âdem'in kafatasının burada gömülü olduğu düşünüldüğünden bu tepeye "Kafatası" adı verilmiştir (H. F. Fairbanks, *A Visit to Europe and the Holy Land* (New York: The Catholic Publication Society Co., 1888), 133).

Hıristiyanlar için dünyanın tam da merkezidir.<sup>76</sup> Burası aynı zamanda Âdem'in yaratıldığı ve gömüldüğü yerdir. İsa'nın kanı da çarpmıha gerildiği haçın tam dibinde gömülü olan Âdem'in kafatasının üzerine akmıştır.<sup>77</sup> Böylece İsa'nın haçtan akan kanının orada yatan ilk insan Âdem'in günahlarını silip yok ettiğine inanılmaktadır.<sup>78</sup>

Bütün Hıristiyanlar için büyük önem arz eden Kutsal Kabir Kilisesi Konstantin'in (306-337) annesi Helena'nın Kudüs'e yaptığı ziyaretten sonra yapılmıştır.<sup>79</sup> Buna göre kilisenin yapımına 326 yılında başlanmış ve 335 yılında da kilise ibadete açılmıştır.<sup>80</sup> Öte yandan kutsal yerleri tanımak için Filistin'e giden Helena orada bulunan putperest tapınakları yıktırıştır. Hem Betlehem mağarasının üstüne hem de İsa'yı çarpmıha gerilmiş gösteren figürün üzerine büyük kiliseler yaptırmıştır.<sup>81</sup>

Kutsal Kabir Kilisesi'nin yapılmasından sonra Hıristiyanlar burada ayin yapmaya önem vermişlerdir. İlk dönemlerde Hıristiyanlar ayinlerini birlikte yapmışlardır. Ancak 451 yılındaki Kadıköy Konsili'nden sonra Hıristiyan dünyasında yaşanan bölünmeler, etkisini Kutsal Kabir Kilisesi'nde de hissettirmiştir. Tarihin ilerleyen yıllarında kilise Hıristiyan mezhepleri arasında paylaştırılmıştır.<sup>82</sup> Öyle ki kilise binasının odaları, mahzeni, koridorları, çatısı ve hatta merdiven basamakları dahi paylaşılmıştır.<sup>83</sup> Ancak sonraki yıllarda pek çok

---

<sup>75</sup> Matta 27/33-34; Markos 15/20; Yuhanna 19/17.

<sup>76</sup> Cyril, *Catechetical*, 13: 28.

<sup>77</sup> Eliade, *Patterns in Comparative in Religion*, 375; 379-378.

<sup>78</sup> Fairbanks, *A Visit to Europe and the Holy Land*, 133.

<sup>79</sup> C. W. Wilson, *Golgotha and the Holy Sepulchre*, ed. C. M. Watson (London: The Committee of the Palestine Exploration Fund, 1906), 88.

<sup>80</sup> Jerome Murphy-O'Connor, *The Holy Land* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2008), 50; Hillel Geva, "Jerusalem", *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. Ephraim Stern (Jerusalem: The Israel Exploration Society & Carta, 1993), 2/779. Ayrıca bk. Eusebius, *Life of Constantine*, III, 25-40.

<sup>81</sup> Erbaş, *Hıristiyan İbadetleri*, 62-64.

<sup>82</sup> Hıristiyan mezheplerden bazıları dönem dönem Kutsal Kabir Kilisesi'nde hâkim konuma gelmiştir. Haçlı seferlerinden sonra bölgenin Müslümanların eline geçmesiyle kilise ve eşyaları mezhepler arasında paylaştırılmıştır. Kutsal Kabir Kilisesi'nde mekânı olan cemaatler ise Katolikler, Rum Ortodokslar, Ermeniler, Süryaniler, Kiptiler ve Habeşlilerdir (Bk. Kılıç - Satış, "Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Hıristiyan Cemaatlerin Kamame Kilisesi ile İlgili Tartışmaları", 227-232).

<sup>83</sup> İlker Aytürk, "İsrail'de Hıristiyan Cemaatler: Devlet ve Dinî Azınlık İlişkilerinin Kurumsallaşmasına Bir Bakış", *Ortadoğu Etütleri* 2/2 (2011), 104.

nedenden ötürü farklı mezhepler Kutsal Kabir Kilisesi'nde kendilerine tahsis edilen yerleri beğenmediklerinden diğer mezheplerin hakkını ve sevabını ele geçirmeye çalışmışlardır. Bu durum asırlar boyunca Hıristiyan mezhepleri arasında pek çok tartışmanın yaşanmasına neden olmuştur.<sup>84</sup> En basit anlaşmazlıklarda dahi farklı mezheplere mensup din adamları arasında taşlı sopalı kavgalar çıkmıştır.<sup>85</sup> Bu çatışmalar bazen birbirlerine fiziki zarar verebilecek kadar şiddetli olmuştur. Mesela, Henry Maundell (1665-1701) isimindeki İngiliz bir seyyah, Hıristiyan cemaatleri arasında yaşanan kavgaların bazen kilisenin tam da kapısında meydana geldiğini ve bunun yaralanmalara yol açacak kadar ileri gittiğini anlatmıştır. Yine Maundell'in anlattığına göre, bu kavgaların birinde yaralanan bir Hıristiyan kolundaki büyük bir yarayı göstererek bunu güçlü kuvvetli bir Rum papazın yaptığını söylemiş, böylece öfkenin hangi boyutlara vardığını göstermek istemiştir.<sup>86</sup>

Neticede dünya çapındaki bütün kilise binalarının yüzlerinin Kudüs'e dönük olması<sup>87</sup> ve her kilisedeki sunağın, Hıristiyan cemaatini Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi'ne bağladığına inanılması Kudüs'ün Hıristiyanlar için ne kadar kutsal olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>88</sup>

### 3. Kudüs'ün Hıristiyanlıkta Hac Merkezi Oluşu

Kişinin ister kendi ülkesinde isterse başka bir ülkede olsun kutsal bir yere yahut mabede yaptığı seyahate "hac" denilmektedir. Hac ibadetinin amacı ziyaret yeri olarak seçilen yerin bahşedeceğine inanılan maddi, manevi veya ahlaki bazı faydaları elde etmektir. Hac ibadetinin zor ve zahmetli olmasından ötürü kişi çektiği sıkıntılara karşılık bedeni

<sup>84</sup> Türkan, "Anahtarını İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi", 228. Örneğin 19. yüzyılda Katoliklerin kiliseye büyük bir org koymak istemeleri mezhepler arasında yaşanan tartışmalardan birinin sebebi olmuştur (bk. İhsan Satış, "The Catholics and Organ Disagreements in the Church of the Holy Sepulchre", *Journal of History and Future* 2/3 (2016), 50-67).

<sup>85</sup> Aytürk, "İsrail'de Hristiyan Cemaatler: Devlet ve Dinî Azınlık İlişkilerinin Kurumsallaşmasına Bir Bakış", 104.

<sup>86</sup> Henry Maundell, "A Journey From Aleppo to Jerusalem", *Early Travels in Palestine*, ed. Thomas Wright (London: George Woodfall and Sons, 1848), 442.

<sup>87</sup> Ayrıca bk. Ahmet Güç, "Dinlerde Kible Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 6-8.

<sup>88</sup> Prior, "Christian Perspectives on Jerusalem", 4.

bir rahatsızlığın giderilmesinden ebedi hayatı istemeye kadar her türlü faydayı ümit edebilir.<sup>89</sup>

Yeni Ahit, Eski Ahit'in ve Kur'an'ın emrettiği gibi hac ibadetini zorunlu kılmamıştır. Bu nedenle ilk dönem Hıristiyan hayatında hac ibadeti bulunmamıştır. İlk dönem Hıristiyanlar da ne patriklerin ne peygamberlerin ne de İsa'nın hayatının geçtiği yerlere dinî bir önem atfetmiştir.<sup>90</sup> Zira İsa, Tanrı'ya ibadetin ne Sion dağında ne de Kudüs'te olacağını, ibadetin ruhta ve gerçekte olacağını söylemiştir.<sup>91</sup> Nitekim Nissalı Gregory (ö. 394) de Hıristiyanlığın mekânla ilgili bir düşüncesinin olmadığını, mekânı değiştirmenin insanı Tanrı'ya daha fazla yaklaştırmadığını bilakis neredede olursa olsun Tanrı'nın ona geleceğini<sup>92</sup> hatta "içinde yaşamak" için ona geleceğini, onunla birlikte yürüyeceğini<sup>93</sup> belirtmiştir. Öte yandan iç dünyasını kötü düşüncelerle dolduran birinin ise ister Golgota tepesinde isterse Zeytin Dağı'nda olsun İsa Mesih'i iç dünyasına almaktan çok uzak olduğunu bildirmiştir.<sup>94</sup> Bundan ötürü bizatihi hac ibadetinin de bir fayda sağlamadığını dile getirmiştir.<sup>95</sup> Kudüs'ün de kesinlikle bir "hac merkezi" olmadığına özellikle dikkat çekmiş, Hıristiyanların hac ibadeti niyetiyle bu şehre gelmeleri yerine kendi bölgelerinde bulunan kutsal mekânlara gitmeleri gerektiğini söylemiştir.<sup>96</sup>

Öte yandan Nissalı Gregory, İsa tarafından kutsallaştırılan mekânlarla ilgili ortaya çıkan "elle dokunulabilir maneviyat" düşüncesine de karşı çıkmamıştır. Ona göre Kutsal Yerler, İsa'nın bu toprakların üzerinden geçmesi nedeniyle Hıristiyanlar için özellikle

---

<sup>89</sup> T. G. Pinches, "Pilgrimage", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1919), 10/12.

<sup>90</sup> Wilken, "Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism and the Idea of the Holy Land", 299.

<sup>91</sup> Yuhanna 4/22-24.

<sup>92</sup> Bk. Çıkış 20/24.

<sup>93</sup> Bk. Yuhanna 14/23; II. Korintliler 6/16.

<sup>94</sup> Bk. Gregory of Nyssa, *Letters*, 2/16-17 (Anna M. Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters*, ed. J. Den Boeft vd. (Leiden, Boston: Brill, 2007).

<sup>95</sup> Gregory of Nyssa, *Letters*, 2/11-12; Walter Besant - E. H. Palmer, *Jerusalem: The City of Herod - Saladin* (London: Chatto & Windus, 1908), 124.

<sup>96</sup> Brouria Bitton-Ashkelony, "The Attitudes of Church Fathers Towards Pilgrimage to Jerusalem in the Fourth and Fifth Centuries", *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Lee I. Levine (Continuum, New York: The Continuum Publishing Company, 1999), 201; Gregory of Nyssa, *Letters*, 2/18.

kutsaldır. O topraklar “Tanrı’nın beden içinde kaldığının” işaretlerini ve “bizatihi Tanrı’nın ayak izlerini” barındırmaktadır. Doğal olarak Kutsal Topraklar, bir zamanlar yeryüzünde yürüdüğüne inanılan Tanrı’yı hatırlatmaya hizmet etmektedir.<sup>97</sup>

Hıristiyanlar arasında ilk iki asırda kutsal mekân anlayışı tam yerleşmemiştir. Zira bu dönemde Hıristiyanlar sürekli takibe uğrayıp baskı görmüştür. Dolayısıyla hac ritüeli daha ortaya çıkmamış ve belirgin kutsal mekânlar da ihdas edilememiştir. Ancak Hıristiyanların İmparator Konstantin (312-337) sayesinde baskıya uğramaktan kurtulmaları ve Hıristiyanlığın tanınmasıyla bazı mekânlara kutsiyet atfedilmeye başlanmıştır.<sup>98</sup> MS 4. yüzyılda İmparator Konstantin’in annesi Helena, elindeki verilere, özellikle de İncillerde anlatılanlara dayanarak Betlehem (Beytüllahim) ve Kudüs’te İsa’nın yaşamının ve ölümün geçtiği esas yerleri bulmak için Kutsal Topraklara gitmiştir. Bu seyahat neticesinde İsa’nın yaşamıyla alakalı yerlerde kiliseler ve mabetler yapılmaya başlanmıştır.<sup>99</sup> Helena’nın Kudüs’ü ziyaret etmesi hac mekânları olacak kutsal yerlerin belirlenmesinin ilk işareti olmuştur. Bu bağlamda Helena, Hıristiyan tarihinde ilk Hıristiyan hacı olarak kabul görmüştür.<sup>100</sup>

Neticede İsa’nın yaşamının geçtiği yerler Hıristiyanlar açısından kutsal kabul edilmiş ve önemli hac merkezlerinden biri olmuştur. Özellikle Bizans döneminde Hıristiyan hacılar, inançlarının doğduğu topraklara büyük saygı göstermiştir. Her ne kadar ilk dönemlerde, birçok kilise babası tarafından vazgeçirilmeye çalışılsa<sup>101</sup> da Hıristiyan hacılar özellikle Kudüs’ü ziyaret etmiştir. Ancak bu olumsuz tavır dördüncü yüzyılla beraber büyük oranda değişmiştir. Dünyanın her yerinden Hıristiyan hacılar kutsal kabul edilen tapınakları ve özellikle

<sup>97</sup> Gregory of Nyssa, *Letters*, 3/1-3; ayrıca bk. Prior, “Christian Perspectives on Jerusalem”, 6.

<sup>98</sup> James W. Parkes vd., “Holy Places”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit vd.: Thomson Gale, Keter Publishing House, 2. Basım, 2007), 9/500; Joan E. Taylor, *Christians and Holy Places* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 307; Şeker, “Hıristiyanlıkta Yahudiliğe Tepki Olarak Gelişen Kutsallık Anlayışı”, 56-57.

<sup>99</sup> Vida Bajc, “Christian Pilgrimage Groups in Jerusalem: Framing the Experience Through Linear Meta-Narrative”, *Journeys* 7/2 (2006), 102.

<sup>100</sup> Erbaş, *Hıristiyan İbadetleri*, 62-64.

<sup>101</sup> Bk. R. J. Zwi Werblowsky, “The Meaning of Jerusalem to Jews, Christians and Muslims”, *Jerusalem in the Mind of the Western World 1800-1948*, ed. Yehoshua Ben-Arieh - Moshe Davis (Connecticut, London: Praeger, 1997), 12.

de yeni keşfedilen ve İsa ile ilişkili olduğuna inanılan yerleri ziyaret etmiştir.<sup>102</sup>

Kudüs'te yapılan Hıristiyan hac ibadeti, Hıristiyan inancına somut bir form kazandıran özel yerlere gitmek şeklindedir. Hıristiyan hacılar sahip oldukları inançlarını canlı kılacak mekânları görmek için Kudüs'e gelmektedir. Kudüs'te bulunan kutsal yerlere gelerek Kitab-ı Mukaddes'teki kutsal anlatıları somutlaştırabilmekte, burada vuku bulan olaylar hakkında fikir sahibi olabilmektedir.<sup>103</sup> Başka bir ifadeyle bu ziyaretler Hıristiyanların hem dindarlığından hem de bilgi sahibi olmak istemelerinden kaynaklanmıştır. Öte yandan dördüncü yüzyılın başlarında Kudüs'e yapılan ziyaretler o kadar yoğun olmuştur ki dünyanın her yerinden "Hıristiyanların oraya akın ettiği" kaydedilmiştir.<sup>104</sup> Hıristiyanlıktaki hac ibadetinin genel geçerlilik kazanması ise ancak dördüncü yüzyılın sonlarına doğru olmuştur.<sup>105</sup>

İsa'nın çocukluğunun geçtiği Nasıra ve vaftiz olduğu Ürdün Nehri/Şeria ırmağı dışında Kudüs'teki bazı mekânlar hac ibadeti bağlamında ziyaret yerleri olarak benimsenmiştir.<sup>106</sup> Bunların en önemlisi Kutsal Kabir Kilisesi'dir. Batılı bir seyyah 1888 yılında kaleme aldığı eserinde Kutsal Kabir Kilisesi'ni gördüğünde hissettiklerini ve orada şahit olduğu bazı manzaraları şöyle anlatmıştır:

"Asırlar boyunca, tarihi bir yerin çevresinde neredeyse zorunlu olarak meydana gelen büyük değişimler, o bölgenin tam da özel bir olayın gerçekleştiği yer olduğunu idrak etmeyi daha da zorlaştırmaktadır. Yine de deliller ikna edici olduğunda şüphe duyan bir insanın [inanmamak için] gerekçesi olamaz.(...) Bu durum Kutsal Kabir Kilisesi'ne ve Golgota tepesine yaklaşıldığında da geçerlidir. Ancak büyük önemi haiz her şey gibi zamanla ve tekrar edilen ziyaretlerle onlar da sizinle beraber büyümektedir. Yine de ilk

---

<sup>102</sup> Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West*, 41; Şeker, "Hıristiyanlıkta Yahudiliğe Tepki Olarak Gelişen Kutsallık Anlayışı", 56. Bu arada, Kudüs'ün İsa'dan sonra defalarca yıkılmasına ve yeniden inşa edilmesine rağmen Hıristiyanlar, asırlar boyunca Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan olayları yansıtabilecek gerekli fiziki düzenlemeleri de yapmıştır (Bajc, "Christian Pilgrimage Groups in Jerusalem: Framing the Experience Through Linear Meta-Narrative", 102).

<sup>103</sup> Bajc, "Christian Pilgrimage Groups in Jerusalem: Framing the Experience Through Linear Meta-Narrative", 102.

<sup>104</sup> A. L. McMahon, "Holy Sepulchre", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann vd. (New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1913), 7/425.

<sup>105</sup> Wilken, "Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism and the Idea of the Holy Land", 299.

<sup>106</sup> Şeker, "Hıristiyanlıkta Yahudiliğe Tepki Olarak Gelişen Kutsallık Anlayışı", 57.



ziyarete kimse, zihni dolduran yüce düşünceleri ve kalbi titreten tuhaf duyguları tarif edemez. Burada, hemen önümüzde, İsa Mesih'in çarmıhta öldüğü ve ölümden dirildiği Golgota tepesini kapsayan Kutsal Kabir Kilisesi vardı."<sup>107</sup>

Yerli dindar Hıristiyanlar ve dünyanın her yerinden hacılar, aynı anda, şu duayı ederken yere diz çökmüş olarak bulunurlar: "O gün vaki olacak ki, kavimler için bayrak olarak durmakta olan Yesse'nin kökünü milletler arayacak ve onun rahat ettiği yer izzetli olacak".(...) Pek çok insan İsa'nın üzerinde öldüğü haçın bulunduğu kutsal kayayı öpmek için sürekli oraya varır.<sup>108</sup>

Hıristiyanlıktaki hac ibadetiyle ilgili zikredilmesi gereken başka bir husus *Via Dolorosa* yani *Çile Yolu*'dur. Çile Yolu, Kudüs'ün Eski Şehir olarak nitelendirilen bölümünde bulunan ve Hıristiyan âleminin pek çoğu için dünyadaki en önemli sokaktır. Daha doğru bir ifadeyle en önemli güzergâhtır. İsa'nın kendi haçını taşıdığı güzergâh olduğu için kutsal görülmektedir. Bu güzergâh son dördü Kutsal Kabir Kilisesi'nin içinde olmak üzere on dört duraktan oluşmaktadır. Bazı Hıristiyan hacılar çile yolunu ahşaptan büyük haçlar taşıyarak katetmektedir. Bu durakların amacı ise Hıristiyan hacıların İsa'nın bir zamanlar yaşadığı acıları ve o ruhani havayı hissetmelerini temin etmektedir.<sup>109</sup>

Çile yolundaki on dört güzergâh şu şekildedir:

1. Durak: Praetorium denilen ve İsa'nın yargılanıp mahkûmiyetine karar verilen yerdir.
2. Durak: İsa'nın çarmıhı üzerine aldığı yerdir.
3. Durak: İsa'nın haça gerileceği Golgota tepesine giderken ilk düştüğü yerdir.
4. Durak: İsa'nın annesi Meryem'le karşılaştığı yerdir.
5. Durak: Kireneli Simon'un İsa'nın çarmıhını onun yerine taşıdığı yerdir.
6. Durak: Veronica adlı bir kadının İsa'nın yüzünü sildiği yerdir.
7. Durak: İsa'nın ikinci kez düştüğü yerdir.
8. Durak: Kudüslü kadınların kendi durumuna ağlamaları üzerine İsa'nın onları teselli ettiği yerdir.
9. Durak: İsa'nın üçüncü kez düştüğü yerdir.
10. Durak: İsa'nın elbiselerinin çıkarıldığı yerdir.
11. Durak: İsa'nın çarmıha çivilendiği yerdir.

<sup>107</sup> Fairbanks, *A Visit to Europe and the Holy Land*, 128.

<sup>108</sup> Fairbanks, *A Visit to Europe and the Holy Land*, 131.

<sup>109</sup> Bk. G. Cyprian Alston, "Way of the Cross", *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann vd. (New York: The Encyclopedia Press, Inc., 1931), 15/569-571.

12. Durak: Çarmıhın bulunduğu yerdir.
13. Durak: İsa'nın çarmıhtan indirildiği yerdir.
14. Durak: Kutsal Kabir'in olduğu yerdir.<sup>110</sup>

Öte yandan Hıristiyanlıktaki hac ibadeti, 1900'lü yılların başında dinî hayattan büyük oranda silinmiştir. Bunun, o dönemlerde hac ibadetinin önemini gizlemeye yönelik çalışmaların sonucunda olduğu belirtilmiştir.<sup>111</sup> 1987 -2008 yılları arasında Kudüs patriği olan Michel Sabbah (d. 1933) da Kudüs'ün de içinde bulunduğu Kutsal Topraklara, özellikle Avrupa'dan sadece birkaç cesur ve dindar Hıristiyan hacının geldiğini söylemiş, sayının bu kadar az olmasını insanların Kutsal Topraklarda yaşanan durumu tehlikeli olarak görmeleriyle açıklamıştır.<sup>112</sup> Ayrıca sayının az olmasında İsrail ordusunun aşırı güvenlik önlemleri almasının da etkili olduğu belirtilmiştir.<sup>113</sup> Buna karşın, Papa 16. Benedict (d. 1927) 6 Kasım 2010 tarihinde yaptığı bir konuşmada hac ibadetinin sıradan bir seyahat olmadığını vurgulamış, Kutsal Topraklara hacca gitmenin önemine şöyle dikkat çekmiştir: "Hacca gitmek, aslında, Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği, lütfunun belli bir ihtişamla parlayıp inananlar arasında zengin dönüşüm ve kutsallık meyveleri ürettiği yerde Tanrı ile karşılaşmak için kendimizden sıyrılmak anlamına gelir. Her şeyden önce, Hıristiyanlar Kutsal Topraklara, [yani] Rab'bin tutkusu, ölümü ve dirilişi ile alakalı yerlere hacca giderler".<sup>114</sup> Kardinal John Patrick Foley (1935-2011) ise 2010 yılında verdiği bir röportajda Hıristiyanların hac ibadeti maksadıyla Kutsal Topraklara gitmelerinin ve İsa'nın varlığı ile kutsiyet kazanan yerleri ziyaret etmelerinin çok önemli olduğunu vurgulamıştır.<sup>115</sup>

Öte yandan kutsal yerleri ziyaret eden Hıristiyan hacıların sadece hac ibadetinin "güzel çiçeklerinden akan bal" ile beslenen değil aynı zamanda memleketine polen götürmek zorunda olan arıya benzemesi

---

<sup>110</sup> J. H. Winn Haswell, *An Introduction to the Holy Land* (New York: St. Martin's Press, 1971), 75-76.

<sup>111</sup> L. D. Agate, "Pilgrimage (Christian)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1919), 10/18.

<sup>112</sup> Jeffery M. Abood (ed.), *Christian Situation in the Holy Land* (Jerusalem: y.y., 2011), 15.

<sup>113</sup> Kort, "Palestinian Christians in Jerusalem", 41.

<sup>114</sup> Benedict XVI, *Visit to the Cathedral of Santiago De Compostela Address of the Holy Father Benedict XVI* (6 November 2010).

<sup>115</sup> Abood, *Christian Situation in the Holy Land*, 5.

gerektiği vurgulanmıştır. Böylece “yaşamın taze dokunuşlarını” uzak diyarlara götürebilecekleri belirtilmiştir.<sup>116</sup>

Son olarak Hıristiyan bir rahip Kudüs'ün asla unutulmayacağını vurgulamıştır. Ona göre Kudüs'ün kaderi her zaman Hıristiyan dünyasının ilgisiyle dolup taşacaktır. O her zaman kutsal ruhlar için sevgi tefekkürünün bir objesi olacaktır.<sup>117</sup> Hıristiyanlık tarihi uzmanı Robert Louis Wilken (d. 1936) de bir makalesinde bu kutsal şehre duyduğu özlemi şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Pek çok Hıristiyan için Kudüs, teselli ve barışın kutsal şehridir. Bu dünyadaki hayatın dertlerinden sonra güvenli bir sığınaktır. ‘Kuleleri göğe değen Kudüs, sana gelmeyi arzuluyorum, senin parlayan sokakların benim hasret çeken gözlerimi, hayatımı sana doğru cezp etmektedir. O, ruhun huzuru Tanrı’da bulmayı arzularının sembolüdür. Kudüs mutlu evim, sana ne zaman geleceğim, üzüntülerim ne zaman son bulacak, senin sevincini ne zaman göreceğim?’ Yine de Kudüs, bir çölün yamacındaki tepeciklere kurulmuş bir şehirdir. Öyle bir şehir ki, Hıristiyanların yaşadığı ve daha önce asırlar boyunca yaşamış olduğu fakat şimdiki nüfusu büyük çoğunlukla Müslümanlar ve Yahudilerden oluşan bir şehirdir. Bir zamanlar, yedinci yüzyılda Müslümanların Filistin’i işgalinden yıllar önce Kudüs, Hıristiyanlar tarafından idare edilen topraklardaki en önemli şehirdi. Manzarayı beş yüzden fazla kilise ve manastır şekillendirmişti. Binlerce keşiş Judean çölünün mağaralarında yaşamıştı. Kudüs’ün söz ustası piskoposları ve bilgili rahipleri de Bizans dünyasının büyük başkentinde, Boğazdaki Konstantinopolis’de kontrolü ele geçirmişti. [Şimdi ise] Bu Hıristiyan geçmişinden çok az şey kaldı, sadece eski otellerin yıpranmış taşları ve kiliselerin zeminlerini süsleyen parlak çiniler. Öte yandan kavgacı bir şekilde eski kutsal yerleri koruyan Hıristiyanların küçük gizli toplantı yerleri Hıristiyanlığın bu topraktaki uzun tarihinin hatırasını akla getirmektedir.”<sup>118</sup>

Hıristiyanlarca Kudüs’e atfedilen bu kutsiyet “Hıristiyan dünyası Kudüs’ü kendi ülkeleri, kendi mirası ve duygularının başkenti olarak görmektedir” sözüyle de dillendirilmektedir. Ancak öte yandan, bu özlemin İsa’nın ölümünden asırlar geçmesine rağmen neredeyse hiç

---

<sup>116</sup> Christopher Hollis - Ronald Brownrigg, *Holy Places* (New York, Washington: Frederick A. Praeger, 1969), 77.

<sup>117</sup> F. Philpin de Rivières, *Holy Places: Their Sanctity and Authenticity* (London: R. Washbourne, 1874), 104.

<sup>118</sup> Wilken, “Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism and the Idea of the Holy Land”, 298.

gerçekleşmediği de Hıristiyan din adamları tarafından belirtilmektedir.<sup>119</sup>

### Sonuç

Yahudiler ve Müslümanlar gibi Hıristiyanlar da Kudüs'ü kutsal bir şehir olarak kabul etmektedirler. Ancak Kudüs'ün kutsallığı ne Yeni Ahit'ten ne de ilk dönem Hıristiyanlarından kaynaklanmıştır. Hatta İsa Kudüs'e karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Bu nedenle ilk dönem Hıristiyan tarihinde Kudüs, kutsal olarak addedilmemiştir. Ancak asırlar sonra Hıristiyan âlemindeki teolojik tartışmaların akabinde Kudüs, Hıristiyanlar için kutsallığını kazanmıştır. Bazı tarihî olaylardan yola çıkan kimi kilise babaları Kudüs'ün kutsal bir şehir olduğunu vurgulamıştır. Bu kutsallık genel olarak üç sebebe bağlanmıştır. Birincisi İsa'nın hayatının, Hıristiyanlığı yaymak için gösterdiği faaliyetlerinin ve Hıristiyan teolojisinin oluşmasında etkili olan olayların Kudüs'te gerçekleşmesidir. İkincisi İsa'nın ölümünün ardından asırlar sonra onun kabrinin üzerine inşa edilen Kutsal Kabir Kilisesi'dir. Üçüncüsü ilk iki sebepten ötürü Kudüs'ün, zamanla, Hıristiyanlar açısından en önemli hac merkezi olma özelliğini kazanmasıdır. Sonuç olarak Kudüs, sonradan da olsa Hıristiyanlar için kutsal addedilmiştir. Bundan dolayı tarih içinde Hıristiyanlar Kudüs'e sahip çıkmışlardır. Kudüs'te bulunan kutsal mekânları ellerinde tutmak için mücadele etmişlerdir.

### Kaynakça

- Abood, Jeffery M. (ed.). *Christian Situation in the Holy Land*. Jerusalem: y.y., 2011.
- Abramsky, Samuel - Gibson, Shimon. "Jerusalem, History, Name". *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 11/143-144. Detroit vd.: Thomson Gale, Keter Publishing House, 2. Basım, 2007.
- Adam, Baki. "Kutsal Mekân". *Dinler Tarihi*. ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. b.y.: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013.
- Agate, L. D. "Pilgrimage (Christian)". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 10/18-23. New York: Charles Scribner's Sons, 1919.

---

<sup>119</sup> Rivières, *Holy Places: Their Sanctity and Authenticity*, 104.

- Alston, G. Cyprian. "Way of the Cross". *The Catholic Encyclopedia*. ed. Charles G. Herbermann vd.. 15/569-571. New York: The Encyclopedia Press Inc., 1931.
- Altun, İsmail. "Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017), 153-169.
- Armstrong, Karen. "Sacred Space: The Holiness of Islamic Jerusalem". *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 1/1 (1997), 5-20.
- Ateek, Naim. "Jerusalem in Islam and For Palestinian Christians". *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*. ed. P. W. L. Walker. 125-150. Cambridge: Tyndale House, 1992.
- Aydın, Fuat. "Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (2018), 109-125.
- Aydın, Mehmet. "Kudüs: Barış İsteyen Bir Şehrin Dinî Arka Planı", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/24 (2017), 9-17.
- Aytürk, İlker. "İsrail'de Hristiyan Cemaatler: Devlet ve Dinî Azınlık İlişkilerinin Kurumsallaşmasına Bir Bakış". *Ortadoğu Etütleri* 2/2 (2011), 97-116.
- Bajc, Vida. "Christian Pilgrimage Groups in Jerusalem: Framing the Experience Through Linear Meta-Narrative". *Journeys* 7/2 (2006), 101-128.
- Baldi, D. vd.. "Jerusalem". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler vd.. 7/760-772. USA: Thomson Gale, 2003.
- Benedict XVI. *Visit to the Cathedral of Santiago De Compostela Address of the Holy Father Benedict XVI*. 6 November 2010.
- Besat, Walter - Palmer, E. H. *Jerusalem: The City of Herod - Saladin*. London: Chatto & Windus, 1908.
- Bitton-Ashkelony, Brouria. "The Attitudes of Church Fathers Towards Pilgrimage to Jerusalem in the Fourth and Fifth Centuries". *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. ed. Lee I. Levine. Continuum, New York: The Continuum Publishing Company, 1999.
- Brereton, Joel P. "Sacred Place". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 12/7978-7986. Detroit vd.: Thomson Gale, 2. Basım, 2005.
- Cebe, Arzu. "Semavi Dinlerin Oluşturulduğu Kültürlerde Kudüs ve Kutsallık Kavramı". *Türk-İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13 (2017), 370-384.

- Chazan, Robert. "Jerusalem as Christian Symbol during the First Crusade: Jewish Awareness and Response". *Jerusalem Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. ed. Lee I. Levine. Continuum. New York: The Continuum Publishing Company, 1999.
- Constable, Giles. "Jerusalem and the Sign of the Cross". *Jerusalem Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. ed. Lee I. Levine. Continuum, New York: The Continuum Publishing Company, 1999.
- Cyril, S. "The Catechetical Lectures of S. Cyril". *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church*. Oxford: John Henry Parker, 1839.
- Demirkent, Işın. "Haçlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/525-546. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. çev. Rosemary Sheed. London, New York: Sheed and Ward Inc., 1958.
- Erbaş, Ali. "İslam Dışı Dinlerde Hac". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 97-120.
- Erbaş, Ali. *Hıristiyan İbadetleri*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2003.
- Erikson, Mark Daryl. "Holy Land". *An Historical Encyclopedia of the Arab-Israeli Conflict*. ed. Bernard Reich. London: Aldwych Press, 1996.
- Eusebius. *Life of Constantine*. çev. Averil Cameron - Stuart G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Eusebius. *The Theophania*. çev. Samuel Lee. Cambridge: Duncan and Malcolm, 1843.
- Eusebius. *Proof of the Gospel Being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea*. çev. W. J. Ferrar. London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York: The Macmillian Company, 1920.
- Fairbanks, H. F. *A Visit to Europe and the Holy Land*. New York: The Catholic Publication Society Co., 1888.
- Firestone, Reuven. "Jerusalem: Jerusalem in Judaism, Christianity, and Islam". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 7/4838-4841. Detroit vd.: Thomson Gale, 2. Basım, 2005.
- Fredriksen, Paula. "The Holy City in Christian Thought". *The City of the Great King*. ed. N. Rosovsky. Cambridge, Mass.: y.y., 1996.
- Geva, Hillel. "Jerusalem". *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. ed. Ephraim Stern. Jerusalem: The Israel Exploration Society & Carta, 1993.

- Güç, Ahmet. "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı". *Dinler Tarihi Araştırmaları I*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998.
- Güç, Ahmet. "Dinlerde Kible Anlayışı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 1-30.
- Gül, Muammer. "Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2001), 305-312.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Harman, Ömer Faruk. "İslamîyet ve Kudüs". *Milel ve Nihal: Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 16/1 (2019), 10-30.
- Hasanoğlu, Eldar. "Tanah'a Göre Kudüs'ün Kutsallaşma Süreci". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/24 (2015), 125-148.
- Haswell, J. H. Winn. *An Introduction to the Holy Land*. New York: St. Martin's Press, 1971.
- Hollis, Christopher - Brownrigg, Ronald. *Holy Places*. New York, Washington: Frederick A. Praeger, 1969.
- Kılıç, Sami - Satış, İhsan. "Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Hıristiyan Cemaatlerin Kamame Kilisesi ile İlgili Tartışmaları". *History Studies* 3/3 (2011), 225-244.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Koloğlu, Orhan. "Üç Dinin Kutsal Kenti Kudüs". *Popüler Tarih* 5 (2000), 56-65.
- Kort, Nora. "Palestinian Christians in Jerusalem". *The Ecumenical Review* 64/1 (2012), 36-42.
- Krey, August C. *The First Crusade*. Princeton: Princeton University Press, 1921.
- Kühnel, Bianca. *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem*. Germany: Herder, 1987.
- Maraval, Pierre. "The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century)". *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 63-74.
- Maundell, Henry. "A Journey From Aleppo to Jerusalem". *Early Travels in Palestine*. ed. Thomas Wright. London: George Woodfall and Sons, 1848.

- McConville, Gordon. "Jerusalem in the Old Testament". *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*. ed. P. W. L. Walker. Cambridge: Tyndale House, 1992.
- McMahon, A. L. "Holy Sepulchre". *The Catholic Encyclopedia*. ed. Charles G. Herbermann vd.. 7/425-427. New York: The Encyclopedia Press Inc., 1913.
- Mert, Rabia. "İslam Geleneği Açısından Kudüs". *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2017), 257-272.
- Morris, Colin. *The Sepulchre of Christ and the Medieval West*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.
- Murphy-O'Connor, Jerome. *The Holy Land*. Oxford. New York: Oxford University Press, 2008.
- Öreñç, Aşır. "Kudüs ve Mescid-i Aksa'nın Faziletine Dair Hadisler ve Yorumu". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 133-150.
- Özmen, Süleyman. "Dinî ve Hukuki Perspektife Göre Geçmişten Günümüze Kudüs'ün Önemi". *Çukurova Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018), 42-61.
- Parkes, James W. vd.. "Holy Places". *Encyclopaedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 9/499-503. Detroit vd.: Thomson Gale, Keter Publishing House, 2. Basım, 2007.
- Prior, Michael. "Christian Perspectives on Jerusalem". *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 3/1 (1999), 1-26.
- Pinches, T. G. "Pilgrimage". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 10/10-13. New York: Charles Scribner's Sons, 1919.
- Rivières, F. Philpin De. *Holy Places: Their Sanctity and Authenticity*. London: R. Washbourne, 1874.
- Rossing, Daniel. "Jerusalem". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. USA: Cambridge University Press, 2005.
- Sanders, E. P. "Jerusalem and its Temple in Early Christian Thought and Practice". *Jerusalem Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. ed. Lee I. Levine. Continuum. New York: The Continuum Publishing Company, 1999.
- Satış, İhsan. "The Catholics and Organ Disagreements in the Church of the Holy Sepulchre". *Journal of History and Future* 2/3 (2016), 50-67.
- Silvas, Anna M. *Gregory of Nyssa: The Letters*. ed. J. Den Boeft vd.. Leiden. Boston: Brill, 2007.



- Şeker, Cihat. "Hıristiyanlıkta Yahudiliğe Tepki Olarak Gelişen Kutsallık Anlayışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016), 42-65.
- Taylor, Joan E. *Christians and Holy Places*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Türkan, Ahmet. "Anahtarını İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2013), 227-236.
- Walker, Peter. "Jerusalem in the Early Christian Centuries". *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*. ed. P. W. L. Walker. Cambridge: Tyndale House, 1992.
- Walker, Peter. "Jerusalem and the Church's Challenge". *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*. ed. P. W. L. Walker. Cambridge: Tyndale House, 1992.
- Werblowsky, R. J. Zwi. "The Meaning of Jerusalem to Jews, Christians and Muslims". *Jerusalem in the Mind of the Western World 1800-1948*. ed. Yehoshua Ben-Arieh - Moshe Davis. Connecticut, London: Praeger, 1997.
- Wilken, Robert L. "Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land". *The Harvard Theological Review* 79/1-3 (1986), 298-307.
- Wilson, C. W. *Golgotha and the Holy Sepulchre*. ed. C. M. Watson. London: The Committee of the Palestine Exploration Fund, 1906.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2020, 14: 171-195

**Arapça Dil Kurallarından Kaynaklanan İhtilâfların Meâllere  
Aktarımı:  
Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk Meâli Örneği**

**Transferring of the Disputes Arising from Arabic Language Rules to  
the Translations of Qur'an: The Examples of Bayraktar Bayraklı and  
Mustafa Öztürk's Translations**

**Ahmet KARADAĞ**

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor, Inonu University, Faculty of Theology,  
Department of Commentary of Qur'ân

Malatya, Turkey

ahmet.karadag23@inonu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-0715-1410

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 25 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 1 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 171-195

**Atıf / Cite as:** Karadağ, Ahmet. "Arapça Dil Kurallarından Kaynaklanan İhtilâfların Meâllere Aktarımı: Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürks Meâli Örneği [Transferring of the Disputes Arising from Arabic Language Rules to the Translations of Qur'an: The Examples of Bayraktar Bayraklı and Mustafa Öztürk's Translations]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 171-195.

<https://doi.org/10.18498/amailad.709123>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Transferring of the Disputes Arising from Arabic Language Rules to the Translations of Qur'an: The Examples of Bayraktar Bayraklı and Mustafa Öztürk's Translations**

### **Abstract**

İn this study the differences that caused from grammar rules were examined according to Bayraktar Bayraklı and Mustafa Öztürk's translation of Qur'ân. Two translations were compared in terms of six language rules: true and metaphorical meanings, polisemy, authority of the pronoun, different evaluation of some conjunctions and prepositions, hazif/subtractive sentences and takdîm-ta'hir by three examples during study. It was determined that the differences which didn't make a serious impact at the core of the meaning weren't reflected to two translations. So it was reached correct result in the both. Because transferring the differences which didn't make a serious impact at the core of the meaning to the translations is impossible and unnecessary. On the other hand it was identified that the differences which made a serious impact at the core of the meaning sometimes were transferred sometimes didn't transferre to two translations. Therefore reached that in two meâls were some shortcomings from this point. Because transferring the undesirable views to the translations is important in footnote or explanation part at least. Otherwise on one hand wealth of meaning of verses don't reflect to translations on the other hand the preferred opinion can be meaning that supreme god doesn't wish.

### **Summary**

Language rules are one of the main elements of the interpretation of the Qur'ân in different ways. The Qur'ân, an Arabic book, has used the rules of this language in the most beautiful way. Because the Qur'ân is a unique book not only in terms of meaning but also in terms of word. As a matter of fact, every language scholar has spoken about the language and style wonders of the Qur'ân as much as he can. It is seen that linguistic analysis has an important place in the tafsir written in the first periods. This situation reveals how

important the language rules are in the interpretation of the Qur'ân. Indeed, it is a well-known and undeniable fact that even some inter-sectarian disputes are based on language rules. The interpretation of the Qur'ân from different perspectives is directly related to the correct understanding of the language. For this reason, it is impossible to think of any commentator's interpretation of the Qur'ân by ignoring the language rules.

In this study, the reflections of the differences arising from the Arabic language rules to the translations were examined. The study was carried out specifically for Bayraktar Bayraklı and Mustafa Ozturk translations. These two translations were compared with three examples in terms of six language rules. The following results were achieved in the study:

In two verses that are clearly evident that the metaphorical meaning is intended, both translators preferred the metaphorical meaning and transferred it to their translations. However, in the verse where the true and metaphorical meaning is possible, Bayraklı only transferred the meaning he preferred to his translation, but Ozturk gave the meaning he didn't prefer in the footnote too.

In the verse, where the meaning of the polynomial word is easily determined from the context, both translators didn't need to mention the different meanings that the word has. Bayraklı reflected different meaning of only one of the words in his translation that cannot be easily determined from the context. Ozturk did the same. However, both translators transferred various meanings of the word in different verses to their translations.

In a verse where the authority of the pronoun did not cause serious differences on the basis of meaning, both translators did not reflect this conflict in their translations. Regarding the two verses in which the authority of the pronoun caused a serious change in terms of meaning: Bayraklı only conveyed his preferred opinion to his translation and did not mention different evaluations. On the other hand, Ozturk stated the dispute about the authority of the pronoun in a footnote only in one verse.

In a verse where different evaluations about some conjunctions and prepositions did not cause a serious change in meaning, both translators did not reflect these differences in their translations. As for the other two verses that these affect the meaning: Bayraklı reflected one of these disputes and not the other. But Ozturk conveyed the meaning he preferred in both verses.

In one of the two verses that came in the same sentence form, Bayraklı made a translation by drawing attention to the "hazf". In the other verse Ozturk made same thing. However, neither of them referred to the "hazf". In the other

example that the "hazf" is mentioned, Bayraklı made a translation without drawing attention to the "hazf". But Ozturk accepted the "hazf" and translated the verse according to that.

"Taktîm-ta'hîr" is used in the sentence for various purposes in Arabic language. One of the "taktîm-ta'hîr" varieties that draw attention in the Qur'an is the one done through "hasr". "hasr" is simply to change the place of the sentence elements to emphasize meaning. In one verse, Bayraklı translated it by paying attention to "hasr", in another verse, Ozturk made that. The third verse in which "taktîm-ta'hîr" is mentioned has been translated by Bayraklı regardless of "taktîm-ta'hîr". But Ozturk accepted "taktîm-ta'hîr" among the words and translated the verse according to that.

As a result of transferring the differences arising from language rules to these two translations, it is possible to say the following: It is unnecessary to reflect the differences that do not have a serious effect on the essence of the meaning. Because the translation is not as comprehensive as tafsir. Bayraklı and Ozturk did the right thing by not reflecting such differences to their translations. However, differences that seriously affect the essence of meaning need to be transferred to translations. Because there is a possibility that the meaning reflected in the translations may not be the correct meaning. Therefore, instead of giving the preferred meaning to the reader as final and precise information, it is a more correct method to make the reader feel this difference. In this regard, it can be mentioned that both translations are partially missing.

**Keywords:** Tafsir, Translation of Qur'ân, Grammar rules, Difference, Transferring.

### **Arapça Dil Kurallarından Kaynaklanan İhtilâfların Meâllere Aktarımı: Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk Meâli Örneği**

#### **Öz**

Bu çalışmada Arapça dil kurallarından kaynaklanan ihtilâfların meâllere ne ölçüde aktarıldığı Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk meâli özelinde incelenmiştir. Çalışmada bu iki meâl; hakikat-mecâz, çokanlamlılık, zamirin mercii, bazı bağlaç ve edatlar ile ilgili farklı değerlendirmeler, hazif/eksiltili cümle ve taktîm-te'hîr olmak üzere altı dil kuralı açısından üçer örnekle karşılaştırılmıştır. Sonuçta, anlamın özünde ciddi bir farklılığa sebep olmayan ihtilâfların meâle yansıtılmadığı ve dolayısıyla her iki meâlde de bu konuda isâbet sağlandığı saptanmıştır. Zira anlamın özüne etki etmeyen farklılıkların meâle yansıtılması, mealin kapsamı nazara alındığında hem imkân dışı hem de

gereksizdir. Diğer taraftan mananın özünde ciddi farklara neden olan ihtilâfların kimi zaman meâle aktarıldığı kimi zaman ise aktarılmadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle her iki meâlde de bu açıdan bazı eksikliklerin bulunduğu sonucuna varılmıştır. Çünkü tercih edilmeyen görüşlerin dipnot ya da açıklama bölümünde meâle yansıtılması önem arz etmektedir. Aksi halde âyetlerdeki anlam zenginliği meâle aktarılmadığı gibi tercih edilen anlamın kastedilmeyen anlam olma ihtimâli de mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Meâl, Dil kuralları, İhtilâf, Aktarım.

## Giriş

Kur'an-ı Kerim'in pek çok âyeti farklı şekillerde tefsir edilebilme özelliğine sahiptir. Âyetlerin farklı şekillerde tefsir edilmesinin birtakım nedenlerinden söz edilebilir. Tefsirdeki farklılıkların önemli bir kısmının da dilden kaynaklı olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu farklılık çoğu zaman birbirine zıt anlamlar şeklinde olmayıp anlam zenginliğinin ortaya çıkması şeklinde tezâhür etmektedir.

Farklı şekillerde anlaşılabilen âyetlerde yalnızca tercih edilen manayı meâle yansıtmak doğru bir yöntem olmasa gerektir. Zira sadece tercih edilen manayı meâle yansıtmak anlam zenginliğine mani olduğu gibi esasında mercûh mananın daha isâbetli olma durumu da mümkündür. Bu açıdan dil kurallarından kaynaklanan ihtilâfların meâllere ne şekilde aktarıldığı önem arz etmektedir. Dil kurallarına dayalı ihtilâfın/mana zenginliğinin meâllere aktarımı; ancak kaynak ve hedef dilin kurallarını/inceciklerini iyi bilmekle mümkündür. Dildeki inceliklere vâkıf olmayan bir çevirmenin muhtelif manalara ulaşamayacağı ve dolayısıyla da bunları meâle yansıtamayacağı muhakkaktır. Ne var ki tefsirdeki bütün ihtilâfların meâle yansıtılması hem meâlin kapsamı açısından imkânsız hem de gereksizdir.

Dil kurallarıyla birlikte diğer bütün şartlara ne kadar riayet edilirse edilsin muhtelif manaları yansıtmak açısından her meâl özünde eksiktir; başka bir deyişle bütün muhtelif manaları yansıtmış ve bütünüyle isâbet sağlamış olan bir meâlden söz etmek mümkün değildir. Zira tefsirde olduğu gibi hiçbir meâl Yüce Allah'ın muradını kesin bir şekilde ortaya koyamaz. Dolayısıyla bu çalışmada meâller kıyaslanırken sonuç cümlesi bağlamında zikredilen *isâbet edilmiştir*, *isâbet sağlanmıştır* gibi ifadelerin bu çerçevede anlaşılmaları elzemdir.

Bu çalışmada Arapça dil kurallarından kaynaklanan ihtilâfların Türkçe meâllere ne şekilde aktarıldığı Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk meâli özelinde araştırılacaktır. Bu nedenle söz konusu iki meâl diğer özelliklerinden ziyâde Arapça dil kurallarının aktarılması açısından altı başlık altında üçer örnek ile karşılaştırılacaktır.

### 1. Lafzın Gerçek veya Mecâz Anlamda Kullanılmasından Kaynaklanan İhtilâflar

Lafızlar, hakîkî/gerçek ve mecâz anlama gelecek şekilde kullanılabilirler. Herhangi bir lafzın vaz edildiği/konulduğu anlamda kullanılması hakîkî anlamı; bu anlamın dışında bir anlamda kullanılması ise mecâz anlamı ifade eder. Herhangi bir alaka ya da karineden dolayı gerçek anlam terk edilip mecâza gidilebilir. Aksi halde lafzın hakîkî anlamına itibar etmek esas olandır.

Genel olarak âlimler Kur'ân'da mecâzî ifadelerin var olduğunu kabul etse de Davud ez-Zâhirî (ö. 270/883), Ebû Müslim el-İsbehânî (ö. 370/980) ve İbn Huveymendâz (ö. 400/1009) gibi sayıları çok az da olsa kimi âlimler bazı gerekçelerle Kur'ân'da mecâz ifadelerin varlığını kabul etmemişlerdir. Ne var ki fesâhat ve belâğatın en güzel örneklerini içeren Kur'ân'da; kinâye, istiâre ve teşbîh gibi pek çok mecâz ifadenin bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir.<sup>1</sup>

Kur'ân'ın farklı şekillerde yorumlanmasının nedenlerinden biri âyetlerde geçen kimi lafızların aynı anda hem gerçek ve mecâz anlama gelebilecek şekilde kullanılmasıdır. Lafızların anlamlarındaki bu farklı tespit doğal olarak meâllere de yansımıştır. Buna dair tespitlerin Bayraklı ve Öztürk meâllerine ne şekilde yansıdığı üç örnek ile izah edilmeye çalışılacaktır.

Örnek 1:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (el-Bakara 2/54).

Müfessirlerin çoğuna göre yukarıdaki âyette geçen فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ifadesi gerçek anlamda kullanılmıştır. Zira Yüce Allah, İsrâiloğulları arasından buzağıyı ilah edinenlerin öldürülmesini emretmiştir. Ancak

<sup>1</sup> Hakikat ve mecâz ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru't-turâs, ts.), 2/255-298; Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1429/2008), 494-505; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 177-178.

bazıları ise bu ifadenin mecâz anlam taşıyabilme ihtimâline değinmiş dolayısıyla da nefsin arındırılması, kötü duyguların öldürülmesi gibi anlamlara gelebileceğini belirtmişlerdir.<sup>2</sup> Bu ihtilâfın doğal olarak meâllere de yansıdığı görülmektedir.

Bayraklı, sözü edilen ifadeyi “kendinizi islah ediniz” şeklinde çevirerek mecâz anlamı itibara almıştır. Öztürk ise “içinizden buzağıya tapanları öldürün” şeklinde çevirmiş; dipnotta özellikle de sûfler tarafından bu ifadeye “içinizdeki kötü duyguları öldürün” şeklinde mecâz anlam yüklendiğini belirtmiştir. Ancak Eski Ahit'te İsrâiloğullarından buzağı heykeline tapınanların öldürülmesine dair ilâhî emrin delâleti ile bu yorumun isâbetli olmadığını ileri sürmüştür.

Öztürk'ün meâlinin daha isâbetli olduğu görülmektedir. Zira Öztürk sadece tercih etmiş olduğu manayı meâle yansıtmakla kalmamış, her ne kadar isâbetli olmadığını belirtse de âyetin muhtemel manasına da dikkat çekmiştir.

Örnek 2:

وَمَكْرُوا اللَّهَ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ (Âl-i İmrân 3/54).

Kur'ân'da unutmak, tuzak kurmak ve alay etmek gibi bazı fiillerin Yüce Allah'a izâfe edildiği görülmektedir. Yüce Allah zatına yakışmayacak böylesi fiilleri işlemekten münezzeh olduğundan bu kullanımların mecâz olduğu aşıkardır. Pek çok müfessir bu inceliğe dikkat çekmiş, Yüce Allah hakkında kullanılan bu lafızların gerçek anlamı dışında kullanıldıklarını özellikle belirtmişlerdir.<sup>3</sup> Ne var ki bazı meâllerde bu inceliğe dikkat edilmediği görülmektedir. İlgili âyette de bu durum söz konusudur. Zira bu âyette lafzen Yüce Allah'ın tuzak kurduğu beyân edilmektedir.

<sup>2</sup> Bk. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-te'vîl ve uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-übeykân, 1418/1998), 1/269; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 1/146; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* thk. Mahmûd Abdulkadir Arnavut (Beyrut: Dâru Sâdır, 1422/2001), 1/67; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2005), 1/354.

<sup>3</sup> Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehl-i sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 1420/2004), 1/273; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/166; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl* thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998), 1/258.



Yukarıdaki âyetin bahse konu olan kısmını Bayraklı ve Öztürk “Allah onların tuzaklarını boşa çıkardı” şeklinde çevirmişlerdir. Böyle bir çevirinin isâbetli olduğu söylenebilir. Zira sadece lafza bağlı kalınmamış,<sup>4</sup> Arapça’daki müşâkele<sup>5</sup> sanatı göz önünde bulundurularak en uygun bir ifadeyle Türkçe’ye çevrilmiştir.

Örnek 3:

وَلَا تُجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (el-İsrâ 17/29).

Yukarıdaki âyette geçen *وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ* ifadesinin gerçek anlamda kullanıldığını iddia etmek mümkün değildir. Zira bağlam göz önünde bulundurulduğunda âyette ellerin boyna bağlanıp bağlanmamasının söz konusu edilmediği kolaylıkla anlaşılmaktadır. Ancak bu ifadenin ekseriyetle lafza bağlı kalınarak Türkçe’ye çevrildiği görülmektedir.<sup>6</sup>

Bayraklı âyeti “Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme ve büsbütün de açık tutumsuz olma! Yoksa pişman olur, açıkta kalırsın” şeklinde; Öztürk ise “Eli sıkı, cimri birisi olma; ama hepten savurganlık da yapma. Aksi halde cimrilik yüzünden kınanır, savurganlık yüzünden de pişman olup üzülürsün” şeklinde çevirmiştir.

*Elini boynuna bağlamak ve onu büsbütün açmak* Arapça’da bir deyim olup *cimri olmak* ve *müsrif olmak* anlamında kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Deyimlerde esas olan anlamın aktarılmasıdır. Dolayısıyla da her iki meâlde de anlamı aktarma açısından isâbet edilmiştir. Ancak kaynak dildeki bir deyim hedef dilde karşılayan bir deyim varsa bunu deyim olarak aktarmak en uygun olsa gerektir. Dolayısıyla da ilgili kısmın Türkçe’de bunu karşılayan deyim olan *eli açık ve eli sıkı olma* şeklinde çevrilmesi daha isâbetli olacaktır.

<sup>4</sup> Bayraklı nadiren de olsa müşâkele sanatının olduğu yerlerde lafza bağlı kalarak mana vermiştir. Ancak ekseriyetle bu nüansa dikkat ettiği için yukarıdaki örnek tercih edilmiştir.

<sup>5</sup> Farklı şekillerde tanımlanan müşâkele sanatı kısaca aynı lafızların kullanılıp farklı manaların kastedilmesidir. Bk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetü’ t-tefâsîr* (Beyrut: Dâru’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1402/1981), 1/39.

<sup>6</sup> Abdülhakî Gölpinarlı, Ömer Nasuhi Bilmen ve Şaban Piriş gibi birçok çevirmen lafza bağlı kalarak yukarıdaki âyeti çevirmişlerdir. Lafza bağlı kalarak âyeti çeviren Bahaeddin Sağlam ve Süleyman Ateş de dipnotta açıklama yoluna gitmişlerdir. Bk. Türkçe Kur’ân Meâlleri: <http://www.kuranmeali.com/> (Erişim 28 Nisan 2020).

<sup>7</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/514; Neseî, *Medâriku’ t-tenzîl*, 3/254.

## 2. Lafzın Müşterek Olmasından Kaynaklanan İhtilâflar

Kur'ân âyetlerinin farklı yorumlanmasına etki eden âmillerden biri de lafızların müşterek anlamlı olmalarıdır. Zira tercih edilen manaya göre âyete verilen anlam da değişmektedir. Kur'ân'da yer alan müşterek lafızların hangi anlamda kullanıldıkları çoğu zaman bağlamdan kolaylıkla anlaşılabilir. Ne var ki Kur'ân'da geçen çok anlamlı kelimelerin hangi anlamda kullanıldığını tayin etmek her zaman mümkün olmayabilir. Böyle bir durumda da başka delillerden hareketle kelimenin hangi anlamda kullanıldığı tespit edilmeye çalışılır.<sup>8</sup>

Müşterek lafızların Bayraklı ve Öztürk'ün meâline ne şekilde yansıdıkları üç örnek ile ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Örnek 1:

فَعَالُوا رَبَّنَا بِأَعْدُ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَا لَهُمْ أَخَادِيثَ وَمَزَقْنَا لَهُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (es-Sebe 34/19).

Yukarıdaki âyette geçen أَخَادِيثَ kelimesi müşterek bir lafız olup Kur'ân'da geçtiği yere göre söz, kıssa, masal, haber ve ibret gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.<sup>9</sup> Tefsir ve Kur'ân ilimlerine dair kaynaklarda bu kelimenin farklı manalarına dikkat çekilmiş,<sup>10</sup> Türkçe meâllere de kelimenin farklı anlamları tercih edilerek aktarılmıştır. Bu âyetin ilgili kısmını Bayraklı "Onlar, "Ey Rabbimiz! Bizim yolculuk mesafelerimizi uzat!" dediler ve kendilerine yazık ettiler. Biz de onları dillerde dolaşır sözler haline getirdik." şeklinde; Öztürk ise "Ama onlar lisanihâllerleriyle, 'Rabbimiz! Seyahat ederken konakladığımız yerler arasındaki mesafeler

<sup>8</sup> Tefsir ilminde müşterek lafızlar daha çok *vücûh ve nezâir* adı altında ele alınmışlardır. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân* thk. Ahmed Ferid el-Miziyadî (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1429/2008), 12-160; Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* thk. Ahmed es-Seyyid (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1431/2010), 17-350; İsmail b. Ahmed el-Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, thk. Celeddin es-Suyûtî (Beirut: Kitâb-Nâşîrûn, 1432/2011), 15-406; Suyûtî, *İtkân*, 301-312.

<sup>9</sup> Bk. et-Tûr 52/34; el-Lokmân 31/76; ez-Zümer 39/23; el-Mü'minûn 23/44.

<sup>10</sup> Bk. Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, 183; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl (Beirut: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 1403/1983), 119-120; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-e'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir* thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1407/198), 248-249; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/849; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/60; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dârun tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî, 1418/1997), 6/509.

uzak' diye şikâyet ettiler ve bu şükürsüzlükleri yüzünden kendilerine yazık ettiler. Nitekim biz de onları darmadağın edip akıbetlerini nesilden nesile aktarılan ibretlik bir hikâyeye dönüştürdük" şeklinde çevirmiştir.

Kelimenin anlamının tespit edilmesinde her iki meâlde de isâbet sağlandığı söylenebilir. Zira âyetin bağlamından kelimenin *ibretlik olay/darb-ı mesel* anlamında kullanıldığı kolaylıkla anlaşılmaktadır. Her iki meâlde kullanılan *dillerde dolaşır sözler* ve *nesilden nesile aktarılan ibretlik bir hikâye* ifadeleri bu kelimenin anlamını en güzel bir şekilde karşılamaktadır.

Örnek 2:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (el Bakara 2/205).

Yukarıdaki âyette geçen تَوَلَّى kelimesi müşterek lafızlardan olup lügatte dönüp gitmek/yüz çevirmek ve yetki sahibi olmak/iş başına gelmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>11</sup> Tefsirlerde daha çok ayrılmak/yüz çevirmek anlamı tercih edilen<sup>12</sup> bu kelimenin Türkçe meâllere de bu manasının daha fazla yansıdığı görülmektedir. Bu âyeti Bayraklı "O/münafık, bir iş başına geçtiğinde, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya, kültürü ve nesli helâk etmeye çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez" şeklinde çevirerek kelimenin ikinci anlamını; Öztürk ise âyetin sebab-i nüzûlünü de göz önünde bulundurarak "(Ahnes b. Şerîk adlı) o münafık senin yanından ayrılınca ortalıkta fesat çıkarmaya, kimi müminlerin ekinlerini yakıp hayvanlarını telef etmeye koyulur. Oysa Allah fesatçılığı hiç sevmez" şeklinde çevirerek ilk anlamını tercih etmiştir.

Her ne kadar sebab-i nüzûle dair rivâyetler Öztürk'ün meâlini desteklese de âyetlerin anlamlarının sebab-i nüzûl rivâyetleriyle sınırlandırılmayacağı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla da âyetin

<sup>11</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, "Veliye", *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 4/400-401; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "Veliye", *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabîyye* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009), 1269-1270; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "Veliye", *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-meârif, ts.), 4925.

<sup>12</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/416; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/119; Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *Teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995), 1/104.

Bayraklı'nın çevirdiği şekilde çevirmeye herhangi bir mani bulunmamaktadır. Ancak müşterek bir lafzın diğer anlamları itibara alınmadan âyete mana verildiğinden her iki meâlde de eksiklik olduğu söylenebilir.

Örnek 3:

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (el-Bakara 2/46).

Yukarıdaki âyette geçen يَظُنُّونَ fiili birbirine zıt anlamlar içeren ezdâd lafızlardandır. Bu fiil sanmak/zannetmek anlamına geldiği gibi kesin/kati olarak bilmek anlamına da gelmektedir.<sup>13</sup> Arapça'dan Türkçe'ye zannetmek/sanmak şeklinde geçtiği için bazı meâllerde çok anlamlı olduğu göz ardı edilmekte<sup>14</sup> ve dolayısıyla geçtiği her yerde bu anlamının esas alındığı görülmektedir.

Bu âyeti Bayraklı, önceki âyet ile birlikte değerlendirip "Sabır ve dua ile Allah'tan yardım isteyin. Sabır ve dua, Rablerine kavuşacaklarını ve kesinlikle O'na döneceklerini bilen, gerçekten kalbi Allah sevgisinden dolayı ürperenlerin dışındakilere ağır gelir" şeklinde çevirmiştir. Öztürk ise "Böyle kimseler şeksiz-şüphesiz bilir ve inanırlar ki öldükten sonra rablerine kavuşacaklar ve hesap vermek üzere O'nun huzuruna çıkacaklardır" şeklinde çevirmiştir. Her ikisi de âyette geçen zan kelimesinin kesin bilgi anlamında kullanıldığını dipnotta belirtmiştir.

Her iki meâlde de isâbet sağlandığı söylenebilir. Çünkü âyette imân edenlerin hallerinden bahsedilmekte ve imân edenlerin inançları konusunda herhangi bir şek ve şüpheye yer vermedikleri de bilinen bir husustur.<sup>15</sup> Dolayısıyla hem bu durum hem de zann fiilinin kesin olarak bilmek gibi ikinci bir anlamı olduğu gerçeği göz önüne alındığında bu âyetteki zann fiiline sanmak şeklinde mana vermek doğru olmaz.

<sup>13</sup> Cevherî, "Zann", 721-722; İbn Manzûr, "Zann", 2762-2763; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru hicr, 1422/2001), 1/623; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 1/189-190; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/341.

<sup>14</sup> Bazı meâllerde çok anlamlı kelimelerin anlam alanının tespit edilmeden olduğu gibi Türkçe'ye çevrilmesi ve bunun olumsuz sonuçları ile ilgili olarak bk. Zülfikar Durmuş, "Kur'an'da 'Hakk' Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi* 20 (2004), 111-130.

<sup>15</sup> Bk. el-Bakara 2/4.

### 3. Zamirin Mercii'nin Tayininden Kaynaklanan İhtilâflar

Zamirler, tekrara girmemek ve sözü uzatmamak gibi amaçlarla açık ismin yerine kullanılan kelimelerdir. Arapça'da çok sık kullanılan zamirlerin kimin/neynin yerine kullanıldığı genellikle zamirin mercii ya da zamirin aidiyeti ile ifade edilir.

Kur'ân'da, cümle ile neyin kastedildiğinin açık olduğu durumlarda mercii olmayan zamirler kullanılabilirdiği gibi mercii bağlam sayesinde kolayca anlaşılabilen zamirler de kullanılabilir. Çeşitli amaçlarla cümlelerinde takdim-tehirlere, haziflere, ziyadelere, eksilteli cümlelere yer vermesi ve bilinen dil kurallarıyla kendisini ilzam etmemesi, Kur'ân'daki bazı zamirlerin mercii'nin tespitinde ihtilâflara neden olmaktadır. Zamirin mercii'ne dair bu farklı tespitler doğal olarak meâllere de yansımaktadır.<sup>16</sup> Bu durum aşağıda Bayraklı ve Öztürk meâli özelinde üç örnek üzerinden ele alınacaktır:

Örnek 1:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ  
(el-Bakara 2/23).

Zamirin mercii'ne dair farklı tespitlerin olduğu âyetlerden biri yukarıdaki âyettir. Genel kanaate göre bu âyette geçen مِنْ مِثْلِهِ ifadesindeki هـ /o zamirinin mercii Kur'ân olmakla birlikte kimileri bu zamirin mercii'nin Hz. Peygamber olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>17</sup> Türkçe meâllerde de ekseriyetle zamirin mercii olarak Kur'ân tercih edilmiştir. Ancak zamiri Hz. Peygamber'e irca edenler de çıkmıştır.<sup>18</sup> İlk görüşe göre ilgili kısma "Kur'ân'ın sûrelerine benzer bir sûre getiriniz" şeklinde; ikinci görüşe göre ise "Hz. Peygamber gibi birinden benzer bir sûre getiriniz" şeklinde anlam verilebilir.

Âyetin ilgili kısmına Bayraklı, "Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur'ân'dan şüphe ediyorsanız, siz de onun bir sûresinin benzerini getiriniz" şeklinde; Öztürk ise "(Ey Müşrikler) Mademki kulumuz

<sup>16</sup> Zamirler hakkında geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *Burhân*, 4/24-39; Suyûtî, *İtkân*, 399-404; İsmail Aydın, *Kur'ân Mübhemleri Olarak Zamirler* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 27-112; Mehmet Kılıçarslan, *İlâhî Kelâmın Müstesna Grameri* (Nevşehir: Kalem Yayınevi, 2019), 91.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/396-398; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/220-221; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 2/129; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1422/1984), 1/50; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 1/65-66; İbn Cüzey, *Teshîl*, 1/58.

<sup>18</sup> Bk. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/40.

Muhammed'e indirdiğimiz âyetlerin Allah kelamı olduğundan derin bir şüphe duyuyorsanız, o halde Kur'ân'ın sûrelerine benzer bir sûre getirin de görelim" şeklinde meâl vermiş ve dolayısıyla her ikisi de zamirin merciini Kur'ân olarak tespit etmiştir.

Yukarıdaki âyette Yüce Allah, Kur'ân'ın Allah katından indirildiğine iman etmeyenlerden onun benzerini getirmelerini istemektedir. İlk görüşe göre Yüce Allah mutlak olarak Kur'ân sûrelerine benzer bir sûre getirmelerini; ikinci görüşe göre ise Hz. Peygamber gibi birinden bir sûre getirmelerini emretmektedir. Dahası her iki görüşe göre de muhataplardan istenen, Kur'ân'ın sûrelerine benzer bir sûre ortaya koymalarıdır. Zamirin merciine yönelik farklı değerlendirmeler anlamın özünde bir değişikliğe sebep olmadığından parantez içerisinde ya da dipnotta buna değinmeye gerek bulunmamaktadır. Dolayısıyla her iki meâlin de makbul olduğu söylenebilir.

Örnek 2:

أَمْ يَتَّبِعُونَ أَفْتَرِيَهُ قُلْ إِنْ أَفْتَرَيْتُهُ فَعَلَيْ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَجْرُمُونَ (el-Hûd 11/35).

Bu âyette geçen أَفْتَرِيَهُ kelimesindeki ه /o zamirinin merciinin, dahası müşrikler tarafından uydurulduğu iddia edilen şeyin ne olduğuna dair üç görüş vardır: Kur'an, Hz. Nûh kıssası ve Hz. Nûh'a indirilen vahiy.<sup>19</sup> Bu âyetin ilgili kısmına; Bayraklı "Yoksa, 'bunu kendisi uydurdu' mu diyorlar? De ki: 'Onu uydurduysam günahı bana" Fakat ben sizin işlediğiniz günahlardan uzağım" şeklinde; Öztürk ise "(Ey Peygamber!) Mademki müşrikler, 'Bu Kur'ân'ı Muhammed uydurdu" diyorlar; öyleyse sen de onlara şöyle söyle" şeklinde meâl vererek her ikisi de zamirin merciinin Kur'ân olduğu görüşünü benimsemiştir.

Zamirin merciine dair farklı tespitlerin her iki meâle de yansımadağı görülmektedir. Ancak tercih edilmese de farklı görüşlere parantez içerisinde ya da dipnotta değinilmesi daha uygun olacaktır.

Örnek 3:

وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مَسْكِنَاتٍ وَأَسِيرًا (el-İnsân 76/8).

Hem zamirin merci hem de mef'ûlun tayini ile ilgili farklı tespitlerden dolayı farklı şekillerde anlam verilen âyetlerden biri

<sup>19</sup> İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/167; İbn Cüzey, *Teshîl*, 1/396; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007) 3/168; Fatih Tiyek, "Kur'ân'da Zamirin Mercii Tespitteki Bağlamsal Sorun", *Bilimname: Düşünce Platformu* 27/2 (2014), 148-149.

yukarıdaki âyettir. Zira âyette geçen عَلَى حَيْبِهِ ifadesindeki ه /o zamirinin merciinin اللّٰه ya da الطَّعَامَ olduğuna dair farklı görüşler vardır.<sup>20</sup>

Bayraklı, zamirin merciinin الطَّعَامَ olduğu görüşünü tercih ederek yukarıdaki âyete “Sevdikleri gıdalardan yoksula, yetime ve esire yedirirler” şeklinde meâl vermiş; ancak diğer görüşlere değinmemiştir.

Öztürk de zamirin merciinin الطَّعَامَ olduğu görüşünü tercih ederek âyete “Yine onlar, yiyeceğe muhtaç oldukları halde kendilerinden önce yoksul, yetim ve esirleri doyururlar” şeklinde meâl vermiş; ancak âyette geçen عَلَى حَيْبِهِ lafzına “Onlar Allah’ı sevdikleri, O’nun rızasını gözettikleri için” şeklinde de meâl verilebileceğini belirtmiştir.

Öztürk’ün meâlinin daha isâbetli olduğu söylenebilir. Zira o, tercih ettiği manayı vermekle kalmamış, zamirin merciinin farklı ihtimâllere açık olduğuna da dikkat çekmiş ve böylece anlam zenginliğini meâle yansıtmıştır.

#### 4. Bazı Harf, Bağlaç ve Edatların Farklı Değerlendirmelere Açık Olmasından Kaynaklanan İhtilâflar

Arapça’da مَا (mâ), وَ (vâv), لَعَلَّ (lealle) ve مِنْ (min) gibi bazı harf, edat ve bağlaçların muhtelif değerlendirmelere açık olduğu bilinen bir husustur. Zira bir cümlede vâv’ın hem kelime ve cümleleri bağlama görevi üstlenen bağlaç, hem de önceki cümleden bağımsız yeni cümlenin başında gelen isti’nâf harfi olarak; mâ’nun hem nefy edatı, hem ism-i mevsûl hem de soru edatı olarak değerlendirilebileceği durumlar bulunmaktadır. Keza min’in; beyâniyye ve teb’îziyye olarak tayin edildiği; lealle’nin ise teraccî, ta’lîl, tahkîk, istifhâm ve teşvîk gibi farklı anlamlarından biri tercih edildiği durumlarda muhtelif manalar ortaya çıkmaktadır.<sup>21</sup> Arapça bir metin olarak indirilen Kur’ân’ın da bu durumdan müstağni olduğu düşünülemez. Bu nedenle Kur’ân’da yer alan kimi harf, edat ve bağlaçlarla alakalı muhtelif tayin ve tespitlerin meâllere de yansıdığı görülmektedir. Aşağıda bu durum üç örnek üzerinden Bayraklı ve Öztürk meâli özelinde irdelenecektir.

<sup>20</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 8/433; Nesefî, *Medâriku’t-tenzil*, 3/578; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/187; Mehmet Kaya, “Bazı Meâller Çerçevesinde İrâb Farklılıklarının Âyetlerin Anlamına Etkisi”, *Mütefekkir* 1/1 (2014), 56-57.

<sup>21</sup> Kur’ân’da geçen harf, edat ve bağlaçların farklı anlamları hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Zerkeşi, *Burhân*, 4/175-446; Suyûtî, *İtkân*, 312-398.

### Örnek 1:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (Âl-i İmrân 3/7).

Arapça dil kuralları açısından yukarıdaki âyette geçen الرَّاسِخُونَ kelimesinin başındaki vâv harfi, hem önceki cümleden bağımsız yeni bir cümlelerin başında gelen isti'nâf harfi hem de atıf harfi olarak değerlendirilebilir. Bu harf isti'nâf olarak kabul edildiğinde müteşâbih âyetlerin tevlinin yalnızca Yüce Allah tarafından bilinebileceği neticesine varılır. Atıf olarak kabul edildiğinde ise müteşâbihlerin tevlinin ilimde derinleşenler tarafından da bilinebileceği sonucuna ulaşılır. Müfessirler bu âyette geçen vâv'ın isti'nâf harfi olduğunu kabul etmiş, diğer ihtimâli ise "kîle (denildi)" olarak zikretmişlerdir.<sup>22</sup> Müfessirlerin tercih etmiş olduğu bu görüşün Türkçe meâllere de yansdığı görülmektedir.

Bu âyetin bahse konu olan kısmını Bayraklı "Oysa onun kesin anlamını Allah'tan başkası bilmez. Bu yüzden ilimde derinleşenler: 'Biz ona inandık, tümü Rabbimizin katındandır' derler" şeklinde; Öztürk ise "Oysa bu tür âyetlere konu olan hususlardaki asıl mana ve maksadı (tıpkı İsa ile ilgili bazı âyetlerde olduğu gibi) ancak Allah bilir. Nitekim hak ve hakîkati özünden kavramış kimseler 'Biz inanır ve iman ederiz ki bu âyetlerin tümü rabbimiz tarafından vahyedilmiştir' derler" şeklinde çevirmiştir.

Her iki çevirmen de tercih edilmeyen görüşü meâle yansıtmayarak isâbet etmişlerdir. Zira tefsirlerde tercih edilmeyip de yalnızca "kîle" lafzıyla atıfta bulunulan bir görüşün/ihtilâfın meâllere aktarılması gereksizdir.

### Örnek 2:

لِيُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ (el-Yâsîn 36/6).

Yukarıdaki âyette geçen mâ, hem nefy edatı hem de ism-i mevsûl/masdar olarak değerlendirilmiştir.<sup>23</sup> Buna dair farklı tespitler,

<sup>22</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehl-i sünne*, 1/246-248; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/13-16; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/402-403; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/190; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/154; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/10-12.

<sup>23</sup> Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 2/372; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehl-i sünne*, 4/192; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/165; Neseî, *Medâriku't-*



birbirine zıt olan iki anlamın çıkmasına neden olmuştur. Zira mâ, nefiy edatı kabul edildiğinde sözü edilen kavmin atalarının uyarılmadığı; ismi mevsûl olduğu durumda ise uyarıldığı sonucu çıkmaktadır.

Bu âyeti Bayraklı, farklı görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmaksızın “Ataları uyarılmamış, bu yüzden kendileri de gaflet içinde kalmış bir toplumu uyarman için indirilmiştir/Ataları uyarıldıkları halde gaflet içinde olan bir toplumu uyarman için indirilmiştir” şeklinde çevirmiştir. Öztürk ise mâ edatının nâfiye olduğu görüşünü tercih etmiş ve önceki âyet ile birlikte ele alarak âyeti “Bu Kur’ân sana, yakın geçmişte bir peygamber tarafından ataları uyarılmamış olan, bu yüzden de gaflet içinde bulunan bir kavmi uyarman için, gücü sonsuz, rahmeti sınırsız Allah katından indirilmiştir” şeklinde çevirmiştir.

Bayraklı’nın çevirisinin daha isâbetli olduğu söylenebilir. Zira o, farklı ihtimâlleri meâle yansıtmak suretiyle anlam zenginliğini ortaya çıkarmıştır.

Örnek 3:

فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ آسَفًا (el-Kehf 18/6).

Kur’ân’da en sık kullanılan edatlardan biri olan lealle, teraccî anlamı dışında istifhâm, nehiy vb. anlamlarda da kullanılmaktadır. Nitekim yukarıdaki âyette geçen lealle’nin teraccî, istifhâm, ta’lîl ve nehiy gibi anlamlarda olduğu belirtilmiştir.<sup>24</sup> Bu farklı tespitlerin meâllere de yansıdığı görülmektedir.

Yukarıdaki âyeti Bayraklı, “Herhalde sen, onlar bu söze inanmıyorlar diye üzüntüden kendini helâk edeceksin” şeklinde çevirerek lealle’nin teraccî anlamını tercih etmiştir. Öztürk ise “(Ey Peygamber) Onlar bu ilahi kelama uymuyorlar diye arkalarından üzülp kendini heder mi edeceksin?!) şeklinde çevirerek istifhâm anlamını tercih etmiştir. Öztürk’ün meâlinde soru işaretiyle beraber ünlem işaretinin kullanılması sorunun nehiy anlamında anlaşıldığına bir gösterge olabilir.

---

*tenzîl*, 3/96; Avnullah Enes Ateş, “Kur’ân’da ‘Mâ’ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur’ân Yorumlarına Etkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 39-41.

<sup>24</sup> Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye, 1406/1986), 15/254; Aydın Temizer, “Kur’ân’da Geçen (لَعَلَّ) Edatının Anlamları ve Meallere Yansımaları”, *Marife* 2 (2012), 172-173.

Her iki meâlde de isâbetin sağlandığı söylenebilir. Çünkü söz konusu muhtelif tercihler mananın özünde bir ihtilâfa sebep olmadığından; ifade biçimi farklı olsa da her iki meâlde de esas itibariyle aynı maksadın dile getirildiği anlaşılmaktadır.

### 5. Haziften Kaynaklanan İhtilâflar

Kur'ân'ın üslûb özelliklerinden biri mûcîz bir eser olmasıdır. Sözlükte sözü kısa tutmak ve özetlemek gibi anlamlara gelen îcâz, istilahta ise maksadı açık bir biçimde ifade etmek suretiyle az kelimelerle çok manalar anlatmak anlamına gelir. Îcâzın en önemli türlerinden biri de cümleden bir/birkaç unsurun düşürülmesi yoluyla yapılan îcâz-ı haziftir. Hafzedilen şeye delâlet eden bir karinenin bulunması durumunda hazif yoluna başvurulabilir. Aksi halde hazfin, anlatım bozukluğuna ve anlam karışıklığına yol açması kaçınılmaz olur.<sup>25</sup>

Kur'ân'da gerek kelime gerek cümle formunda birçok hazif örneği bulunmaktadır.<sup>26</sup> Dolayısıyla Kur'ân'da hazfin olduğu yerlerde doğru takdirlerde bulunmak suretiyle yanlış anlaşılmanın önüne geçilmelidir. İçerisinde hazif olduğu iddia edilen âyetlerin, Bayraklı ve Öztürk tarafından ne şekilde takdirlerde bulunularak çevrildikleri aşağıdaki örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır.

#### Örnek 1:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ  
(ez-Zümer 39/22).

Kur'ân'da en fazla rastlanılan hazif çeşitlerinden biri “... أفمن ...” şeklinde soru hemzesi ile başlayan âyetlerdir. Bu tür âyetlerde genelde soru yoluyla iki grup arasında karşılaştırma yapılır; ancak bir grup zikredilirken, diğeri zikredilmez. Bu durum bağlamdan kolayca anlaşılır. Dolayısıyla da âyete anlam verilirken “ ... كمن ... أفمن ...”

<sup>25</sup> Hazif hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Manzûr, “Hezefe”, 810-811; Zerkeşî, *Burhân*, 3/103-232; Suyûtî, *İtkân*, 534-536; Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belağatu'l-Vâdiha* (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1430/2009), 201; Nusrettin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 356-357.

<sup>26</sup> Örnekler için bk. Halil İbrahim Kaçar, “Hazif Üslûbu Açısından Meâllerin Değerlendirilmesi”, *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu*, ed. Ömer Dumlu vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 268-282; Emrullah Ülgen, *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İrâbın Rolü* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 242-253.

“(…kimse, … kimse gibi midir?) şeklinde bir takdirde bulunulur.<sup>27</sup> Bu âyette de böyle bir durum söz konusudur.

Yukarıdaki âyetin ilgili kısmını Bayraklı “Allah, kimin gönlünü İslâm'a açmışsa, o, Rabbi'nin katından bir nur üzere olmaz mı? Gönülleri Allah'ı anmak hususunda katılaştığı olanlara yazıklar olsun!” şeklinde çevirmek suretiyle hazfi söz konusu etmemiştir. Öztürk ise hazfedilen ifadeyi takdir etmek suretiyle “Allah tarafından kalbi islama (iman ve teslimiyete) açılan ve dolayısıyla rabbinin hidayet/tevhid nuruyla aydınlığa kavuşan kimse ile kâfirlikte direnip kalbi katılaştıran kimse bir olur mu hiç” şeklinde çevirmiştir.

Bayraklı'nın çevirisi Arapça dil kurallarına aykırı olmasa da Öztürk'ün çevirisinin daha isâbetli olduğu söylenebilir. Zira kelamın akışından iki grup arasında mukayese yapıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla da bunu meâle yansıtmak daha uygun olsa gerektir.

#### Örnek 2:

أَفَمَنْ رُئِيَ لَهُ سُوءَ عَمَلٍ فَرَّاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَنْهُمْ  
حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (el-Fâtır 35/8).

Kur'ân'da bir önceki cümle formunda hazfe verilebilecek başka bir örnek de yukarıdaki âyettir. Bu âyetin bahse konu olan kısmını Bayraklı, hazfedilen ifadeyi takdir etmek suretiyle “Kötü işleri kendisine güzel gösterilip, kendisi de onları güzel gören kişi, gerçeği gören gibi midir?” şeklinde çevirmiştir. Öztürk ise; “(Ey Peygamber!) İşlediği günahlar kendisine cazip gözükün ve dolayısıyla günahkârlığı fazilet gibi gören kimseye ne demeli?! (Böyle biri doğru yola gelir mi?!) şeklinde çevirmiştir.

Bu âyette ise Bayraklı'nın çevirisinin daha isâbetli olduğu söylenebilir. Zira Arapça dil kuralları Öztürk'ün çevirisine imkân vermekte; ancak bu çeviri, kelamın bağlamından var olduğu anlaşılan mukayeseyi yansıtmamaktadır.

#### Örnek 3:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ  
بِأَسْكُمْ كَذَلِكَ يُؤْتِيكُمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ (en-Nahl 16/81).

Kur'ân'da kelime formunda haziflerin bulunduğu âyetler de mevcuttur. Bu durumda uygun kelimeler takdir edilmek suretiyle

<sup>27</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehl-i sünne*, 4/303; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/911; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/176; Kaçar, “Hazif Üslûbu Açısından Meâllerin Değerlendirilmesi”, 275-281.

âyetlere doğru ve anlaşılır manalar verilebilir. Yukarıdaki âyet bu durumu örnekleyen âyetlerden biridir. Zira bu âyette elbiselerin sıcaktan koruma özelliğine dikkat çekilmişken soğuktan koruduğuna dair bir bilgiye yer verilmemiştir. Bazı âlimler, âyette geçen تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَالْبُرْدَ (soğuktan) kelimesinin hafzedildiğini öne sürmüş ve dolayısıyla da bu kelimeyi takdir etmek suretiyle âyete anlam vermişlerdir.<sup>28</sup>

Yukarıdaki âyetin ilgili bölümünü Bayraklı, "Allah, yarattıklarından size gölgeler yapmış, dağlarda barınaklar var etmiş, sizi sıcaktan koruyacak giysiler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar yaratmıştır" şeklinde lafza bağlı kalarak hazfi söz konusu etmeden çevirmiştir. Öztürk ise "Size sıcaktan ve soğuktan koruyacak giysiler, savaşta koruyacak zırhlar yapma imkân ve kabiliyetini veren de yine O'dur" şeklinde hazif takdirinde bulunarak çevirmiştir.

Doğru yere isâbetli takdirde bulunmasından dolayı Öztürk'ün meâlinin daha uygun olduğu söylenebilir. Ancak takdirde bulunulan lafzın âyetin aslından olmadığını hissettirmek amacıyla parantez içerisinde yazılması daha isâbetli olacaktır. Ne var ki Öztürk'ün meâli, lafza bağlı olmayıp anlam ve yorum eksenlidir dolayısıyla da bu tür durumlarda meâlde parantez çok fazla kullanılmamıştır.

## 6. Takdîm ve Te'hîrden Kaynaklanan İhtilâflar

Sözlükte bir şeyi öne almak ve öncelemek gibi anlamlara gelen takdim, ıstılâhta ise birtakım sebeplerden dolayı cümlelerin herhangi bir öğesinin bulunması gereken yerden öne alınması demektir. Te'hîr ise sözlükte ertelemek ve geri bırakmak gibi manalara gelip ıstılâhta, birtakım sebeplerden dolayı cümlelerin herhangi bir öğesinin bulunması gereken yerden sonraya alınmasıdır. Bu nedenle takdîm ve te'hîrde cümledeki herhangi bir unsurun yerinin değiştirilmesi söz konusudur.<sup>29</sup>

Kur'ân'da farklı amaçlara matuf takdîm ve te'hîrin birçok âyette söz konusu olduğu görülmektedir. Takdîm ve te'hîrin Bayraklı ve Öztürk meâline nasıl yansdığı aşağıda üç örnek üzerinde gösterilecektir.

<sup>28</sup> Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehl-i sünne*, 3/108; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/459; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1413/1993), 5/508; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 2/227.

<sup>29</sup> Takdîm-te'hîr hususunda detaylı bilgi için bk. Zerkeşî, *Burhân*, 3/233-287; Suyûtî, *İtkân*, 446-451; Bolelli, *Belâğat*, 390-396.

Örnek 1:

وَإِمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُمْ فَبَشَّرْنَاهَا بِاسْحَاقَ وَمِنْ وَّرَاءِ اسْحَاقَ يَعْقُوبَ (el-Hûd 11/71).

Takdîm-te'hîrin söz konusu edildiği âyetlerden biri yukarıdaki âyettir. Nitekim birçok tefsir kitabında bu durum söz konusu edilmiştir.<sup>30</sup>

Bayraklı, söz dizimine bağlı kalarak yukarıdaki âyete “O anda hanımı ayakta idi ve bu sözleri duyunca güldü. Ona da İshâk'ı, İshâk'ın ardından da Ya'kûb'u müjdeledik” şeklinde meâl vermiş ve takdim-te'hîrden söz etmemiştir.

Öztürk ise âyetteki söz öbekleri arasında bir yer değişiminin olduğundan hareketle âyete “O sırada İbrahim'in misafirlere hizmet için ayakta duran yaşlı karısına İshak adlı bir evlat ve Yakub adlı bir torun sahibi olacağı müjdesini verdik. Bu müjdeyi işitince İbrahim'in karısı (önce) gülümsedi” şeklinde meâl vermeyi tercih etmiştir.

Söz konusu âyete farklı iki şekilde meâl verilemeyeceğine dair herhangi bir karine olmadığı gibi, Arapça dil kurallarına aykırılık da görünmemektedir. Kaldı ki kaynaklarda her iki anlamın da tercih edildiği görülmektedir. Ancak her iki meâlde de muhtemel manaya işaret etmek kastıyla dipnotta kısa bir açıklamanın bulunması daha uygun olacaktır.

Örnek 2:

الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (en-Nahl 16/42).

Kur'ân'da en sık rastlanan takdîm-te'hîr çeşitlerinden biri câr mecrûr'un fiiline; âmilin ma'mûluna, sıfatın mevsûfuna takdîm edilmesi şeklindedir. Câr mecrûrun muteallakı olan fiiline takdîm edilmesi cümleye tahsîs/te'kid anlamı katmaktadır.<sup>31</sup> Zira Arapça söz diziminde aslanan, muteallakın/fiilin muteallıktan/câr mecrûrdan önce gelmesidir.<sup>32</sup> Yukarıdaki âyet, bu durumu örnekleyen âyetlerden biridir. Zira normal şartlarda söz diziminin عَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ وَصَبَرُوا şeklinde olması gerekmektedir. Bu âyeti; Bayraklı “Onlar sabredenler ve Rabblerine güven bağlayan kimselerdir” şeklinde; Öztürk ise “...o müminler birçok

<sup>30</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2722; Mâturîdî, *Te'vilâtu ehl-i sünne*, 2/540; İbn Cüzey, *Teshîl*, 1/401.

<sup>31</sup> Örnekler için bk. Tahsin Yurttas, “Kur'ân'da Fiil Cümlesinde Câr Mecrûrun Takdîmi ve Sözdizimi Açısından Semantik Yorumları”, *Journal of Analytic Divinity* 3/1 (2019), 56-70.

<sup>32</sup> Kur'ân'da ihtisâs amaçlı takdim-te'hîr çeşitleri için bk. Suyûtî, *İtkân*, 3520-527.

sıkıntıya katlanıp göğüs germişler ve yalnız rableri Allah'a güvenmişlerdir" şeklinde Türkçe'ye çevirmiştir.

Öztürk'ün çevirisinin daha isâbetli olduğu görülmektedir. Zira Bayraklı, takdîm-te'hîrin ifadeye kattığı anlamı meâle yansıtmamışken; Öztürk "yalnız" kelimesini kullanarak bu durumu meâle yansıtmıştır.

Örnek 3:

وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ (el-Müddessir 74/3).

Yukarıdaki âyette de ihtisâs amacıyla müteallakın fiilden önce geldiği öne sürülmüştür.<sup>33</sup> Âyete; Bayraklı, "Sadece Rabbinin yücelt" şeklinde; Öztürk ise "Rabbinin şanını yücelt; O'nun büyüklüğünü anlat" şeklinde meâl vermiştir.

Bu âyette ise Bayraklı'nın meâlinin daha isâbetli olduğu söylenebilir. Zira Öztürk, takdîm-te'hîrin âyete katmış olduğu manayı meâle yansıtmazken; Bayraklı, "sadece" lafzını kullanmak suretiyle yansıtmıştır.

## Sonuç

Bu çalışmada Arapça dil kurallarından kaynaklanan tefsir ihtilâflarının Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk meâline ne şekilde aktarıldığı örnekler üzerinden incelenmiştir. Araştırılmaya tabi tutulan konular üçer örnekle sınırlı tutulsa da bu örneklerin konunun mahiyetini ortaya koyabilecek özellikte olmalarına özen gösterilmiştir. Bu manada her bir başlığın müstakil bir çalışma olarak ele alınıp daha geniş bir açıdan tahlil edilmesi mümkündür.

Bu çalışmada meâl yazarken şu noktalara dikkat edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır:

1. Gerçek ve mecâz anlamın muhtemel olduğu durumlarda tercih edilmeyen mana da parantez ya da ilave açıklama bölümünde meâle yansıtılmalıdır. Ancak çevirmenin tercih etmediği mana, tefsirlerde de benimsenmeyip sadece farklı bir görüş olarak zikredilmişse buna gerek yoktur.

2. Mecâz ifadelerin/deyimlerin çevirisinde lafza bağlı kalınmamalıdır. Zira mecâz ifade/deyim içerisinde kullanılan lafızlar kendi anlamlarını yitirip yeni anlam kazanmaktadırlar. Dolayısıyla mecâz ifadelerin/deyimlerin anlamları doğru bir şekilde tespit

<sup>33</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/252; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/1108; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/562; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/362.

edildikten sonra bu anlam, Türkçe'ye en uygun bir ifade ile aktarılmalıdır. Diğer durumlarda ise lafza bağlı kalınarak çeviri yapılmalıdır.

3. Çokanlamlı kelimelerin kullanıldıkları bağlamdaki anlamları doğru tespit edilmelidir. Gerektiğinde muhtemel manalarına da parantezde/açıklama bölümünde değinilmelidir. Benzer durum zamirin mercii ve edatların/bağlaçların anlamının tespiti hususunda da geçerlidir.

4. Hazif olan yerlere en uygun takdirlerde bulunularak çeviri yapılmalıdır. Ancak hazif yerine takdir edilen lafzın/cümlenin parantez içerisine yazılması, böylece takdir edilen bu lafzın/cümlenin, âyetin aslından olmadığı hissettirilmesi daha uygun olacaktır.

5. Takdîm-te'hîrin muhtemel olduğu âyetlerde bu durum esas alınarak âyetlere anlam verilecekse bunu dipnotta açıklamak elzemdir. Zira esas olan, âyetlerdeki söz dizimidir. Ancak takdîm-te'hîrin açık olarak görüldüğü yerlerde (hasr vb.) ise bu durumun ifadeye kattığı anlam esas alınarak çeviri yapılmalıdır.

6. Tefsirlerde tercih edilmeyip de yalnızca farklı bir görüş olarak zikredilen ihtilâfların meâllere aktarılmaması elzemdir. Ancak bu kabilden bir görüşün çevirmen tarafından tercih edilmesi muhtemeldir. Böylesi bir durumda çevirmenin, dipnotta buna değinmesi uygun olacaktır.

Nihaî olarak çalışmada esas alınan iki meâl ile ilgili olarak şunu söylemek mümkündür: Anlamın özünde bir farklılığa sebep olmayan ihtilâfların meâllere yansması gereksizdir ve bu tür ihtilâfları hem Bayraklı hem de Öztürk meâllerine yansıtmayarak isâbet etmişlerdir. Ancak tercih edilmese de anlamın özüne etki eden ihtilâfların meâllere yansması gereklidir. Zira tercih edilip de meâle yansıyan anlamın nihai anlam olmamanın ötesinde hatalı ve yanlış olması da muhtemeldir. Dolayısıyla tercih edilen manayı okuyucuya nihâî bir bilgi olarak vermek yerine okuyucuya bu ihtilâfı bildirmek elzem olanıdır. Bu hususta ise her iki meâlin nispeten eksikliğinden söz edilebilir.

### Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ahmed es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1431/2010.
- Ateş, Avnullah Enes. "Kur'ân'da 'Mâ' Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'ân Yorumlarına Etkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 26-56.
- Aydın, İsmail. *Kur'ân Mübhemleri Olarak Zamirler*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâlî*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2014.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Mahmûd Abdulkadir Arnavut. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1422/2001.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Cârim, Ali - Emîn, Mustafa. *el-Belağatu'l-Vâdiha*. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1430/2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: DİB Yayınları, 23. Basım, 2012.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009.
- Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed. *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Ku'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Dâru'l-ilmi li'l-melâyîn, 1403/1983.
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'da 'Hakk' Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler". *EKEV Akademi Dergisi* 20 (2004), 111-130.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1413/1993.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003.
- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Hîrî, İsmail b. Ahmed. *Vücûhu'l-Kur'ân*. thk. Celaleddin es-Suyûtî. Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2011.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1406/1986.



- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422/2001.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1995.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dârun tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî, 1418/1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'l-e'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/198.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1422/1984.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Hazif Üslûbu Açısından Meâllerin Değerlendirilmesi". *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu*. ed. Ömer Dumlu vd.. 265-284. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kaya, Mehmet. "Bazı Meâller Çerçevesinde İ'râb Farklılıklarının Âyetlerin Anlamına Etkisi". *Mütefekkir* 1/1 (2014), 35-65.
- Kılıçarslan, Mehmet. *İlâhî Kelâmın Müstesna Grameri*. Nevşehir: Kalem Yayınevi, 2019.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehl-i sünne*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 1420/2004.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1429/2008.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safoetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1402/1981.

- A. KARADAĞ / Transferring of the Disputes Arising from Arabic Language Rules to the Translations of Qur'an: The Examples of Bayraktar Bayraklı and Mustafa Öztürk's Translations | 195
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Suyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1429/2008.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- Şimşek, Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru hicr, 1422/2001.
- Temizer, Aydın. "Kur'ân'da Geçen (لَعَلَّ) Edatının Anlamları ve Meallere Yansımaları". *Marife* 2 (2012), 159-181.
- Tiyek, Fatih. "Kur'ân'da Zamirin Mercii Tespitteki Bağlamsal Sorun". *Bilimname: Düşünce Platformu* 27/2 (2014), 141-157.
- Ülgen, Emrullah. *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rolü*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. Sıtkı Güllü. 10 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2. Basım, 2005.
- Yurttaş, Tahsin. "Kur'ân'da Fiil Cümlesinde Câr Mecerûrun Takdîmi ve Sözdizimi Açısından Semantik Yorumları". *Journal of Analytic Divinity* 3/1 (2019), 56-70.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-turâs, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-te'vîl ve uyûni'l-akâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-übeykân, 1418/1998.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2020, 14: 197-227

## **Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri**

### **Knowledge Value of Sunnah in Hariciyye and Ibadiyya Tradition**

**Ahmet ÖZDEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Dr. Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Theology,

Department of Hadith

Şırnak, Turkey

ozdemirahmet73@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7281-0916

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

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 10 Ocak / January 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 18 Mart / March 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 197-227

**Atıf / Cite as:** Özdemir, Ahmet. “Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri [Knowledge Value of Sunnah in Hariciyye and Ibadiyya Tradition]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 197-227.

<https://doi.org/10.18498/amailad.673183>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## Knowledge Value of Sunnah in Hariciyye and Ibadiyya Tradition

### Abstract

The Hariciyya sect according to the hijri calendar was divided into many different branches from the first century. According to the historical books of sects, the only branch of Hariciyya to date is Ibadiyya. Our knowledge of Hariciyya is often based on the books of those who oppose them. According to these books, the Hariciyya only deal with the Qur'an, they do not accept the sunnah of the Prophet and they rejected circumcision opposing the Qur'an. However, according to ibadi books, this information is not correct. Because Ibadiyya have gathered hadith since the early century. They accepted the sunnah of the prophet. According to them, circumcision has a legal value. They wrote many hadith and fiqh books for this. According to the Ibadiyye, the constitution book after the Qur'an is the sunnah of the prophet. They have criticized those who oppose the Sunnah. The aim of this article is to determine Hariciyya's views on hadith and sunnah according to the sources of Ibadiyya.

### Summary

The Hariciyya sect was divided from the early period and divided into many branches. Most of Hariciyya's arms disappeared over time. Unfortunately, we do not have any books except Ibadiyya belonging to Hariciyye sect. Therefore, our knowledge about Hariciyye is based on the books of other sects. This situation leads to the fact that our information about Hariciyye is not objective. In the history books of sects it is written that Hariciyya had a negative view about hadith and sunnah. According to those sources, Hariciyya acts only with the Qur'an. He rejected the hadiths against the Qur'an. They have accepted only hadiths that fit with the Qur'an. Therefore, they did not accept the legal value of the Sunnah of the Prophet.

However, it is controversial that this information is objective. Because many hadith scholars, such as Imam Bukhari, hadith from people affiliated to the Hariciyya sect. The rejection of certain hadiths that Hariciyya saw as opposed to the Qur'an does not mean that they do not accept hadith and sunnah. Because perhaps the hadith did not come to them in a sound way. There are also reports in the books that they accept certain hadiths. this shows that not all of them are against hadith and sunnah.

if we evaluate Hariciyye according to the works of Ibadiyya, the situation is different. Because Ibadiyya gave great importance to hadith and sunnah. There are many scholars who wrote the hadith and sunnah of the prophet. Some of these scholars are: Cabir b. Zayd, Abu Ubeyde and Rabi b. Habib. Rabi b.

Habib's book of hadith called *al-Camiu's-Sahih* is very famous. There are about a thousand hadiths in this work. A lot of hadith narrated from sahabi in the work. According to the Ibadiyya sect, Rabi book was accepted as the most famous hadith book after the Qur'an. There are many examples in the work that accept the legal aspect of hadith and sunnah. There are other scholars who write fiqh books and give fatwa. Some of these scholars are: Abu Ghanim al-Horosani, Abu Said Abdullah b. Abdilaziz al-Basri, Omar b. Muhammad Abu'l-Muerric, Hatim b. Mansur al-Horosani, Vail b. Ayyub, Mahbûb b. Rahil al-Mahzûmî and Amrûs b. Feth en-Neffûsî. There are many examples that show that these scholars accept hadith and circumcision in their own views.

Here, all the scholars we have given as examples have accepted the sunnah of the prophet. They accepted its legal value. According to the Ibadiyya sect, the first source of Islamic religion is the Qur'an. The second is the sunnah of the prophet. Then comes ijhtihad. Therefore, they first seek the solution of a matter in the Qur'an. If they do not boom solution in the Qur'an, they look at the sunnah of the prophet. If they cannot find a solution in hadith and sunnah, then they resort to their personal views. therefore, according to scholars of the Ibadiyya sect, there is no personal opinion in the place of hadith and sunnah. This shows that they accept hadith and circumcision and act with circumcision. When we look at the works of the late Ibadiyya scholars, we see that they accepted hadith and sunnah as the first scholars. Some of the latest scholars include. Abdulaziz b. Ibrahim as-Semini, Nureddin as-Salimi, Muhammad b. Yusuf Etfeyyish and Sheikh al-Kannubi. We have the books of these scholars and these books are full of examples of hadith and circumcision. Those who want to learn the views of the Ibadiyya sect about hadith and sunnah, just look at their books of fiqh. We should also add that Ibadiyya criticized those who oppose hadith sharply. They have criticized the Hariciyya's Ezarika and Sufriyya branches. Because according to Ibadiyya, these sects acted in opposition to the Sunnah. And they departed from the righteous way, because they acted against circumcision.

As a result, we need to say. All Hariciyye did not deny Hadith and Sunnah. The works of Ibadiyya, who is seen as the branch of Hariciyye in the books of Meshepler Tarihi, are present today. These books are full of Hadith and Sunnah. Therefore, we see that the information about Hariciyye in the History of Sects books is not objective. In order to obtain accurate information about a sect, we must first look at their books. We need to look at all Sects without prejudice for a correct and objective Islamic imagination. To understand one of us, we must first get rid of our prejudices. prejudices and fanaticism in scientific

studies are barriers to being objective. I hope this article will contribute to the relevant field.

**Keywords:** Hadith, Tradition, Knowledge Value, Hharihites, Ibadyya.

## Hâricî/İbâdî Gelenekte Sünnetin Teşri Değeri

### Öz

Hâricîler, daha hicri birinci asır gibi erken denilecek bir dönemde birçok fırkaya bölünmüş ve zaman içerisinde parçalanıp yok olmuşlardır. el-Milel ve'n-Nihal kaynaklarına göre, Hâricîlerin günümüze kadar gelebilen tek kolu, İbâdiyye fırkasıdır. Hâricîler hakkında sahip olduğumuz bilgiler, daha çok onlara muhalif olan mezheplerin kaynaklarına dayanmaktadır. Söz konusu kaynaklarda Hâricîlerin sadece Kur'ân ile yetindikleri, sünnetin teşri değerini kabul etmedikleri ve Kur'ân'ın zahirine muhalif gördükleri birçok hadisi reddettikleri belirtilmiştir. Bununla beraber onların bir kolu olarak kabul edilen İbâdî kaynaklara bakıldığında ise bunun aksine olduğu görülmektedir. Zira İbâdîler, hicri birinci asırdan itibaren hadis tedvini faaliyetine katılmış, başta hadis ve fıkıh olmak üzere birçok eser meydana getirmişlerdir. Hicri ikinci asra ait olduğu iddia edilen Rabî' b. Habîb'in *el-Câmiu's-Sahîh* adlı hadis mecmuası, günümüze kadar gelebilen söz konusu önemli eserlerden birisidir. İbâdî alimler tarafından telif edilen eserlere bakıldığında onların hadis ve sünnetle amel ettikleri ve sünneti, Kur'ân'dan sonra İslam dininin ikinci teşri kaynağı olarak kabul ettikleri görülmektedir. Bu makalenin amacı, Hâricîlerin sünnetin teşri değeri hakkındaki görüşlerini, özellikle İbâdî kaynaklar üzerinden tespit etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, Teşri Değer, Hâricîler, İbâdiyye.

### Giriş

İslam dininin temel bilgi kaynağı şüphesiz Kur'ân-ı Kerim ve onun beyanı hükmünde olan Hz. Peygamber'in sünnetidir. Müslümanların inancına göre Kur'ân, Allah'ın kelamı olup ona hiçbir şekilde bâtil karışmamıştır (Fussilet, 41/42). Kur'ân'da mevcut olan hükümler, sübut açısından katıyet ifade etmektedir. Delaleti de katı olunca söz konusu hükümlerle amel etmek kesinlik ifade etmektedir. Hz. Peygamber'e nispeti sabit ve sahih olan sünnetin Kur'ân'dan sonra İslam hukukunun ikinci asli kaynağı olduğu hususu, alimler arasında ittifakken kabul edilmiş bir konu olmasına rağmen erken dönemden itibaren az da olsa bazı fırka ya da münferit kişilerin hadis ve sünneti

inkâr ettikleri ve onunla amel etmedikleri nakledilmiştir. Özellikle hicri ilk üç asırda hadis ve sünnet inkârı, başta Şafiî (ö. 204/820) olmak üzere birçok âlimin gündeminde yer almıştır.<sup>1</sup> Şafiî, hadis ve sünneti inkâr eden fırka veya kişilerin kimler olduğunu belirtmeden onların görüşlerini çürütmeye gayret etmiştir. Bazıları, Şafiî'nin eleştirdiği kişilerin Mu'tezile fırkasına mensup bazı alimler olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü söz konusu tartışmalar, ehl-i reyin yaşadığı Basra ve Irak bölgesinde cereyan etmiştir.<sup>2</sup> Hadis ve sünneti inkâr edenlerin başında Râfizîler ve Zenâdika'nın ismi geçmektedir. Ancak bu guruplar Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr ettikleri için İslamî fırkalar içerisinde değerlendirilmemiştir.<sup>3</sup>

Hadis ve sünneti inkâr eden ya da bazı hadislerle amel etmeyen fırkalardan birisinin Hâricîler olduğu iddia edilmiştir.<sup>4</sup> Biz burada imkân nispetinde Hâricîlerin sünnetin kaynak değeri hakkındaki düşünceleri, onların hadis ve sünnetle amel edip etmedikleri hususu üzerinde durmak istiyoruz. Bir fırkanın görüşlerini sağlıklı bir şekilde tanımak için onların kendi öz kaynaklarına müracaat etmek, ilmi bir gerekliliktir. Ancak Hâricîlerin sünnetle ilgili görüşlerinin tespit edilmesinin kolay olmadığını söylememiz gerekmektedir. Çünkü Hâricîlerle ilgili var olan bilgilerimiz, daha çok onlara muhalif olan

<sup>1</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *el-Um* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 7/287.

<sup>2</sup> Mustafa b. Hasani es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrii'l-islamî* (Dımaşk: el-Mektebetu'l-İslami, 3. Basım, 1982), 149.

<sup>3</sup> Bk. Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ*, 149. Râfizîler, Şîa'nın içerisinde yer alan batınî guruplardan biridir. Zenâdika ise hakkında fazla bilgi olmamakla beraber daha çok İslam düşmanı olup dine zarar vermek isteyen münafık ve kafirler olarak tanınmıştır. Bk. Mustafa Öz, "Râfizîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/396-397; Mustafa Öz - İlyas Üzüm, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111-123; Musatafa Öz, "Zındık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 44/390-391.

<sup>4</sup> Hâricîler hakkındaki söz konusu görüş ve iddialar için bk. Abdulkahir b. Tahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu'l-fırkatî'n-nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, 1997), 64; Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404), 1/117; İyâz b. Musa el-Yahsibî es-Sebtî, *el-İlmâ' ila marifeti usulî'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'i* (Kahira: Dâru't-Turâs, 1970), 7; Şemsuddin Ebu Abdillah ez-Zehbî, *Tezkiratu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 1/9; Celâluddîn es-Suyûtî, *Miftâhu'l-cenneti fi'l-ihcâci bi'l-cenne* (Medine: el-Câmi'atu'l-İslamiyye, 3. Basım, 1989), 6; Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrii'l-islamî*, 99; Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun* (Kahira: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1378/1958), 86.

fırkaların kaynaklarındaki bilgilere dayanmaktadır. Bunun nedenlerinden birisi, Hâricîlerin erken dönemde bölünüp parçalanmış olması ve onlara ait kaynakların günümüze kadar gelmemiş olmasıdır. *el-Milel ve'n-nihal* türü kaynaklara bakıldığında Hâricîlerin günümüze kadar gelebilen tek kolunun İbâdîyye fırkası olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Hâricîlerin sünnete bakışı hakkındaki iddiaları - her ne kadar günümüz İbâdîleri, kendilerini Hâricîlerden farklı ve müstakil bir mezhep olarak görseler de - İbâdîlerin kaynakları üzerinde değerlendirmenin daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz. İbâdîlerin sünnetin hücciyeti hakkındaki görüşlerine geçmeden önce özellikle Sünni kaynaklarda Hâricîlerin sünnetin teşri değeriyle alakalı haberlere genel olarak değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### 1. Hâricîlerin Sünnet Anlayışı İle İlgili Genel Kanaat

İbn Kuteybe (ö. 276/889), Hâricîlerin Müslümanlar arasında yaşanan siyasi krizlerden etkilenerek kendi muhalifleri olarak gördükleri diğer Müslümanlardan gelen hadisleri kabul etmediğini belirtmiştir:

“Bu siyasi parçalanma (Müslümanların Hâricî, Şîa ve Ehl-i Sünnet şeklinde üçe ayrılması), Hâricîler üzerinde tesir etmiştir. Onlar (Hâricîler) Osman, Ali, Muaviye veyahut bunlardan birisine yardım eden herhangi bir sahabinin naklettiği hadisi reddettiler. Onların tüm hadis, fetva ve görüşlerini reddettiler. Sadece razı oldukları kişilerden gelen rivayetleri ve kendi âlimlerin rivayet ve görüşlerini kabul ettiler”.<sup>5</sup>

Buna göre Hâricîler, sahabenin önemli bir kesiminden gelen hadisleri kabul etmemişlerdir. Ancak İbn Kuteybe'nin naklettiğine göre Hâricîler, sünnet ve hadisleri tamamen reddetmemiş ve bazı rivayetlerle amel etmişlerdir. Hâricîlerin delil olarak kullandıkları bazı hadislerden söz etmiştir. Örnek olarak gösterilen rivayetlerden bazıları şunlardır:

ضَعُوا سِيُوفَكُمْ عَلَى عَوَاتِقِكُمْ ثُمَّ أَبِيدُوا خَضْرَاءَهُمْ “Kılıçlarınızı kuşanın, sonra onların (muhaliflerin) cemaatlerini helak edin”.<sup>6</sup>

“وَلَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ جَلَافٌ مِنْ خَالِقِهِمْ” “Ümmetimin içerisinde hakka yardımcı olacak her daim bir gurup olacak ve hiçbir bir muhalifin muhalefeti onlara zarar vermeyecektir”.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis* (b.y.: el-Mektebetu'l-İslami, 1999), 14.

<sup>6</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 48; Süleyman b. Ahmed Ebu'l-Kasım et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1985), 1/134.

<sup>7</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 47; Ahmet b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001), 14/499; Muhammed b. Hibbân Ebu Hatim el-



"مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ" "Malından dolayı öldürülen kişi şehittir".<sup>8</sup>

Bununla beraber İbn Kuteybe, Hâricîlerin, Kur'ân'a muhalif olarak gördükleri birçok hadis ve sünneti reddettiklerini belirtmiştir. Recm cezası, varise vasiyet, sıla-i rahmin ömrü uzatması, süt kardeşle evlenme ve rüyetullah konusunda nakledilen hadisler, bunlardan bir kaçıdır.<sup>9</sup> Halbuki şu an elimizde mevcut olan İbâdîlerin kaynaklarına göre durum bunun tersinedir. Örneğin, onların hadis kaynaklarında recm cezasının varlığını teyit eden<sup>10</sup> ve varise vasiyeti kabul eden<sup>11</sup> rivayetler mevcuttur.

Hatibel el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Hâricîlerin, tüm sahabeyi adil görmediğini ve belli bir kesimini tekfir ettiğini belirtmiştir: "Hâricîler, farklı gruplarına rağmen Hz. Osman'ı, Hz. Ali'yi, Cemel Savaşı ve hakem olayına katılanları ve onların hükmüne rıza gösterenleri tekfir etmede ittifak etmişlerdir".<sup>12</sup> Ancak Bağdâdî şöyle bir haberi de nakletmiştir. Savaş için

---

Bustî İbn Hibbân, *Sahîhu İbni Hibbân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1993), 15/249.

<sup>8</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 47-48; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 3. Basım, 1987), "el-Mezalim", 34; Süleyman b. el-Eş'as Ebu Davud, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, ts.), "es-Sünne", 32; Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), "el-Hudûd", 21; Ayrıca benzer bir rivayet için bk. Muhammed b. Ebibekir İbnu'l-Kayyim, *Muhtasaru savâiki'l-murseele 'ala'l-cehmiyye ve'l-mu'attıla* (Kahira: Dâru'l-Hadis, 2001), 586.

<sup>9</sup> Hâricîlerin Kur'ân'a muhalif olarak gördükleri rivayetlerin geniş listesi için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 277-487; Muhammed Tahir Çulâm Rasul, *es-Sünne fi muvâceheti'l-ebâtîl* (b.y.: Da'vetu'l-Hak, 1402/1982), 27, 47. Bununla beraber Hz. Ali, Hâricîleri ikna etmek için kendisinin yapmış olduğu bazı işleri, Hz. Peygamber'in bazı olaylardaki tavrına benzetmiş ve bu konuda Hz. Peygamber'den birçok örnek vermiştir. Bunun karşısında Hâricîler, Hz. Ali'nin nakletmiş olduğu Hz. Peygamberin uygulamalarını (sünnetleri) reddetmemişlerdir. Hatta Hz. Ali'nin verdiği cevaplardan etkilenen Hâricîlerin önemli bir kısmı Hz. Ali tarafına geçip teslim olmuşlardır. Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 56-60; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-'alâm* (b.y.: Dâru'l-Ğarb el-İslami, 2003), 2/333.

<sup>10</sup> İbâdiyye'nin en sahih hadis kitabı olarak kabul edilen Rabî'nin Müsnedinde "Bâbu fi'r-recmi ve'l-hudûd" başlığı altında recmin varlığını kabul eden bir çok rivayet mevcuttur. Bk. Rabî b. Habib b. Amr el-Ezdî el-Basrî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Feth, ts.), 51, 158, 160, (h. no: 192, 597, 603, 604, 605, 606, 607).

<sup>11</sup> Rabî b. Habib, *el-Câmiu's-sahîh*, Bâbu'l-vesiyeti, 178, h. no: 676.

<sup>12</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 55.

Basra'dan Nehrevan'a gitmekte olan Hâricîler yolda Abdullah b. Habbâb ile karşılaştıklarında Abdullah'a dediler ki "*Senin babandan ve babanın da Peygamber'den işittiği bir hadisi bize rivayet et*".<sup>13</sup> Bu haberden, onların hadis ve sünneti tamamen reddetmediklerini anlamak mümkündür. Aksi takdirde hadis ve sünneti kabul etmeyen bir fırkanın, başkasından hadis rivayeti istemelerinin anlamı olmaz. Şehristânî (ö. 548/1153), Hâricîlerden özellikle Ezârika fırkasının, Kur'ân'da yer almadığı için recm cezasını kabul etmediğini,<sup>14</sup> Kâdî 'ÿyâz (ö. 544/1149), Hâricîlerin hadis ve sünnetten yüz çevirdiklerini,<sup>15</sup> Zehebî (ö. 748/1348), onların "*Bizlere sadece Kur'ân yeter*"<sup>16</sup> dediklerini, İbnu'l-Mulakkin (ö. 804/1401) ise Hâricîler'in hadisleri inkâr ettiğini belirtmiştir.<sup>17</sup>

Muhammed Ebu Şehbe, İslami fırkalar içerisinde Hâricî ve Râfizîlerin dışında sünnetin teşri değerini reddedenin olmadığını, Hâricîlerin Kur'ân'ın zahiriyle hareket ettiğini dolayısıyla Hz. Peygamber'in sünnetini ihmal ettiğini belirtmiştir.<sup>18</sup> Ebu Zehv, Hâricîlerin hadis cahili olduğunu, bir kesimin sadece Kur'ân'ın zahiriyle hareket ettiğini ve Müslümanların çoğunu müşrik gördükleri için onlardan hadis alma gereği duymadıklarını az da olsa Hâricîlerden bazı kişilerin hadis rivayet ettiklerini belirtmiştir.<sup>19</sup> Mustafa es-Sibâî, Hâricîlerin, fitneden önceki tüm sahabileri adil gördükleri, ancak

<sup>13</sup> Abdullah b. Habbâb babasından onun da Hz. Peygamber'den işittiği olduğu şu hadisi nakletmiştir: "*İleride öyle bir fitne olacak ki (o süreçte) oturan ayaktaki kişiden, ayaktaki yürüyenden, yürüyenden daha hayırlı olacaktır*". Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 57.

<sup>14</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, 64; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/117.

<sup>15</sup> Sebtî, *el-İlmâ'*, 7.

<sup>16</sup> Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 1/9.

<sup>17</sup> Sirâcuddîn Ebu Hafs Ömer b. Ali el-Mısırî İbnu'l-Mulakkin, *et-Taavîh li şerhi câmi'is-sahih* (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 1/36.

<sup>18</sup> Muhammed Ebu Şehbe, *Difâ'u 'ani's-sünne ve şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-kuttâbi'l-mu'âsirîn* (Kahira: Mecma'u Buhûsu'l-İslami, 2. Basım, 1985), 13-15.

<sup>19</sup> Hâricî olduğu halde rivayetleri muteber hadis kaynaklarında yer alan bazı ravileri zikretmek mümkündür. Bu durum en azından tüm Hâricîlerin hadis ve sünneti reddetmediklerini göstermektedir. Söz konusu ravilerden bazıları şunlardır: el-Velid b. Kesir, Ebu'l-Hasan el-A' rec, Hâcib b. Ömer, Hayyânü'l-A' rec ve Salih ed-Dehhân. Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, 4/39, 325; Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, "Libâs", 24, "Mesâcid", 50; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahih* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), "es-Savm", 67; İbn Mâce, *Sünen*, "Zekat", 6; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1986), "Mukaddime", 28; Ebu Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisun*, 86.

fitneden sonra tüm sahabilerin rivayetlerini reddettiklerini belirtmiştir.<sup>20</sup> Ancak Mustafa el-Azamî, es-Sibâî'nin görüşünün araştırmaya muhtaç olduğunu, dolayısıyla Hâricîlerin özellikle fitneden sonra tüm sahabilerin rivayetlerini reddettikleri görüşünün pek isabetli olmadığını, aslında onların sünnetin teşri değerini kabul ettiklerini şu şekilde belirtmiştir:

“Hâricîler, nebevi sünnetle amel ederler ve onu İslami hükümler için asli bir kaynak olarak kabul etmektedirler. Şüphe yok ki İbâdiyye fırkası hariç, Hâricîlerin diğer kolları yok olmuşlar. Bununla beraber onların eserleri de yok olmuştur. Ancak İbâdiyye'nin kitaplarına müracaat edildiğinde onların nebevi sünneti kabul ettiklerini görmekteyiz. Ali, Osman, Aişe, Ebu Hureyre, Enes b. Mâlik gibi birçok sahabeden hadis naklettiklerini görmekteyiz.”<sup>21</sup>

Yukarıda nakledilen bilgilere göre Hâricîler, fitne olaylarından önce sahabeyi adil görmüşlerdir. Ancak daha sonra fitne olaylarına müdahil olan sahabenin önemli bir kesimini sika olarak görmeyip söz konusu sahabeden gelen rivayetleri kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Nakledilen bazı hadisleri Kur'ân'ın zahirine muhalif gördükleri için kabul etmemişlerdir. Ancak bu durum, onların tüm hadisleri reddettikleri ve sünnetin teşri değerini kabul etmedikleri anlamına gelmemektedir. Nakledilen bilgilerden anlaşıldığı üzere Hâricîler, delil olarak bazı hadislere müracaat etmişlerdir. Bundan hareketle onların özellikle sika olarak kabul ettikleri ravilerden gelen hadislerle amel ettikleri sonucuna varmak mümkündür. Dolayısıyla Hâricîlerin hadis ve sünneti tamamen reddetmedikleri ancak hadislerin kabulü için kendilerine özgü birtakım şartlar ileri sürdüklerini söylememiz mümkündür.<sup>22</sup> Mustafa el-Azamî'nin ifadesiyle “Mutlak anlamda tüm Hâricîlerin, tahkimden önce veya sonra sahabenin naklettiği sünneti inkâr ettikleri söylenemez”<sup>23</sup> denilebilir.

Kaynaklarda hadis uyduran fırkalardan söz edilirken az da olsa Hâricîlerin de hadis uydurdukları iddia edilmiştir. Gelen bazı haberlere göre, sonradan tövbe eden Hâricî bir şeyh, şöyle demiştir: “Bu hadis,

<sup>20</sup> Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşri'l-islamî*, 150-151.

<sup>21</sup> Muhammed Mustafa el-Azamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyye ve tarihi tedvînihi* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1980), 22-23.

<sup>22</sup> Enbiya Yıldırım, “Sünnet veya Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi”, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Sempozyumu (Kutlu Doğum Sempozyumu-2001)*, (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 155-186.

<sup>23</sup> Azamî, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyye*, 23.

dindir. Dininizi kimden aldığınıza bakınız. Biz, bir işi istediğimiz zaman onu hadis haline getirirdik".<sup>24</sup> Rivayette sonradan tövbe eden Hâricî bir şeyhin, hadis uydurduğu belirtilmektedir. Ancak ismi zikredilmeyen ve "Hâricî bir şeyhin" şeklinde müphem bir ifadeyle işaret edilen ravinin kim olduğu belli değildir. Bağdâdî rivayeti, farklı tariklerle nakletmiş, birisinde "harici bir şeyh"<sup>25</sup> سَمِعْتُ شَيْخًا مِنَ الْخَوَارِجِ قَالَ: birinde "şeyhlerinden birisi yani Rafizî"<sup>26</sup> أَنَّهُ سَمِعَ رَجُلًا حَدَّثَنِي شَيْخًا، هُمْ - يَعْنِي الرِّافِضَةَ<sup>26</sup> diğeri ise "ehl-i bidattan biri"<sup>27</sup> أَنَّهُ سَمِعَ رَجُلًا ifadesi yer almıştır. Bu rivayeti nakleden ravi hatasından dolayı "Râfizî şeyh" ile "Hâricî şeyh" isimlerinin birbirlerine karışmış olması muhtemeldir.<sup>28</sup> Muhammed el-Accâc, bu haberin birkaç farklı yolla gelindiği, ancak mevzu rivayetler içerisinde Hâricîlerin uydurduğu hadislerle denk gelmediğini belirtmiştir.<sup>29</sup>

Hâricîlerin, özellikle Cemal ve Hakem olaylarındaki tartışmalar neticesinde birçok sahabeyi adil görmedikleri ve onları tekfir ettiği nakledilmiştir.<sup>30</sup> Hz. Peygamber'e yalan isnat edip hadis uydurmak büyük günahlardandır. Dolayısıyla kebâir günah gerekçesiyle başkasını tekfir eden Hâricîlerin, aynı suçu işlemeleri mantıklı gelmemektedir. Bununla beraber onların doğru sözlü kişiler olduğu ve yalan söylemedikleri hususuyla alakalı haberler de mevcuttur. Bağdâdî, "Ehl-i hevâ (ehl-i bidat) içerisinde Hâricîlerden daha doğru sözlüsü yoktur"<sup>31</sup> sözleriyle Hâricîlerin yalan ehli olmadığını belirtmiştir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Zehebî (ö. 748/1348) de Hâricîlerin doğru sözlü olmakla tanındıkları ve onlardan nakledilen hadislerinin "en sahih hadisler" olduğunu söylemişlerdir.<sup>32</sup> Hâricîler tarafından uydurulduğu iddia

<sup>24</sup> Hasan b. Abdurrahman er-Râmhurmezî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'i* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1004/1596), 415; Ebubekir Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 123; Ebu'l-Farac Cemaluddin Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât* (Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1966), 39; Abdurrahman b. Ebibekir Celâluddin es-Suyûtî, *el-Le'âliu'l-masnû'a fi ahâdîsi'l-mavdû'a* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2/389.

<sup>25</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 123.

<sup>26</sup> Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-ravî* (Riyad: el-Mektebetu'r-Riyad, ts.), 1/138.

<sup>27</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 123.

<sup>28</sup> Muhammed Accâc, *es-Sunne kable't-tedvîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1980), 205.

<sup>29</sup> Accâc, *es-Sunne kable't-tedvîn*, 204.

<sup>30</sup> Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 55.

<sup>31</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 130.

<sup>32</sup> Tekyuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye* (Suud: Câmî'atu'l-İmam Muhammed b. Suud, 1986), 1/68; Şemsuddin Ebu

edilen bir rivayet şudur: “Benden bir hadis gelince onu Kur’ân’a arz edin. Eğer Allah’ın kitabına uygunsu onu ben söylemişimdir”.<sup>33</sup> Ancak Mustafa es-Sibâî, bu sözün Hâricîler tarafından değil de Zenâdika tarafından uydurulduğunu söylemiştir.<sup>34</sup> Her ne kadar bu rivayet, Sünnî muhaddisler tarafından mevzu olarak görülmüş<sup>35</sup> olsa da İbâdiyye’nin en sahih hadis kitabı olarak kabul edilen Rabî’ b. Habib’in *el-Câmiu’s-Sahih* adlı eserinde Ebû Ubeyde - Câbir b. Zeyd - İbn Abbas - Hz. Peygamber senediyle nakledilmiş ve İbâdîlere göre hadis, sahih olarak kabul edilmiştir.<sup>36</sup>

Yukarıda nakledilen ilgilere şu sonuçlara ulaşmak mümkündür. Özellikle Hâricîlere muhalif olan kaynakların naklettiği bilgilere göre Hâricîler, tahkimden önce sahabeyi adil görmesine rağmen tahkimden sonra sahabenin önemli bir kısmını, hadis rivayeti için sika ve adil olarak görmemişlerdir. Bununla beraber daha çok Kur’ân’ın zahiriyle amel etmiş ve bazı hadisleri Kur’ân’a arz ederek reddetmişlerdir. Her ne kadar Hâricîlerin hadis cahili olduğu, hadis ve sünneti kabul etmedikleri şeklinde bazı görüşler olsa da tüm Hâricîlerin hadis ve sünneti reddettikleri, sadece Kur’ân ile amel ettikleri şeklinde genel bir sonuca varmak mümkün gözükmemektedir. Ancak onların hadis ve sünneti kabul etmek için kendilerine mahsus bazı şartlar ileri sürdükleri söylenebilir. Dolayısıyla Hâricîlerin hadis uydurdukları iddiası

---

Abdillah Muhammed b. Ahmed ez- Zehebî, *el-Muntekâ min minhâci’l-i’tidâl* (b.y.: y.y., ts.), 22-23.

<sup>33</sup> Ebu Süleyman Hamed b. Muhammed el-Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen* (Haleb: Matbaatu’l-İlmiyye, 1932), 4/299; Ebu Amr Yusuf b. Abdillah b. Muammer İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-ilm ve fazlihi* (Suud: Dâru İbni’l-Cevzî, 1994), 2/1189; Ahmed b. el-Huseyn Ebubekir el-Beyhakî, *Ma’rifetu’s-sünen* (Pakistan: Câmiatu’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1991), 1/111.

<sup>34</sup> Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi’l-teşrii’l-islamî*, 82.

<sup>35</sup> Hadislerin Kur’ân’a arzı meselesi ve ilgili rivayetin değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bk. Hattâbî, *Me’âlimu’s-sunen*, 4/299; Mecduddin Ebu Saadât İbnu’l-Esîr, *eş-Şâfi fi şerhi müsnedi’ş-şâfiî* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2005), 5/553; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidu’l-mecmû’a fi’l-ahâdisi’l-mevzû’a* (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1407/1986), 1/291; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ ve muzilu’l-ilbâs* (b.y.: Mektebetu’l-Asriyye, 2000), 1/99; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 69-107; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011), 280-291.

<sup>36</sup> Rabî’ b. Habib, *el-Câmiu’s-sahih*, h. no: 40, 945; Rabî’ b. Habib’in eseri ve söz konusu rivayet hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Özdemir, *İbâdiyye’nin Ana Hadis Kaynağı Rebî’ b. Habib’in Müsned’i* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 231.

problemlili olarak gözükmeğedir. Mustafa es-Sibâî'nin *"Birçok mevzuat kitabını araştırmama rağmen bu eserlerde yalancı Hâricî bir raviye denk gelmedim"*<sup>37</sup> sözü de bunu desteklemektedir.

Hâricîlerin nebevi sünneti, İslam'ın şeri delillerinden sayıp saymadıklarını tespit edebilmek, sahabenin belli bir kesiminden gelen hadisleri kabul edip etmediklerini ve dolayısıyla sünnete bakış açılarının daha iyi anlaşılması için onların günümüze kadar gelebilen tek kolu olan İbâdiyye fırkasının kaynaklarına müracaat etmenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. İbâdî kaynaklar üzerinden onların özellikle sünnettın teşri değerine nasıl baktıklarını inceleyelim.

## 2. İbâdîlere Göre Sünnetin Teşri Değeri

### 2.1. Erken Dönem İbâdî Âlimlere Göre Sünnetin Teşri Değeri

İbâdî kaynaklar incelendiğinde onların sünnettın teşri değerini kabul ettikleri ve Hz. Peygamber'in sünnetine ehemmiyet verdikleri açıkça gözükmeğedir. Özellikle erken dönem İbâdî kaynaklarına bakıldığında sünnettın şeri bir delil olarak kullanıldığını gösteren birçok örnek tespit etmek mümkündür. İbâdiyye mezhebinin manevi kurucusu kabul edilen tabiinin meşhur alimlerinden Ebu Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî (ö. 93/711), hadis rivayetine ehemmiyet veren alimlerden biridir.<sup>38</sup> Hadisleri rivayet etmekle kalmamış, naklettiği merviyâtı yazarak kayıt altına da almıştır. Bu yönüyle kendisi hadis tedvin faaliyetine katılan ilk alimlerden birisi sayılmaktadır. Ondak nakledilen hadisler, İbâdiyye'nin hicri ikinci asır alimlerinden Rabi' b. Habib'in *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserinde yer almıştır.<sup>39</sup> Câbir b. Zeyd'den gelen rivayetler İbâdî gelenekte sünnettın teşri değeri hakkında aydınlatıcı bilgiler vermektedir. Kendisine farz namazda rükua gitmeyen kişinin namazı sorulduğunda şunları söylemiştir: *"Namazda sünnete muhalefet ettiğii için namazı tekrar kılacaktır. İnsanların sünnete muhalefet etmeleri caiz değildir."*<sup>40</sup> Akşam, yatsı ve sabah namazlarında Kur'ân'dan bir şey okumayanın

<sup>37</sup> Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrii'l-islamî*, 99.

<sup>38</sup> Muhammed b. Sa'd b. Munî' Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990), 7/133; Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hâtım er-Razî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1952), 2/494; Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmu'n-nubelâ* (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 4/481.

<sup>39</sup> Rabi' b. Habib, *el-Câmiu's-sahîh*, 6-197; Özdemir, *Rebî' b. Habib'in Müsned'i*, 99-207.

<sup>40</sup> Ebu Şa'sâ Câbir b. Zeyd, *Resâilu Câbir b. Zeyd*, thk. Amr Halife en-Nâmî (Libya: Dâru'd-Da've, 2018), 79.

namazı hakkında şunları ifade etmiştir: “Bana bu konuda sevimli gelen durum, kişinin geri dönüp kendi namazını tekrar kılmasıdır. Çünkü o kişi, namazda sünneti terk etmiştir”.<sup>41</sup> Bir nevi içecek olan nebiz hakkında ise şunları söylemiştir: “Resülullah onu (nebizi) yasaklamıştır. Hz. Peygamberin nehyettiği şey haramdır. Zira Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: Peygamber size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının demiştir”.<sup>42</sup> (el-Haşr, 59/7). Câbir b. Zeyd’e göre eğer bir hadis, sahih olarak sabit olmuş ise onu hüccet olarak kullanmak gerekir. Câbir, İbn Abbas’ın vermiş olduğu bir fetva hakkında şunu söylemiştir: “Şayet bu görüş bizlere İbn Abbas’tan sağlam bir yolla gelseydi kabul ederdik”.<sup>43</sup> Özellikle erken dönem İbâdî fıkıh kaynaklarında “Şayet biz Hz. Peygamber’in şöyle yaptığını bilseydik onunla amel ederdik” ifadesi yaygın olarak kullanılmıştır.<sup>44</sup> Nakledilen pasajlardan anlaşıldığı üzere Câbir b. Zeyd, sünnet kavramını burada şer’i delil anlamında Kur’ân-ı Kerim’den sonraki başvuru kaynağı olarak görmüştür. Kılınan bir namazın ancak Hz. Peygamber’in sünneti ile sahih olabileceğini, nebiz örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber’in bir şeyi haram kılma yetkisine sahip olduğunu ve sahih olan bir rivayetle amel edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>45</sup>

Câbir b. Zeyd’in İbâdî talebeleri, sünnetle aynı şekilde amel etmiş ve onu İslam’ın teşri kaynağı olarak görmüşlerdir. İbâdiyye fırkasına liderlik yapmış olan hicri ikinci asır muhaddisi Ebu Ubeyde Müslim b. Ebî Kerime (ö. 145/762), vermiş olduğu bir fetvada şunları söylemiştir: “Sünnete uygun olan, adamın eşine geri dönmesi ve kadının hayızdan temizleninceye kadar beklemesidir... Talakta sünnete uygun olan, kişinin kendi hanımını bir defa (talak) boşamasıdır.”<sup>46</sup> Ebu Ubeyde burada sünnet kavramını İslam hukukundaki delil anlamında kullanmıştır. Nebiz’in

<sup>41</sup> Câbir b. Zeyd, *Resâilu Câbir b. Zeyd*, 79.

<sup>42</sup> İbrahim b. Ali Bulravâh, *Mevsûatu asâri’l-imam Câbir b. Zeyd el-fikhiyye* (Uman Sultanlığı: Mektebetu Maskat, 2006), 286.

<sup>43</sup> Bulravâh, *Mevsûatu asâri’l-imam Câbir*, 214; Hamis b. Said eş-Şaksî er-Rustâkî, *Menhecû’t-talibîn ve belâğu’t-tâlbîn* (Uman Sultanlığı: Vizâretu’t-Turâsi’l-Kavmî, 2. Basım, 1993), 422.

<sup>44</sup> Rustâkî, *Menhecû’t-talibîn ve belâğu’t-tâlbîn*, 281; Muhammed b. İbrahim el-Kindî, *Beyânu’s-şer’* (Uman Sultanlığı: Vizâretu’l-Evkâf, 1985), 287.

<sup>45</sup> Bk. Ahmed b. Salim b. Musa el-Harrûsî, *İstiklâlu’s-sünneti bi’t-teşri’ inde’l-ibâdiyye* (Umân: Vizâretu’l-Evkâf ve Şu’ûnu’d-Diniyye, 2012), 57-82

<sup>46</sup> Harrûsî, *İstiklâlu’s-sünnet*, 14.

hükmü hakkındaki soruya aynen hocası gibi “Peygamber’in yasakladığı şey haramdır”<sup>47</sup> şeklinde cevap ermiştir.

Ebu Ubeyde’den ilim tahsil etmiş olan hicri ikinci asır alimlerinden Ebu Said Abdullah b. Abdilaziz el-Basrî, Ömer b. Muhammed Ebu’l-Muerric ve Rabî b. Habib (ö. 175/791) gibi talebeler de hocalarının izinden gitmişler ve sünnetle aynı şekilde amel etmişlerdir. Söz konusu talebelerden İbn Abdülaziz kıyası tercih etmekle tanınmasına rağmen sahih bir rivayetle karşılaşıldığında hadisle amel edilmesi gerektiğini şöyle belirtmiştir:

“Eğer bu rivayetin Peygamber’den nakledildiği hususunda ittifak olsaydı, fakihler bu konuda ihtilafa düşmezlerdi. Bu konuda kıyas yapmaz ve rivayetten vazgeçmezlerdi. Çünkü Peygamber’den bir şey (kesin olarak) sabit olunca bu meselede kimsenin ihtilaf etme hakkı yoktur”.<sup>48</sup>

İbn Abdilaziz, sabit olmuş olan bir sünneti, kıyasa tercih etmiştir. Arazi imarı hakkında hadis ve sünnete muhalif fetva verene şaşırılmış ve şöyle demiştir: “Bunun delili nedir bilmiyorum... Halbuki Hicaz ve Irak ehli bu konuda Hz. Peygamber’den hadis rivayet etmişlerdir”.<sup>49</sup> İbn Abdilaziz, birçok defa kendisine ulaşan bir rivayeti esas alarak, hocası Ebu Ubeyde’ye muhalefet etmiş ve gerekçesini de kendisi şöyle açıklamıştır: “Ben bu konuda Ebu Ubeyde’ye katılmıyorum ve bana sahabe, tabiin ve diğer birçok alim vesilesiyle ulaşan hadisle amel ediyorum”.<sup>50</sup> Başka bir konuda da şunları söylemiştir: “Bana fakihlerin görüşlerine ve Hz. Peygamber’den gelen esere muhalefet etmemi mi emrediyorsun”.<sup>51</sup> “Fakih olan alim kadar eser ve sünnete bağlı kimse yoktur”.<sup>52</sup> “Hz. Peygamberin söylediği haktır. Sünnet, Hz. Peygamberden olunca tabii olmaya daha layıktır.”<sup>53</sup> Görüldüğü üzere İbn Abdilaziz, sünnetin bir fakih için bağlayıcı delil olduğu ve sünnet Hz. Peygamber tarafından sabit olunca kendisine uyulması gerektiğini açık ifadelerle belirtmiştir.

<sup>47</sup> Harrûsî, *İstiklâlu’s-sünne*, 85.

<sup>48</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Amr Ebu Sitte es-Sedvîkşî, *Hâşiyetu’t-tertib ‘alâ el-câmi’i’s-sahîh* (Cezayir: Metâbiu Dâri’l-Bahs, 1994), 240.

<sup>49</sup> Bulravâh, *Mevsûatu asâri’l-imam Câbir*, 1037.

<sup>50</sup> Bîşr b. Ğanim el-Horasanî, *el-Mudevenetu’l-kubrâ* (Uman Sultanlığı: Vizâretu’t-Turâsi ve’s-Sekâfe, 2007), 2/120.

<sup>51</sup> Bîşr b. Ğanim el-Horâsânî, *Müdevenetu ibni Ğanim* (Umân: Vizâretu’l-Evkâf ve Şu’ûnu’d-Diniyye, 2011), 2/120.

<sup>52</sup> Harrûsî, *İstiklâlu’s-sünne*, 15.

<sup>53</sup> Harrûsî, *İstiklâlu’s-sünne*, 15.



Hicri ikinci asır İbâdî alimlerinden Ebu'l-Muerric, konumuz bağlamında oruca nasıl başlanacağı hususunda şunları ifade etmiştir: *"Bu konuda sünnet şöyledir: Bir topluluk hava muhalefetinden dolayı hilali tespit etme imkânı bulamazsa onlara düşen, ayı otuza tamamlamaktır. Çünkü Nebi böyle emretmiştir"*.<sup>54</sup> Yine sorulan bir soru üzerine sünnet hakkında şunu söylemiştir: *"Hz. Peygamberin bunu yapıp yapmadığını (nebizle abdest) -Allah daha iyi bilir- bilemiyoruz. Şayet biz, Peygamber'in bunu yaptığını bilseydik onunla amel ederdik"*.<sup>55</sup> Aslın da İbâdiyye mezhebinin hadis ve sünnete ne derece önem verdiklerinin göstergesi, Ebu Ubeyde'nin talebesi muhaddis Rabî b. Habîb'in *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseridir. Bu eser, onların hicri ikinci asırda hadis rivayet ettikleri ve sünneti, şeri bir delil olarak kabul ettiklerini açıkça göstermektedir. Söz konusu eserde yaklaşık olarak bin hadis mevcuttur ve eserde birçok sahabiden hadis nakledilmiştir. İbâdilere göre bu eser, Kur'ân'ı Kerim'den sonra en sahih dini kitaptır.<sup>56</sup>

Hicri ikinci asır İbâdî ravilerden Hâtim b. Mansur el-Horasanî (ö. h. 2. Asır), *"lakîn asâra ittiba (gereklidir)"*<sup>57</sup> diyerek sünnetin teşri değerine dikkat çekmiştir. Hâtim b. Mansur'dan nakledilen hadisler, Rabî b. Habîb ve Ebu Ğanim el-Horasanî'nin (ö. h. 2. Asır) eserlerinde yer almıştır.<sup>58</sup> Vâil b. Eyyûb (ö. h. 2. Asır) İslam'ın asli bilgi kaynaklarını *"Allah'ın kitabı, Peygamber'in sünneti, ümmetin icmâ'ı, akıl ve ahhbârın tevatürü"*<sup>59</sup> şeklinde sıralamıştır.

Muhammed b. Mahbûb b. Rahîl el-Mahzûmî (ö. 260/873), kendinden önceki İbâdî alimlerin fetva usullerinde nasıl bir metot takip ettiklerini şöyle belirtmiştir: *"Hâkim önüne gelen bir mesele için önce Allah'ın kitabına bakar. Şayet orada hükmü varsa ona göre karar verir. Eğer hüküm, Allah'ın kitabında yoksa Resulün sünnetine bakar ve ona göre fetva verir"*.<sup>60</sup> Hicri üçüncü asır İbâdî fıkıh alimi Amrûs b. Feth en-Neffûsî (ö.

<sup>54</sup> Horasanî, *el-Mudevvenetu'l-kubrâ*, 2/58.

<sup>55</sup> Horasanî, *el-Mudevvenetu'l-kubrâ*, 3/29.

<sup>56</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Rabî b. Habîb, *el-Câmiu's-sahîh*, 6-197; Özdemir, *Rebî' b. Habîb'in Müsned'i*, 99-337.

<sup>57</sup> Horasanî, *el-Mudevvenetu'l-kubrâ*, 3/320.

<sup>58</sup> Rabî b. Habîb, *el-Câmiu's-sahîh*, h. no: 910, 912, 913; el-Horâsânî, *Müdevvenetu ibni Ğanim*, 112, 189, 199, 204, 223.

<sup>59</sup> Muhammed İbn Mahbub, *es-Siyer ve'l-cevâbât li ulemâi ve eimmeti Uman* (Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâs'il Kavmî, 2. Basım, 1986), 2/65.

<sup>60</sup> İbn Mahbub, *es-Siyer ve'l-cevâbât li ulemâi ve eimmeti Uman*, 2/233.

283/896) sünnetin bağlayıcılığı hakkında şunları ifade etmiştir: “*Kur’ân ve sünnetin haram kıldığı şey haramdır*”.<sup>61</sup> “*Kur’ân-ı Kerim’de zekât farızası, namaza bitişik olarak zikredilmiştir. Daha sonra sünnet, zekâtın hangi mallara ve ne oranda vacip olduğu hususunu beyan etmiştir*”.<sup>62</sup> Görüldüğü üzere en-Neffûsî, Kur’ân’ın mücmel olarak bıraktığı bazı meseleleri beyan ettiğini, yani sünnetin Kur’ân’ın tefsiri olduğunu, bunun yanında Hz. Peygamber’in müstakil olarak hüküm koyma yetkisine sahip olduğunu açıkça beyan etmiştir.

İbâdiyye’nin önemli fıkıh alimlerinden Ebu Said el-Kidmî (ö. 361/971) İslam’ın şeri kaynaklarının Kur’ân, sünnet, icmâ ve akıl olduğunu belirtmiştir.<sup>63</sup> Kidmî, Hz. Peygamber’den sadır olmuş ve sıhhat açısından herhangi bir şüphesi olmayan bir sünneti, kabul etmeyen kişi, hakkında şunları söylemiştir:

“Hz. Peygamber’den sahih olarak nakledilen ve hakkında şüphe olmayan bir sünneti, - herhangi bir şekilde tevîl etmeden- reddeden veya ondan şüphe duyan kimse bu tavırla şirk girmiştir. Çünkü Peygamber’in sözünden şüphe duyan, Allah’ın sözünden de şüphe duymuştur. Allah’ın sözüne şüpheyle bakan da şirk girmiştir”.<sup>64</sup>

Kidmî’ye çağdaş olan Ali b. Muhammed el-Besyevî (ö. h. 363’ten sonra) de sünnete muhalefet etmeyi, Kur’ân’a muhalefet olarak görmüştür: “*Ben Allah’ın münezzel kitabı ve Nebi’nin sünnetinden daha açık ve yol gösteren bir delil görmedim. Her kim Peygamberin emirlerine muhalefet eder ve onun sünnetinden saparsa, Hz. Peygamber’e nazil olana (Kur’ân’a) uymamış olur*”.<sup>65</sup> Hatta Besyevî, sünnetle sabit olmuş hükümleri inkâr ettiklerinden dolayı bazı Hâricîleri şiddetle eleştirmiştir: “*Recm cezasını ve içki içene had uygulamayı inkâr edenler Ezârîka ve Hâricîlerin bazı gruplarıdır. Bu haktan sapmadır, Hz. Peygamber ve Müslümanlardan gelene*

<sup>61</sup> Ebu Hafs ‘Amrûs en-Nefûsî, *Usûlu’d-Deynûne es-Sâfiyye* (Umân: Vizâretu’t-Turâsî’l-Kavmî 1999), 84.

<sup>62</sup> Nefûsî, *Usûlu’d-Deynûne es-Sâfiyye*, 95-96.

<sup>63</sup> Harrûsî, *İstiklâlû’s-sünne*, 67.

<sup>64</sup> Ebu Said Muhammed b. Said el-Kidmî, *el-İstikâme* (b.y.: Şebeketu’d-Durre el-İslamiyye, 1984), 1/247; Kidmî, *el-İstikâme*, 1/249; Selmate b. Müslim b. İbrahim el-Avtebî, *ed-Diyâ’* (Uman Sultanlığı: Vizâret’t-Turâsî’l-Kavmî, 1990), 3/79; Harrûsî, *İstiklâlû’s-sünne*, 80.

<sup>65</sup> Ebi’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Besyevî, *Câmiu Ebi’l-Hasan el-Besyevî* (b.y.: y.y., ts.), 1/201; Abdullah b. Muhammed b. Abdullah es-Sâlimî, *Mevsû’atu’l-fikhi’l-ibâdî* (Uman Sultanlığı: Vizâretu’l-Evkâf ve Şuûnu’d-Diniyye, 2017), 2/254.

*muhalafet etmektir. Onların (Hâricîler) recmi inkâr etmesi sünnetten sapmadır. Onlar yaptıkları bu hatalarıyla sapmışlardır*".<sup>66</sup>

*el-Câmi' li İbni Ca'fer* adlı eserin sahibi İbâdî fakih Muhammed b. Ca'fer el-Ezkevî (ö. h. 4. Asır) konumuz bağlamında şunları söylemiştir: "İmamete layık kişi, Kur'ân'ı ve sünneti en iyi bilen olmalıdır".<sup>67</sup> "Rehinenin meşruiyeti, kitap, sünnet ve icma'a dayanmaktadır".<sup>68</sup> Hicri dördüncü asrın bir başka önemli İbâdî fıkıh alimi Abdullah b. Muhammed İbn Bereket'tir. Kur'ân ile sünnetin teşri değeri hakkında şunlar söylemiştir: "Hz. Peygamber'e ittiba etmek, emin olunmayan tevillerden evladır".<sup>69</sup> "Abdest azaların yıkanması, Kur'ân ile vacip olduğu gibi istinşâk yapmak da sünnetle vacip olmuştur".<sup>70</sup> Başka bir yerde Hz. Peygamber ve sahabeden gelen hadisin hüccet değerinin aynı olmadığını belirtmiştir: "Hz. Peygambere ittiba etmek, Abdullah b. Amr'ın sözüne tabi olmaktan evladır".<sup>71</sup> "Çünkü Hz. Peygamber söz ve fiillerinde muktedabihtir (uyulması gerekmektedir)".<sup>72</sup> O, ihtilafli meselelerde Hz. Peygamber'in verdiği hükme müracaat edilmesi gerektiğini şu şekilde belirtmiştir: "İhtilafın olduğu yerde Hz. Peygamberin sözü hakimdir (karar merciüdür)".<sup>73</sup> İbn Bereket, nasla kendi kişisel tercihi çeliştiği zaman kendi görüşünden vazgeçmiş ve rivayetin ifade ettiği hükmü tercih etmiştir: "Şayet bu konuda varid olan bir rivayet (nas) olmasaydı, cünüp olan kişinin çokça Kur'ân okuması, bana daha evla gelirdi. Ancak haberin (sünnetin) olduğu yerde nazara

---

<sup>66</sup> Besyevî, *Câmiu Ebi'l-Hasan el-Besyêi*, 1/202; Sâlimî, *Mevsû'atu'l-fikhi'l-ibâdî*, 2/255. Hâricîleri kötöleyen hadislerin rivayet ve dirayet açısından incelenmesi hakkında geniş bilgi için bk. Nasır b. Süleyman b. Said es-Sâbi'î, *el-Havâric ve'l-hakikatu'l-ğâibe*, (Uman Sultanlığı: Mektebetu'l-Cil el-Vâ'id, 2. Basım, 1999), 139-414; Kenan Oral, *Hadis Literatüründe Hâricîler İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 5-160.

<sup>67</sup> Muhammed b. Ca'fer el- Ezkevî, *el-Cami' li İbn Ca'fer* (Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, ts.), 2/242.

<sup>68</sup> Ezkevî, *el-Cami' li İbn Ca'fer*, 5/16.

<sup>69</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed İbn Bereket, *el-Câmi'* (Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâs, 1974), 214.

<sup>70</sup> İbn Bereket, *el-Câmi'*, 257.

<sup>71</sup> İbn Bereket, *el-Câmi'*, 242.

<sup>72</sup> İbn Bereket, *el-Câmi'*, 274.

<sup>73</sup> İbn Bereket, *el-Câmi'*, 341.

(reye) yer yoktur".<sup>74</sup> "Hz. Peygamberden haber sabit olunca ona ancak ittiba vardır".<sup>75</sup>

Hicri altıncı asır İbâdî alimlerinden Tibğûrîn b. İsa el-Melşûfî (ö. h. 6. Asır): "Bil ki helal ve haram semiyâttan dört yolla bilinir. Bunlar kitap, sünnet, icmâ ve ibrettir."<sup>76</sup> İbâdiyye'nin en önemli hadis ravilerinden birisi olan Yusuf b. İbrahim el-Varcelânî (ö. 570/1175) şunları ifade etmiştir: "Bil ki şer'i hükümler üç şey üzere mebnidir. Bunlar kitap, sünnet ve Müslümanların görüşüdür. Kitap, sünnet için asıl, sünnet de rey için asıldır".<sup>77</sup> Varcelânî, içtihadın caiz olduğu alanı şu şekilde belirtmiştir: "Allah'ın kitabında sünnette ve bizden öncekilerden hakkında herhangi bir âsâr bulunmayan konularda (icthâat yapılır)".<sup>78</sup> Medine'de Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ederken şunu söylemiştir: "Şu kabrin sahibi (Hz. Muhammed) hariç, başkasını taklit etmek caiz değildir. Sahabe ise Hz. Peygamber dönemine ulaştıkları için onlara tabi olmak evlâdır. Tabiine gelince onlar da bizler gibi beşerdir".<sup>79</sup>

İbâdiyye'nin erken dönem kaynaklarından sünnetin, Kur'ân'dan sonra ikinci şeri delil olduğu hususuyla alakalı daha birçok örnek nakletmek mümkündür. Konunun fazla uzamaması için biz bu kadarıyla yetinmek istiyoruz. Konu hakkında daha detaylı bilgi isteyenler İbâdiyye'nin fıkıh ve hadis kaynaklarına müracaat etmeleri kafidir. Nakledilen pasajlardan anlaşıldığı üzere İbâdîler'in sünnetin hücciyeti hakkında Sünni mezheplerden farkları yoktur. Şimdi de konumuzla ilgili son dönem bazı İbâdî alimlerin görüşlerine bakmak istiyoruz. Böylece erken dönem İbâdî alimler ile çağdaş denilebilecek olanlar arasında sünnete bakış açıları arasında bir fark olup olmadığı anlaşılmış olacaktır.

<sup>74</sup> İbn Bereket, *el-Câmi'*, 371.

<sup>75</sup> İbn Bereket, *el-Câmi'*, 506.

<sup>76</sup> Harrûsî, *İstiklâlü's-sünne*, 15.

<sup>77</sup> Yusuf b. İbrahim el-Varcelânî, *ed-Delil ve'l-burhân* (Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, 1983), 3/124.

<sup>78</sup> Varcelânî, *ed-Delil ve'l-burhân*, 2/75.

<sup>79</sup> Nureddin es-Salimî, *Me'âricü'l-amâl alâ medârici'l-kemâl* (Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, 1984), 14/100.

## 2.2. Son Dönem İbâdî Âlimlere Göre Sünnetin Teşri Değeri

Abdulaziz b. İbrahim Es-Semînî (ö. 1223/1808),<sup>80</sup> İslam dinin bilgi kaynaklarını, Kur'ân, sünnet ve rey şeklinde belirtmiştir.<sup>81</sup> Son dönem İbâdî alimlerden Muhammed b. Yusuf Etfeyyîş (ö. 1332/1914),<sup>82</sup> şeri bir hükmün kaynağını kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olduğunu ifade ederek sünnetin hücciyeti bağlamında şunu söylemiştir: “Kitap (Kur'ân), sünnetin aslıdır. “O (Peygamber), arzusuna göre konuşmaz” (en-Necm, 53/3-4) ve “Peygamberin size verdiği alın...” (el-Haşir, 59/7) ayetleri bunu desteklemektedir”.<sup>83</sup>

İbâdî alimlerden Nureddin es-Salimî (ö. 1336/1918)<sup>84</sup> şunları ifade etmiştir:

“Bil ki Allah'ın Peygamber'ine gönderdiği vahiy iki çeşittir. Bunlardan birisi batınî olandır. Bu, Hz. Peygamber'in kendisine vahiy gelmediği zamanlarda yapmış olduğu içtihatlardır. İkincisi ise zahiri vahiydir... şüphesiz ki Allah, Peygamber'e tabii olmamızı emretmiştir. Tabi olunanın, vahiy veyahut Peygamber'in içtihadı olmasında fark yoktur. Zira Peygamber'in (as) içtihadı, Allah tarafından kendisine ilham edilen bâtinî bir vahiydir”.<sup>85</sup>

“Hz. Peygamber'den mütevatir olarak nakledilen sünnet, kat'idir (kesin hüküm ifade etmektedir). Bu sünnetin Peygamber'den olduğuna ümmet icmâ etmiştir”.<sup>86</sup> Salimî, “Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmetini dilinizden düşürmeyin” (el-Ahzâb, 90/34) ayeti hakkında şunları

<sup>80</sup> Geniş bilgi için bk. Muhammed Suveysî, “Abdülaziz es-Semînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/194.

<sup>81</sup> Abdulaziz b. İbrahim es-Semînî, *Me'âlimu'd-Din* (Umân: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, 1986), 2/101.

<sup>82</sup> Geniş bilgi için bk. Sabri Hizmetli, “Ettafeyyîş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/500-501.

<sup>83</sup> Muhammed b. Yusuf Etfayyîş, *el-Câmiu's-sağir* (Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, 1986), 1/41.

<sup>84</sup> Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, “Sâlimî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 1/50.

<sup>85</sup> Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Salimî, *Şerhu Tal'ati's-Şems* (Mısır: Matbuatu'l-Mevsuât, ts.), 2/4. Nureddin es-Salimî, sünnetin şer'i konularda kuranla beraber ikinci önemli kaynak olduğunu ispat etmek için birçok ayet zikretmiştir. Bk. Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Salimî, *Behcetü'l-envâr şerhu menzumeti envâri'l-ukûl* (Mısır: Matbaatu'l-Mevsuât, 1914), 31-32.

<sup>86</sup> Salimî, *Behcetü'l-envâr*, 33; Ahmed b. Hamed el-Halilî, *el-Hakku'd-dâmiğ* (Cezayir: Metâbi' Dâru'l-Ba's, 1412/1991), 9; Sa'îd b. Mabrûk el-Kannûbî, *er-Rebî' b. Habîb Mekânetuhu ve Musneduh* (Umân Sultanlığı: Mektebetu'd-Dâmirî, 1995), 11.

söylemiştir: “Buradaki ayetlerden maksat Kur’ân’dır. Hikmet ise sünnettir. Her ikisi de Allah tarafından. Çünkü o (Peygamber) havasından konuşmaz”.<sup>87</sup> Salimî, İbâdiyye’nin sünnete bakışını şu şiirinde açıkça beyan etmiştir:

والأصل للفقہ کتاب الباری \*\* إجماع بعد سنة المختار  
والاجتهاد عند هذی منعا \*\* وهالك من كان فیها مبدعا  
نقدم الحدیث مهما جاء \*\* علی قیاسنا ولا مرء  
ولا تناظر بكتاب الله \*\* ولا كلام المصطفى الأواه  
إذ لیس ما قبل جمیعا یقبل \*\* إلا الذي عن النبي ینقل

“Fıkhta asıl olan Bârî’nin kitabıdır, muhtarın (Peygamber) sünnetinden sonra da icmâdır.

Bu ikisinin (Kur’ân ve sünnetin) yanında içtihat olmaz. Bu konuda bidatçı olan helak olmuştur.

Ne zaman hadis gelirse biz onu kıyasa takdim ederiz, bunda şüphe yoktur.

Allah’ın kitabı ve Mustafa’nın sözü hakkında münakaşa yapma.

Hz. Peygamber’den nakledilen hariç her nakledilen (koşulsuz) kabul edilmez.”<sup>88</sup>

Şuan Uman Sultanlığında bir nevi Diyanet İşleri Başkanlığının vazifesini yürüten Vizâretü’l-Evkâf Bakanlığında aktif olarak çalışan Şeyh el-Kannûbî, sünnetin hücciyeti hususunda şunları ifade etmiştir: “Sünnet, tüm Müslümanların ittifakıyla şeri bir kaynaktır”.<sup>89</sup> el-Kannûbî, Konuyla alakalı sünnetin hücciyeti hususunda bir çok ayet zikretmiş<sup>90</sup> ve İbâdîlerin diğer Müslümanlar gibi<sup>91</sup> sünneti Kur’ân’dan sonra ikinci kaynak olarak kabul ettiklerini şu şekilde belirtmiştir: “Sünneti, şeri delil sayan fırkalarından birisi de Ehlu’l-hak ve’l-İstikame İbâdîyye’dir. Onlara bunun aksini nispet edenler iftira etmiştir. İbâdîlerin sünnetle nasıl amel ettiklerini öğrenmek istersen onların kitaplarına bakman yeterlidir”.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Nureddin Abdullah b. Humeyd es-Salimî, *Şerhu’l-câmii’s-sahih* (Mısır: Matbaatu’l-Ezhâr el-Bâruniyye, 1326/1908), 3/326.

<sup>88</sup> Salimî, *Behcetü’l-envâr*, 31.

<sup>89</sup> Kannûbî, *er-Rebî’ b. Habîb*, 9.

<sup>90</sup> Kannûbî, *er-Rebî’ b. Habîb*, 10.

<sup>91</sup> Bk. Tahsin Kazan, *Hadis ve Sünnette Şeriat Nedir Ne Değildir* (Ankara: Fecr, 2019), 59-72.

<sup>92</sup> Kannûbî, *er-Rebî’ b. Habîb*, 11. Uman Sultanlığına yaptığımız ziyaret esnasında kendisiyle görüşme imkânı bulduk. Hoca kendilerinin tekfirci, şiddet yanlısı ve Hâricî olarak görülmesinden rahatsız olduğunu belirtmişti. Kendilerini Müslümanların genelinden ayrı bir fırka olarak görmediklerini ve Müslümanlar

Bekir b. Said Avest, İbâdîlerin şeri kaynakları hususunda şunu söylemiştir: “İbâdîyye kadim İslami mezheplerden biri sayılmaktadır. Onların kaynakları, Kur’ân, sünnet, icma ve kıyastır”.<sup>93</sup> Muhammed b. Süleyman el-Mutahhirî: “Sünnet, dindeki ikinci asıldır. Kur’ân’ı açıklar ve beyan eder”.<sup>94</sup> “Sünnet vahidedir. Yani Allah’ın peygamberlerine ilham ettiği ve onların Allah’tan olduğunu bildikleri işaretlerdir. O (sünnet), kesin itaat edilmesi ve tebliğ edilmesi gereken emirlerdir”.<sup>95</sup> “Cebrail (as) Peygambere Kur’ân’ı lafzen sünneti de manen getiriyordu”.<sup>96</sup>

Şeyh Nasır el-Mermurî, “bize sadece Kur’ân yeter, hadislerle amel etmeye gerek yoktur” diyenlere cevap mahiyetinde şunları söylemiştir:

“Sünnet olmadan Kur’ân ile yetinmek caiz değildir. Kur’ân ile yetinilm ilkesinden hareketle sünneti geçersiz kılamayız. Bunu ancak münafık olanlar söyler”.<sup>97</sup> “Eğer bir hüküm, Kur’ân’da mufassal olarak bulunmazsa Nebi’nin sünnetine müracaat edilir. Orada da tespit edilmezse kıyasa başvurulur. Sünnet, Kur’ân’a takdim edilmez. Kıyas da Kur’ân ve sünnete takdim edilmez. Eserin olduğu yerde içtihadı yer yoktur”.<sup>98</sup>

Halen Sultan Kabus Üniversitesinde hadis hocası olan Halfân b. Muhammed el-Munzerî şunları ifade etmiştir:

“İbâdîler, ister Kur’ân’daki bir hükmü tekit eden ister yeni müstakil bir hüküm ortaya koyan sünnet olsun, tümü ile amel etmişlerdir. Mütevatir, meşhur, ahâd ve mürsel hadislerle amel etmişlerdir. Hadis ve kıyas birbirleriyle çelişince hadis ahâd ve mürsel de olsa onu tercih ederler. Ahâd hadisi, kati bir nass veya sabit olmuş bir delille çelişmedikçe reddetmezler”.<sup>99</sup>

Yukarıda nakledilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere İbâdîler, sünnetin teşri değerini kabul etmiş ve onu Kur’ân’dan sonra İslam’ın

---

arasında mezhep taassubunun kalkması gerektiğini belirtmişti. Uman Sultanlığında Sünnî dört mezhebe bağlı olan ve İbâdîler aynı camilerde birbirlerini ötekileştirmeden beraber ibadetlerini yapmaktadırlar.

<sup>93</sup> Bekir b. Said Avest, *Dirasât islamiyye fi usûli’l-İbâdîyye* (Cezair: Matbaatu’l-Ba’s, 1982), 136.

<sup>94</sup> Muhammed b. Süleyman el-Mutahhirî, *Fethu’l-muğis fi ’ulûmi’l-hadis* (Gardaye: el-Matbaatu’l-Arabiyye, 1998), 18.

<sup>95</sup> Mutahhirî, *Fethu’l-muğis*, 19.

<sup>96</sup> Mutahhirî, *Fethu’l-muğis*, 158-159.

<sup>97</sup> Şeyh en-Nasır el-Mermurî, *fi rihâbi’s-sünne* (Cezayir: Cem’iyyetu’t-Turâs, 2013), 1/119.

<sup>98</sup> Mermurî, *Fi rihâbi’s-sünne*, 126.

<sup>99</sup> Halfan b. Muhammed el-Munzerî, *Muhtelefu’l-hadis ve eseruhu fi’l-fikhi’l-ibâdî* (Cezair: y.y., 2017), 62; Abdullah b. Bâ Ali Ba’ûşi, *el-İmâm Câbir b. Zeyd ve menhecuhu fi içtihadî’l-fikhî* (Ürdün: el-Câmiatu’l-Ürdüniyye, 2004), 144.

ikinci bilgi kaynağı olarak değerlendirmişlerdir.<sup>100</sup> Dolayısıyla İbâdîyye mezhebinin sünnet ile amel etme noktasında, Müslümanların sayısal çoğunluğunu teşkil eden Sünnîlerden farklı olmadığını söylememiz gerekir.

### 2.3. İbâdîyye'nin Sünneti Terk Edenlere Bakışı

Nakledilen bilgilerden anlaşıldığı üzere İbâdîler, Hz. Peygamber'in sünnetini, Kur'ân'dan sonra İslam dinin ikinci şeri kaynağı olarak kabul etmişler ve bu hususta herhangi bir şüpheleri bulunmamaktadır. Sünnetin şeri değerini gösteren, ayet ve hadislere müracaat ederek Peygamber'in sünnetine ittiba etmenin gerekli olduğunu vurgulamışlardır. İbâdîler, genel bir ilke olarak sünnet ve hadisi, İslami hükümlerin kendilerinden istinbat edildiği bir kaynak olarak görmenin yanında, furu meseleler dahil hadis ve sünnete muhalif davrananlara karşı çıkmışlardır. Bilerek sünneti inkâr edenlerin günahkâr olacağı, şahitlik ve velayetinin kabul edilmeyeceği, hatta sübutunun sahilhiği hususunda şüphe olmayan sünneti, bilinçli bir şekilde reddeden kişinin İslam dairesinden çıkacağını savunmuşlardır. Şimdi İbâdîyye'nin sünneti ihmal eden ve ona uygun davranmayanlara karşı nasıl bir tavır takındıklarını örneklerle izah etmeye çalışalım.

Câbir b. Zeyd, sünnete muhalif olan amelin yanlış olduğunu, böyle bir işin sünnete uygun bir şekilde yeniden yapılması gerektiğini belirtmiş ve sünnete uygun olmayan bir amelin fasid olduğunu, şu şekilde izah etmiştir: *"İnsanların sünnete aykırı olarak yaptıkları ameller, doğru değildir"*.<sup>101</sup> İbâdî kaynaklarda namazlara tabi olan bazı nafîle sünnetlerin terki durumunda mükellefin günahkâr olacağı nakledilmiştir. Yani söz konusu sünnet namazları terk edildiği zaman

<sup>100</sup> İbâdîyye mezhebinin hadis ve sünnete bakışı hakkında ayrıca şu kaynaklara bakılabilir. Ahmed b. Hamû Kerûm, *el-Hadis ve'l-muhaddisûn 'inde'l-İbâdîyye* (b.y.: y.y., ts.), 14-101; Salih b. Ahmed b. Yusuf el- Bus'îdî, *Rivâyetu'l-hadis 'inde'l-ibâdîyye* (Uman: y.y., 2004), 4-187; Mubarek b. Abdillâh b. Hamid er-Raşidî, *Te'amulu'l-İbâdîyye ma'e es-sünneti'n-nebeviyye beyne'l-mâdî ve'l-hâdir* (Cezayir: Muessesetu'n-Nâsir, 2017), 11-55; Bünyamin Erul, *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 211-251; Tevhit Bakan, "İbâdîler ve Hadis", *Keve Akademi Dergisi* 20 (2004), 221-240; Kadir Demirci, *İbâdîyye'nin Hadise Bakışı* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 51-227; Ethem Ruhi Fıglalı, *İbâdîyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 107-140; Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 95-177; Özdemir, *Rebi' b. Habib'in Müsned'i*, 212-337.

<sup>101</sup> Câbir b. Zeyd, *Resâilü Câbir b. Zeyd*, 85.



sadece sevaptan mahrum kalma söz konusu değildir. Aynı zamanda kişi günahkâr durumuna da düşmektedir. İbn Gânim terkinden dolayı günah gerektiren sünnetleri şöyle izah etmiştir: “Kişinin terkinden dolayı günahkâr olduğu sünnet namazları şunlardır: Sabah namazından önce iki, öğleden önce dört, ikindiden önce dört ve akşamdan sonra iki rekât”.<sup>102</sup>

İbn Abdilaziz bilerek sünneti terk eden kişilerin, şahitlik ve velayetlerinin caiz olmadığını “Eğer kişi bunu (sünneti) bilerek terk etmişse o kişinin şahitlik ve velayeti caiz değildir”<sup>103</sup> sözleriyle belirtmiştir. İbn Ca’fer, abdest alınırken sünnete uygun davranmayan ve “*istinçâ yapmazsam ne olur ki!*” diyen bir kişinin durumu hakkında şunları söylemiştir: “Bizim yanımızda bu tavır, Hz. Peygamber’in sünnetinden ve Selef-i salihin yolundan yüz çevirmedi. Bize göre bu adam, helak olmak üzeredir”.<sup>104</sup> Yine Kur’ân’da belirtilmediği için cuma namazını, cemaatle kılmayı terk eden kişi hakkında şunları söylemiştir: “Bu, Hz. Peygamber’e karşı çıkmadır. Her kim Hz. Peygamber’e karşı çıkmışsa Allah’a karşı çıkmıştır”.<sup>105</sup> İbn Ca’fer, sünnete uymayı dinin temel rükünlerden birisi, sünnete muhalefeti de küfrün rükünlerden birisi olarak kabul etmiştir. İmanı tanımlarken sünnete uymayı da eklemiştir: “İman; söz, amel, niyet ve sünnete uymaktır. İman, ancak bu dördüyle mümkündür. Küfür ise söz, amel, niyet ve sünnete muhalefettir”.<sup>106</sup> Ebu’l-Hasan el-Besyevî’ye abdestte mazmaza ve istinşâk yapmak, misvakın kullanımı ve bıyıkların kısaltılması gibi kişisel bakımla ilgili sünnetleri bilerek terk eden kişinin durumu sorulduğunda şunları söylemiştir: “Sünneti terk ettiği için kişi kötü bir konumdadır. Ona tövbe etmesi için nasihat edilir”.<sup>107</sup>

Görüldüğü gibi İbâdî alimleri, sünneti terk edeni şiddetli bir şekilde uyarılmışlar ve bilerek sünneti terk etmenin uhrevi cezayı gerektirdiğini vurgulamışlardır. İbâdî kaynaklarda nafîle namazın kılınmaması gereken mekruh vakitlerde nafîle namaz kılan kişi uyarılmış ve sünnete muhalefet etmemesi gerektiği kendisine söylenince “Allah, beni namaz kıldığım için azap etmez ya!” diyen kişiye şu cevap

<sup>102</sup> Horasanî, *el-Mudevvenetu’l-kubrâ*, 1/319.

<sup>103</sup> Horasanî, *el-Mudevvenetu’l-kubrâ*, 2/541.

<sup>104</sup> Ezkevî, *el-Cami’ li İbn Ca’fer*, 1/344.

<sup>105</sup> Ezkevî, *el-Cami’ li İbn Ca’fer*, 2/405.

<sup>106</sup> Ezkevî, *el-Cami’ li İbn Ca’fer*, 1/103.

<sup>107</sup> Harrûsî, *İstiklâlu’s-sünne*, 78-79.

verilmiştir: “sünneti terk ettiğinden ya da sünnete muhalif davrandığım için Allah seni cezalandıracaktır”.<sup>108</sup>

İbâdîler sünneti ihmal eden kişilerin tövbe ederek söz konusu hatalarından vazgeçmeleri gerektiğini savunurken, sünnete karşı olanları ise çok daha sert bir dille eleştirmişler ve hatta Hz. Peygamber’in hadis ve sünnetini reddeden kişileri müşrik olarak görmüşlerdir. Ebu Said el-Kidmî, Hz. Peygamber’den sadır olmuş ve sıhhat açısından herhangi bir şüphesi olmayan bir sünneti, kabul etmeyen ya da buna kuşkuyla bakan kişiyi, müşrik olarak nitelemiştir:

“Hz. Peygamber’den sahih olarak nakledildiği hususta şüphe olmayan bir sünneti, - herhangi bir şekilde tevil etmeden- reddeden veya ondan şüphe duyan kimse bu tavrıyla şirke girmiştir. Çünkü Peygamber’in sözünden şüphe duyan, Allah’ın sözünden de şüphe duymuştur, Allah’ın sözüne şüpheyle bakan da şirke girmiştir”.<sup>109</sup>

*ed-Diyâ* adlı eserinde de “Resûlullah’ın hükmüne teslim olmayan kişi, müşriktir”<sup>110</sup> demiştir.

el-Harrusî, bazı kaynakların İbâdîleri sünneti inkâr etmek ya da sünnete gereken ehemmiyeti vermemekle itham ettiklerini, halbuki İbâdî kaynakların sünnet ve hadisle dolu olduğunu, İbâdîyye’nin sünnetin teşri değerini kabul ettiğini, Kur’ân ve sünneti iki asli kaynak olarak yan yana zikrettiklerini belirtmiştir. Ayrıca söz konusu iddiada bulunan kesimlerin aslında İbâdî kaynaklardan habersiz olduğunu da sözlerine eklemiştir.<sup>111</sup>

## Sonuç

Hâricîler, yaklaşık olarak hicri birinci asrın ikinci yarısından itibaren farklı gruplara ayrılmış ve bu gruplardan sadece İbâdîyye fırkası günümüze kadar gelebilmiştir. Diğer kolları ise erken dönemlerde yok oldukları gibi onlara ait bir eser de elimizde mevcut değildir. Dolayısıyla Hâricîler hakkındaki bilgilerimiz, daha çok onlara muhalif olan fırka ve mezheplere müntesip alimlerce yazılmış olan kaynaklara dayanmaktadır. Bu durum, Hâricîler hakkında sahip olduğumuz bilgilerin yeterince objektif olmadığına neden olmaktadır. Kaynaklarda Hâricîlerin hadis ve sünnete bakışı hakkında son derece

<sup>108</sup> Rustâkî, *Menhecu’t-talibîn ve belâğü’t-tâlbîn*, 2/157.

<sup>109</sup> Kidmî, *el-İstikâme*, 1/247; Harrûsî, *İstiklâlu’s-sünne*, 80.

<sup>110</sup> Avtebî, *ed-Diyâ*, 3/79.

<sup>111</sup> Harrûsî, *İstiklâlu’s-sünne*, 83.

olumsuz bir tablo çizilmiştir. Söz konusu eserlerde onların sadece Kur'ân ile hareket ettikleri, sünnetin teşri değerini kabul etmedikleri, Kur'ân'ın zahirine muhalif gördükleri birçok rivayeti reddettikleri ve hatta hadis uyduran fırkalardan birisi olduğu nakledilmiştir. Ancak Hâricîlerin sünneti, şeri bir delil olarak kabul etmedikleri haberleri teyide muhtaçtır. Her ne kadar erken dönem alimlerinden İbn Kuteybe, Hâricîlerin Kur'ân'ın zahirine muhalif gördükleri birçok hadisi reddettiklerini belirtmiş olsa da onların bazı hadisleri delil olarak kullandığını da nakletmiştir. Ayrıca başta Buhârî olmak üzere birçok muteber hadis kaynaklarımızda Hâricî ravilerden nakledilen hadisler mevcuttur. Bu durum, en azından Hâricîlerin tamamının sünneti reddetmedikleri ve sünnetin teşri değerini kabul ettiklerini göstermektedir. Bununla beraber Hâricîlerin bazı rivayetleri Kur'ân'a arz ederek reddetmeleri, sünnetin teşri değerini kabul etmedikleri anlamına gelmemektedir. Kendilerine ulaşan rivayetlerin sıhhatini tespit edemedikleri ya da söz konusu rivayetleri sahih bulmadıklarından dolayı reddetmiş olmaları da mümkündür. Hâricîlerin hadis uydurma faaliyetlerine katıldıkları iddiası da ispata muhtaç bir problem olarak gözükmemektedir. Zira doğru sözlü olmakla bilinen ve büyük günah işlemeyi tekfir nedeni sayan bir fırkanın, Hz. Peygamber'e yalan isnat etmek gibi büyük bir günahı işlemesi pek tutarlı gözükmemektedir. Dolayısıyla Hâricîlerin hadis ve sünneti reddetmedikleri, hadisleri kabul etmek için kendilerince bazı şartlar ileri sürdüklerini söylemek, daha tutarlı gözükmemektedir.

Hâricîlerin hadis ve sünnetle ilgili görüşlerini günümüze kadar gelebilen tek kolu İbâdîyye'nin kaynakları üzerinden değerlendirirsek aslında durum yukarıda söylenenlerin aksinedir. Çünkü İbâdîyye mezhebinin Kur'ân'dan sonra İslam'ın ikinci aslî kaynağının sünnet olduğu, dolayısıyla hadis ve sünnetle amel etme hususunda şüphelerinin olmadığını görmekteyiz. Hatta hadis ve sünnetle amel etme hususunda Ehl-i Sünnetten farklı olmadığını söylemek gerekmektedir. İbâdîyye mezhebinin ilk muhaddisi olarak kabul edilen Câbir b. Zeyd, hicri birinci asırda hadis tedvin faaliyetine katılmış ve ondan nakledilen hadisler talebeleri Ebu Ubeyde ve Rabî b. Habîb vasıtasıyla mezhebin en sahih hadis kitabı olarak kabul edilen *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserde bir araya getirilmiştir. Elimizde mevcut olan bu eserde yaklaşık bin hadis mevcuttur. Hicri ikinci asra ait Ebu Ğanim el-Horosânî'nin *el-Müdevvene* adlı eserinde de birçok hadis ve sünnete yer verilmiştir. Bununla beraber

hicri ikinci ve üçüncü asırda Ebu Said Abdullah b. Abdilaziz el-Basrî, Ömer b. Muhammed Ebu'l-Muerric, Hâtim b. Mansur el-Horosânî, Vâil b. Eyyûb, Mahbûb b. Rahil el-Mahzûmî ve Amrûs b. Feth en-Neffûsî gibi birçok İbâdî alim hem hadis rivayet etmiş hem de sünnetin teşri değerini kabul ettiklerini gösteren fetvalar vermişlerdir.

Hicri ikinci asırdan itibaren İbâdî âlimler tarafından başta fıkıh olmak üzere birçok farklı alanda eserler yazılmıştır. Ebu Said el-Kidmî, Ali b. Muhammed el-Besyevî, Muhammed b. Ca'fer el-Ezkevî, Abdullah b. Muhammed b. Bereket, Tibğûrîn b. İsa el-Melşûtî ve Yusuf b. İbrahim el-Vârcelânî söz konusu alimlerden sadece bir kaçıdır. Telif edilen eserlerde sünnetin teşri değerini beyan eden yüzlerce örnek mevcuttur. Son dönem alimlerinden Abdülaziz b. İbrahim es-Semînî, Nureddin es-Salimî, Muhammed b. Yusuf Etfeyyîş ve Şeyh el-Kannûbî gibi İbâdî alimlerin eserlerine baktığımızda onların da sünnetin teşri değeri hususunda erken dönem İbâdîlerden farklarının olmadığını görmekteyiz. Hem erken hem de çağdaş dönem İbâdî alimlere göre, sahih rivayetin olduğu yerde rey ve içtihada yer yoktur. Yani İbâdî âlimler, bir hadis sahih olarak sabit olduğunda kendi görüşlerinden vazgeçip hadisle amel etmişlerdir.

Ayrıca İbâdîler, hadis ve sünnetle amel etmeyenlere karşı sert tavır sergilemişlerdir. Özellikle Hâricîyye'nin Ezârika kolu recm cezası gibi sünnetle sabit olmuş bir hükme karşı çıktıkları için İbâdîyye tarafından eleştirilmiştir. İbâdîler, bilerek sünneti inkâr edenlerin günahkâr olacağı, şahitlik ve velayetinin kabul edilmeyeceği, hatta sübutu hususunda şüphe bulunmayan bir sünneti bilinçli bir şekilde reddeden kişinin İslam dairesinden çıkacağını savunmuşlardır. Sonuç olarak kaynaklarımızda genel olarak Hâricîlerin, Kur'ân ile yetindikleri ve sünnetle amel etmedikleri şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Ancak onların günümüze kadar gelen tek kolu olan İbâdîyye fırkasının kaynaklarına bakıldığında ise İbâdîlerin, sünneti şeri bir delil olarak kabul ettikleri, hadis ve sünnetle amel etme hususunda aslında Sünnî mezheplerden pek farklı olmadığı anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- Accâc, Muhammed. *es-Sunne kable't-tedvîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1980.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetu'l-Asriyye, 2000.
- Aveşt, Bekir b. Said. *Dirasât islamiyye fi usûli'l-İbâdiyye*. Cezair: Matbaatu'l-Ba's, 1982.
- Avtebî, Selmate b. Müslim b. İbrahim. *ed-Diyâ'*. Uman Sultanlığı: Vizâret't-Turâsi'l-Kavmî, 1990.
- Azamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadisi'n-nebeviyye ve tarihi tedvînihi*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1980.
- Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu'l-fırakati'n-nâciyye*. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, 2. Basım, 1997.
- Bağdadî, Ebubekir Ahmed b. Ali el-Hatib. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Bağdadî, Ebubekir Ahmed b. Ali el-Hatib. *el-Câmi' li ahlâki'r-ravî*. Riyad: el-Mektebetu'r-Riyad, ts.
- Bakan, Tevhit. "İbâdîler ve Hadis". *Ekev Akademi Dergisi* 20 (2004), 221-240.
- Ba'ûşî, Abdullah b. Bâ Ali. *el-İmâm Câbir b. Zeyd ve menhecuhu fi içtihâdi'l-fikhî*. Ürdün: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 2004.
- Besyevî, Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Câmiu Ebi'l-Hasan el-Besyê*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn Ebubekir. *Ma'rifetu's-sünen*. 15 Cilt. Pakistan: Câmiatu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesir, 3. Basım, 1987.
- Bulravâh, İbrahim b. Ali. *Mevsûatu asâri'l-imam Câbir b. Zeyd el-fikhiyye*. 2 Cilt. Uman Sultanlığı: Mektebetu Maskat, 2006.
- Bus'îdî, Salih b. Ahmed b. Yusuf. *Rivâyetu'l-hadis 'inde'l-ibâdiyye*. Uman: y.y., 2004.
- Câbir b. Zeyd, Ebu Şa'sâ. *Resâilu Câbir b. Zeyd*. thk. Amr Halife en-Nâmî. Libya: Dâru'd-Da've, 2018.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman. *Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1986.
- Demirci, Kadir. *İbaziyye'nin Hadise Bakışı*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, ts.

- Ebu Şehbe, Muhammed. *Difâ'u 'ani's-sünne ve şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-kuttâbi'l-mu'âsirîn*. Kahira: Mecma'u Buhûsu'l-İslami, 2. Basım, 1985.
- Ebu Zehv, Muhammed. *el-Hadis ve'l-muhaddisun*. Kahira: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1378/1958.
- Erul, Bünyamin. *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Etfayyîş, Muhammed b. Yusuf. *el-Câmiu's-sağır*. 3 Cilt. Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, 1986.
- Ezkevî, Muhammed b. Ca'fer. *el-Cami' li İbn Ca'fer*. 6 Cilt. Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, ts.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Ğulâm Rasul, Muhammed Tahir. *es-Sünne fi muvâceheti'l-ebâtîl*. b.y.: Da'vetu'l-Hak, 1402/1982.
- Halilî, Ahmed b. Hamed. *el-Hakku'd-dâmiğ*. Cezayir: Metâbi' Dâru'l-Ba's, 1412/1991.
- Harrûsî, Ahmed b. Salim b. Musa. *İstiklâlu's-sünneti bi't-teşri' inde'l-ibâdiyye*. Umân: Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûnu'd-diniyye, 2012.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Hamed b. Muhammed. *Me'âlimu's-sunen*. 4 Cilt. Haleb: Matbaatu'l-İlmiyye, 1932.
- Hizmetli, Sabri. "Ettafeyyîş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Horâsânî, Bişr b. Ğanim. *Müdevenetu ibni Ğanim*. Umân: Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûnu'd-Diniyye, 2011.
- İbn Abdilber, Ebu Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muammed. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihi*. 2 Cilt. Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Bereket, Ebu Muhammed Abdullâh b. Muhammed. *el-Câmi'*. 2 Cilt. Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâs, 1974.
- İbn Hanbel, Ahmet b. Muhammed. *Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân Ebu Hatim el-Bustî. *Sahîhu İbni Hibbân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1993.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*. b.y.: el-Mektebetu'l-İslami, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.

- İbn Mahbub, Muhammed. *es-Siyer ve'l-cevâbât li ulemâi ve eimmeti Uman*. Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâs'il Kavmî, 2. Basım, 1986.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Munî' Ebû Abdillâh. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Teymiyye, Tekyuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim. *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye*. 9 Cilt. Suud: Câmi'atu'l-İmam Muhammed b. Suud, 1986.
- İbnu'l-Esîr, Mecduddin Ebu Saadât. *eş-Şâfi fi şerhi müsnedi's-şâfi*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2005.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Farac Cemaluddin Abdurrahman b. Ali. *el-Mevdû'ât*. 3 Cilt. Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1966.
- İbnu'l-Kayyim, Muhammed b. Ebibekir. *Muhtasarı savâiki'l-mursele 'ala'l-cehmiyye ve'l-mu'attıla*. Kahira: Dâru'l-Hadis, 2001.
- İbnu'l-Mulakkın, Sirâcüddîn Ebu Hafs Ömer b. Ali el-Mısırî. *et-Tavdîh li şerhi câmi'i's-sahîh*. 36 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Kannûbî, Sa'îd b. Mabruk. *er-Rebî' b. Habîb Mekânetuhu ve Musneduh*. Umân Sultanlığı: Mektebetu'd-Dâmirî, 1995.
- Kazan, Tahsin. *Hadis ve Sünnette Şeriat Nedir Ne Değildir*. Ankara: Fecr, 2019.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzu*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Kerûm, Ahmed b. Hamû. *el-Hadis ve'l-muhaddisûn 'inde'l-İbâdiyye*. b.y.: y.y., ts.
- Kidmî, Ebu Said Muhammed b. Said. *el-İstikâme*. 3 Cilt. b.y.: Şebketu'd-Durre el-İslamiyye, 1984.
- Kindî, Muhammed b. İbrahim. *Beyânu's-şer'*. 17 Cilt. Uman Sultanlığı: Vizâretu'l-Evkâf, 1985.
- Mermûrî, eş-Şeyh en-Nasır. *Fi rihâbi's-sünne*. 4 Cilt. Cezayir: Cem'iyyetu't-Turâs, 2013.
- Munzerî, Halfan b. Muhammed. *Muhtelefu'l-hadis ve eseruhu fi'l-fikhi'l-ibâdî*. Cezair: y.y., 2017.
- Mutahhirî, Muhammed b. Süleyman. *Fethu'l-muğis fi 'ulûmi'l-hadis*. Gardaye: el-Matbaatu'l-Arabiyye, 1998.
- Nefûsî, Ebu Hafs 'Amrûs. *Usûlu'd-Deynûne es-Sâfiyye*. Umân: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî, 1999.
- Oral, Kenan. *Hadis Literatüründe Hâricîler İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

- Öz, Musatafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Öz, Mustafa - Üzüm, İlyas. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. "Râfizîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Öz, Mustafa. "Sâlimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/50. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habib'in Müsned'i*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Rabî' b. Habib, b. Amr el-Ezdî el-Basrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Feth, ts.
- Râmhurmezî, el-Hasan b. Abdurrahman. *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'î*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 3. Basım, 1404/1983.
- Raşidî, Mubarek b. Abdillâh b. Hamid. *Te'amulu'l-İbâdiyye ma'e es-sünneti'n-nebeviyye beyne'l-mâdî ve'l-hâdir*. Cezayir: Muessesetu'n-Nâsir, 2017.
- Razî, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1952.
- Rustâkî, Hamis b. Said eş-Şaksî. *Menhecu't-talibîn ve belâğu't-tâlbîn*. 20 Cilt. Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî, 2. Basım, 1993.
- Sâbi'î, Nasır b. Süleyman b. Said. *el-Havâric ve'l-hakikatu'l-ğâibe*. Uman Sultanlığı: Mektebetu'l-Cîl el-Vâ'id, 2. Basım, 1999.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *el-Um*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Sâlimî, Abdullâh b. Muhammed b. Abdullâh. *Mevsû'atu'l-fikhi'l-ibâdî*. 2 Cilt. Uman Sultanlığı: Vizâretu'l-Evkâf ve Şuûnu'd-Diniyye, 2017.
- Salimî, Nureddin Abdullâh b. Humeyd. *Şerhu Tal'ati's-Şems*. 2 Cilt. Mısır: Matbuatu'l-Mevsuât, ts.
- Salimî, Nureddin. *Behcetü'l-envâr şerhu menzumeti envâri'l-'ukûl*. Mısır: Matbaatu'l-Mevsuât, 1914.
- Salimî, Nureddin. *Me'âricu'l-amâl alâ medârici'l-kemâl*. Uman Sultanlığı: Vizâretu'-Turâsî'l-Kavmî, 1984.
- Salimî, Nureddin. *Şerhu'l-câmiî's-sahih*. 3 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Ezhâr el-Bâruniyye, 1326/1908.
- Sebtî, İyâz b. Musa el-Yahsibî. *el-İlmâ' ila marifeti usuli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'i*. Kahira: Dâru't-Turâs, 1970.



- Sedvîkşî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Amr Ebu Sitte. *Hâşiyetu't-tertib 'alâ el-câmiî's-sahîh*. 5 Cilt. Cezayir: Metâbiu Dâri'l-Bahs, 1994.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404.
- Semînî, Abdulaziz b. İbrahim. *Me'âlimu'd-Din*. 2 Cilt. Umân: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, 1986.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidu'l-mecmû'a fi'l-ahâdîsi'l-mevzû'a*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Basım, 1407/1986.
- Sibâî, Mustafa b. Hasani. *es-Sünne ve mekânethuâ fi't-teşrii'l-islamî*. Dimaşk: el-Mektebetu'l-İslami, 3. Basım, 1982.
- Suveysî, Muhammed. "Abdülaziz es-Semînî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/194. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebibekir Celâluddin. *el-Le'âliu'l-masnû'a fi ahâdîsi'l-mavdû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1996.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Miftâhu'l-cenneti fi'l-ihdicâci bi'l-cenne*. Medine: el-Câmi'atu'l-İslamiyye, 3. Basım, 1989.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed Ebu'l-Kasım. *el-Mu'cemu's-sağîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1985.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Varcelânî, Yusuf b. İbrahim. *ed-Delil ve'l-burhân*. 2 Cilt. Uman Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, 1983.
- Yıldırım, Enbiya. "Sünnet veya Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri (Kutlu Doğum Sempozyumu-2001)*. 155-186. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Muntekâ min minhâci'l-i'tidâl*. b.y.: y.y., ts.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmu'n-nubelâ*. 25 Cilt. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdillâh. *Tezkiratu'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîri ve'l-'alâm*. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ğarb el-İslami, 2003.

**İnsanın Onuru mu? Mükerrerliği mi?  
Biyetikte İnsanın Değerinin Temellendirilmesine Yönelik Bir Analiz\***

**Is The Human Dignity? Is el-Kerâmet’u-Nâs?  
An Analysis for Fundamentalizing of Human Value in Bioethics**

**Nurten Zeliha ŞAHİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law  
Manisa, Turkey  
nurtenzeliha.sahin@cbu.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-0341-6311

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 4 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Nisan / April 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 229-258

**Atıf / Cite as:** Şahin, Nurten Zeliha. “İnsanın Onuru mu? Mükerrerliği mi? Biyetikte İnsanın Değerinin Temellendirmesine Yönelik Bir Analiz [Is The Human Dignity? Is el-Kerâmet’u-Nâs? An Analysis for Fundamentalizing of Human Value in Bioethics]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 229-258.

---

\* **Etik Bildirim:** Bu makale yazarın “İslam Hukuku ve Biyetik (Sorumluluk ve Özerklik Ekseninde Biyetik Tartışmalar)” adlı doktora tezinin bir bölümünden türetilmiştir.

**Ethical Statements:** This article is produced from a part of the author’s doctoral thesis called “Islamic Law and Bioethics (Bioethics Discussions in the Axis of Responsibility and Autonomy)”

<https://doi.org/10.18498/amailad.698420>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

## Is The Human Dignity? Is el-Kerâmet'u-Nâs?

### An Analysis for Fundamentalizing of Human Value in Bioethics

#### Abstract

Human Dignity is mentioned in international human rights documents as a protective universal value. While human dignity is an intangible right, autonomous choices of human have come to the fore as the determinant of this dignity. It is seen that this concept does not have sufficient protection in terms of people who do not have autonomy or use them in the face of scientific and technological developments. On the other hand, It can be said that mukarram attribution is a concept that is based on the dignity of the human being only human. The mukarram is also a characteristic given to the Qur'an. with this aspect, in Islamic Law, this concept is considered not to touched and changed as an attribute a quality attributed to the human species and It has been given a normative content. This feature has content that protects all human beings and the human body, whether alive or not, in any stage of biological life. Because human beings are the only creatures with reason ,will and consciousness among other creatures. Therefore, the approach to human should be in a way to protect this repeat independently of all religious beliefs and moral attitudes. This study aimed to show that mukarram has an inclusive and protective content of human species in the face of bioethical dilemmas with its content defined in Islamic Law.

#### Summary

The expression of human dignity includes a value-based definition of what a person is. The first question that comes to mind when people are defined as a dignity being is what the source of dignity is. The content of a concept is not independent from its meaning, and the content of the meaning is not independent from the world idea where the concept exists. The field that is subject to the most evaluations at the point that human dignity is a value that

needs to be protected is bioethics. Modern bioethics concept adopts secular and objective principles as it is based on western moral philosophy and biomedicine perspective. In this sense, it keeps the individual and autonomy equal, regardless of cultural ties and beliefs. The principle of autonomy also takes its foundation from human dignity. Because the right to protect one's own identity and dignity is based on her autonomous preferences. This conceptual content has turned human dignity into the basic basis of rights in the demand for individual rights. For this reason, human dignity has begun to form the basis of the opposite claim, which has made this concept uncertain in terms of content. both those who support euthanasia, and researchers on human embryos or advocates and critics of assisted reproductive technologies can use the concept of human dignity. Identification of such opposing rights within the same concept show how uncertain this concept has become. Despite the concept of human dignity, which stands out as a human defining concept in human rights and bioethics, there is a mukarram of human in Islam. In Islam, on the other hand, Şâri has formed the perception that contains value for the human body. It is accepted that, with the qualification of the human body as "mukarram", Şâri' has an obligation to protect herself and to the legal order in which she is protected. el-Kerâmet'u-nâs is a attribute attributed to the humanity in the Qur'an and Its content has been defined by Islamic lawyers in a protective way from all kinds of floods that may occur to her and from all kinds of harmful acts that change human species. This concept aims to protect people as subjects. For this reason, el-Kerâmet'u-nâs is a concept that Islamic lawyers have gained a normative quality to protect people. Since human dignity is focused on the addressee, it is a value containing request from the other side. Therefore, for those who cannot claim their rights from the other side, the protective umbrella cannot be sufficient. el-Kerâmet'u-nâs quality brings responsibility to the subject and this feature includes an inclusive protection for humanity, regardless of human biological life cycle. With this aspect, mukarram refers to a more protective feature in terms of its conceptual content for bioethics that evolves towards protecting the subject, as it only belongs to human existence. In the face of many different dilemmas brought by medicine, genetics and biology today, if the person is given the kind of mukarram nature, it will be protected against all kinds of effects that may lose not only this person of today but also future generations. The source of human dignity is autonomous choices of man. This gives man the right to define his own dignity and to determine how to protect it. The autonomy within this meaning content revealed a result that

human can do whatever he wants, as long as he does not harm anyone else on his own body. el-Kerâmet'u-Nâs is defined as the duty of protecting it, primarily as a task which must be fulfilled against its own body, as it is a characteristic given by the creator. In this context, the legal order also has an obligation to make arrangements to protect the the human species. Since human dignity is defined as a qualification of people, it has not yet passed into the stage of existence, but it does not express protection in terms of embryo that has the potential to be human. On the other hand, el-kerâmet'u-Nâs cannot be considered as independent from human identity. For this reason, all the people are included in this respect in terms of being human. This respect does not begin with birth, but with the aspect of belonging to the the human species, starting from the first stage of creation. Because this qualification is not given to man, but to human type. As the human species does not change after the embryo phase, it also does not change its respectability. In addition, mukarram is a valid feature in every stage of human biological life. Therefore, there is no life that can be overlooked by saying that one of the biological stages of human beings has more rights to medical support than the other. el-Kerâmet'u-nâs has transformed it into a respectable, legally protected value. This value is attributed not only to the person but also to her body, whether it is in her body or not, and this qualification is made unique to the human body regardless of life and death. Islamic jurists acted with the dignity and innocence when it comes to human beings. For this reason, el-Kerâmet'u-nâs as a legal value that needs to be protected, it has included the next generations in this protection. With this aspect, it should be noted that the mukarram qualification will be more effective and functional in terms of the protective nature of the human species in bioethical dilemmas and its content is more distinctive and identifiable than human dignity.

**Keywords:** Islamic Law, Bioethics, al-Mukarram, The Human Dignity, al-Muhtaram.

### İnsanın Onuru mu? Mükerrerliği mi?

#### Biyoetikte İnsanın Değerinin Temellendirmesine Yönelik Bir Analiz

##### Öz

İnsan onuru, uluslararası insan hakları belgelerinde insanı koruyucu evrensel bir değer olarak geçmektedir. İnsan onuru dokunulamaz mutlak bir hak olması ile birlikte insanın özerk seçimleri bu onurun belirleyicisi olarak öne çıkmıştır. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler karşısında özerkliği bulunmayan veya

kullanamayan insan açısından bu kavramın çokta yeterli bir koruyuculuğu olmadığı görülmektedir. Buna karşılık insana yüklenen mükerremlik vasfının, insanın sadece insan olmasıyla saygınlığını temel alan bir kavram olduğu söylenebilir. Mükerremlik Kur'an da âdemoğluna verilen bir vasıftır. Bu yönü ile İslam Hukukunda bu kavram, insan türüne yüklenen ve dokunulamaz, değiştirilemez olan bir vasfın ifadesi olarak ele alınmış ve ona normatif bir içerik kazandırılmıştır. Bu vasf, biyolojik yaşamın hangi evresinde olursa olsun bütün insanları ve canlı olsun olmasın insan bedenini koruyucu içeriğe sahiptir. Çünkü insanoğlu diğer yaratılmışlar arasında akıl, irade, bilinç sahibi tek varlıktır. Bu yönü ona kendi varlığını yarattığı şekli ile koruma sorumluluğu yüklemektedir. Bu nedenle insana yaklaşım, her türlü dini inanç ve ahlaki tutumundan bağımsız olarak bu mükerremliğini koruyacak şekilde olmalıdır. Bu çalışma, mükerremliğin, İslam Hukukunda içeriği tanımlanmış şekli ile biyoetik ikilemler karşısında insan türünü kapsayıcı ve koruyucu bir niteliğe sahip olduğunu göstermeyi amaçlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Biyoetik, Mükerremlik, İnsan Onuru, Muhteremlik.

## Giriş

İnsan onuru ifadesi, insanın ne olduğuna dair değer içerikli bir tanımlama içerir. İnsanın onurlu bir varlık olarak tanımlanması ile ilk akla gelen soru, onurun kaynağının ne olduğudur. Türkçe sözlükte geçen onur kelimesinden yola çıkılacak olursa onurun birinci kaynağı toplumun kendisidir. Toplumun kişiye gösterdiği saygı, kişisel değer, şeref ve itibar insan için tanımlanan onurun kaynağını oluşturmaktadır. Bu yönü ile baktığımızda onurun elde edilebilmesinde kişisel bir çabanın yer alması ve elde edilen bu itibarın korunabilmesi için ise kişinin sorumluluk yüklenmesi gerekmektedir. Onur ikinci anlamı ile kaynağını kişinin kendisinden alır. Bu tanıma göre kişinin kendisine karşı duyduğu saygı, şeref, özsaygı, haysiyet, izzetinefis insan onurunun kaynağıdır. Bu tanımlama ise kişinin kendi onurunu nasıl koruyacağıyla ilgili muameleyi belirleme hakkını ortaya çıkartmaktadır.<sup>1</sup>

Uluslararası sözleşmelerde, hukuk metinlerinde yer alan insan onuru bugün kaynağını insanın özerkliğinden almaktadır. İnsanın kendi

<sup>1</sup> Türk Dil Kurumu Sözlükleri (TDK), "Onur", (Erişim 30 Ocak 2020); Nagehan Gürbüz, *Biyotıp Hukukunda İnsan Onuru* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014), 11.

onurunu belirlemede ve korumada insana yetki veren bu kavramsal içeriği en yakın kullanan Kant olmuştur. Kant, insan onurunu insanın özerkliğine bağlayarak bu kavrama seküler bir içerik kazandırmıştır.<sup>2</sup> Kant'ın teorisinin temelinde, irade sahibi olarak insanın özerk bir varlık olması yatar. İnsanın akıllı ve özgür olması, onu özerk kılar. İnsan, özerk bir varlık olursa o zaman ahlak yasasına uygun davranabilir.<sup>3</sup> Bu tanıma göre insanların kendi aklıyla ulaşabilecekleri evrensel ilkeler doğrultusunda iradeleri ile davranma ödevi, insanı özerk bir varlık kılmaktadır. Fakat bugünkü anlamı ile kullanılan özerklik, Kant'ın tanımladığı şekli ile bir özerklik değildir.<sup>4</sup> Bugün özerkliğin daha çok özgürlük, bireysellik, kişinin kendini tanımladığı şekli ile kendisini gerçekleştirmesini, kendi menfaati doğrultusunda davranmasını içerecek şekilde tanımlandığı görülmektedir. Bu yönü ile insanın kendi onurunu korumak, kişinin özerk seçimleri çerçevesinde şekillenmiştir. Başkasına zarar vermediği müddetçe kişilerin tercih ve seçimlerine saygı göstermek, insan onurunun bir gereği olarak ortaya konulmuştur.<sup>5</sup>

İnsan onurunun korunması gereken bir değer olduğu noktasında en çok değerlendirmelere konu olan alan ise biyoetikdir. "Canlı etiği" olarak Türkçe anlamı verilebilecek bu terim tıp, genetik ve biyoteknolojideki gelişmelerin ortaya çıkardığı etik sorunların tartışıldığı bir alan olarak gelişmiştir.<sup>6</sup> Tıp ve biyoloji alanındaki gelişmeler ile toplumsal ve kültürel değişimler bu alanın ilk defa 1960'ların başında tanımlanmaya başlamasını getirir.<sup>7</sup> Bu dönemde tıbbi gelişmeler ile birlikte özellikle biyomedikal araştırmalarda insanın denek olarak kullanılması gibi etik sorunların görünür hale dönüşmesi, biyoetik ilkelerin ortaya konulmasını zorunlu kılmıştır. 1978'ler de ABD'de insanların deneylerde denek olarak kullanımında uyulması

---

<sup>2</sup> Nihat Bulut, "Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağına İnsan Onuru Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış", *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/3-4 (2008), 8-10.

<sup>3</sup> Nazime Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2015), 118-121.

<sup>4</sup> Onora O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 83-84.

<sup>5</sup> Gürbüz, *Biyotıp Hukukunda İnsan Onuru*, 26.

<sup>6</sup> Burcu Kalkan Oğuztürk, *Türk Medeni Hukukunda Biyoetik Sorunlar* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2011), 96.

<sup>7</sup> Oğuztürk, *Türk Medeni Hukukunda Biyoetik Sorunlar*, 99.

gereken kuralların belirlendiği Belmont Raporu yayınlanır. Bu rapor “özerkliğe saygı”, “faydacılık” ve “adalet” ilkelerini tanımlayan ilk resmi belgedir.<sup>8</sup> Amerikalı iki tıp etikçisi, Tom L. Beauchamp ve James F. Childress'in “Biyomedikal Etik Prensipler” (Principles of Biomedical Ethics) isimli kitaplarında bu üç ilkenin yanına “zarar vermemek” ilkesini eklemişler ve böylece biyoetikte başlangıç itibari ile dört tane temel etik prensip benimsenmiştir.<sup>9</sup> Bu ilkelere özerkliğe saygı ilkesi yaşanan toplumsal ve kültürel gelişmeler ile birlikte kişinin kendi bedeni üzerinde karar verme hakkını genişleten bir ilke olmuştur. Modern biyoetik kavramı batının ahlak felsefesine ve biyotıp perspektifine dayandığı için seküler ve objektif ilkeleri benimsemektedir. Bu anlamda kültürel bağ ve inanışlardan bağımsız olarak bireyi ve özerkliği birbirine eşit tutmaktadır.<sup>10</sup> Özerklik ilkesi de temelini insan onurundan alır. Çünkü kişi kendi kimliğini, onurunu koruma hakkı onun özerk tercihlerine dayanır.

İslam'da ise insan bedenine yönelik değer içerikli algıyı, Şâri' oluşturmuştur. Şâri'in insan bedenini “mukerrem” olarak vasıflandırmasıyla bu vasfın korunması noktasında kişinin kendisine ve bulunduğu hukuksal düzene koruma yükümlülüğü yüklediği kabul edilmiştir. Dünya Sağlık Örgütü tarafından yayınlanan İslam etik kodunda birinci ilke olarak insanın mukerrem olarak yaratıldığı ifade edilmekte ve bu vasfın insanın kendi sağlığını muhafaza etme sorumluluğunu getirdiği gibi sağlık çalışanlarına da insanın mahremiyetine dikkat etmek yükümlülüğünü getirdiği belirtilmiştir.<sup>11</sup> Bu yönü ile İslam'da biyoetik kişinin hem kendisine ve hem de çevresine yönelik yerine getirmesi gereken sorumluluk eksenlidir. Bu bağlamda bu çalışma insanın özerkliğini temel alan insan onuru ile insana insanlık vasfını koruma sorumluluğu veren mukerremlik vasfının biyoetik ikilemlere yaklaşım noktasında bir değerlendirmeyi içermektedir.

<sup>8</sup> Office for Human Research Protections (HHS), “The Belmont Report”, (Erişim 09 Nisan 2020).

<sup>9</sup> Tom L. Beauchamp - James E. Childress, *Biyomedikal Etik Prensipler*, çev. Kemal Temel (İstanbul: Betim Kitaplığı, 2017), 20.

<sup>10</sup> Mehmet Ali Zengin, *Biyoloji Uygulamaları ve Tıbbi Müdahaleler Karşısında İnsan Haklarının Korunması* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2012), 67.

<sup>11</sup> “İkinci ilke adalet, üçüncü ilke eşitlik, dördüncü ilke ihsandır”. World Health Organization Regional Office for the Eastern Mediterranean. (WHO). “Islamic Code of Medical and Health Ethics”, (Erişim 09 Nisan 2020).



Çalışma öncelikle insan onurunun biyoetikteki kullanılması ile ortaya çıkan muğlaklığa değinecek ve bu noktada Kur'an da insana yüklenen mükerrerliğin tıp, biyoloji ve genetiğin ortaya çıkardığı ikilemler karşısında insan türünü daha kapsayıcı bir şekilde koruyucu rolünün olup olmayacağı üzerinde duracaktır.

### 1. Biyoetik ve İnsan Onuru

İnsan onuru kavramı bugünkü yaygın kullanım içeriği ile uluslararası sözleşmeler ve hukuksal metinlerde yer alan "the human dignity" tamlamasının Türkçe karşılığıdır. "İnsan onuru" evrensel bildirge ve onu takip eden belgelerde insanın insan olmasından kaynaklanan eşit hak ve özgürlüklere sahip olmasının temel dayanağı olarak görülmektedir. Batı'nın yaşadığı İkinci Dünya Savaşı'nda insan haklarına yönelik ağır ihlaller karşısında insanlığı bir değer olarak koruma refleksinin gelişmesi, uluslararası deklarasyonlarda insan türünü koruyucu olarak "insan onuru" ifadesine yer verilmesine neden olmuştur. İnsan onuru evrensel hukuk diline ilk olarak 1948 yılında İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinde "the inherent dignity" şeklinde geçen tanımlama ile girer ve böylece kişinin kendi içsel değerinden kaynaklanan onuru<sup>12</sup> hukuken korunması gereken bir değer haline dönüşür. Daha sonraki yayınlanan uluslararası belgelerde ve ulusal yasalarda insan onuru, normların kendisinden türetilecek bir değer şeklinde tanımlanarak insan onuruna aykırı olan bir normun hukuk dışılığı ortaya konmuştur.<sup>13</sup>

Uluslararası belge ve hukuksal metinlerde geçen insan onuru ile insanda içkin olan ve tüm insanlarda eşit olarak var olan bir değerden söz edilmektedir. Deklarasyonlar vasıtası ile insan onurunun bu anlamının öne çıkartılması yaşam, fiziksel bütünlük, mahremiyet gibi hakların korunmasının hukuki dayanağını insan onurundan almaya başlamasını getirir. Daha sonraki süreçte insan haklarına ilişkin bölgesel sözleşmeler ve anayasal metinler devreye girdiği zaman bu belgeler

<sup>12</sup> "İnsanlık ailesinin bütün üyelerinin doğal yapısındaki onuru ile eşit ve devredilemez haklarını tanımının dünyada özgürlük, adalet ve barışın temeli olduğunu göz önüne alarak" *İnsan Hakları Derneği (İHD)*, "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi", (Erişim 13 Şubat 2020).

<sup>13</sup> Elif Çelik, *İnsan Onurundan İnsanın Kırılganlığına: İnsan Haklarının Temelinde Yatan Kavramları Yeniden Ele Almak* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 59.

vasıtası ile korunan insan onurunun çok farklı görünüşleri ortaya çıkmış ve insan onurunun hangi hak ile bağlantısı olduğuna dair tartışmalar belirginleşmiştir. Bu bağlamda sağlık, barınma, çalışma ve iyi yaşam gibi farklı hakların insan onurunun hak talebinin temelini oluşturmaya başladığı görülmektedir.<sup>14</sup> Bununla ilgili örnek, 1990'a kadar Avusturalya, Fransa ve Amerika gibi bazı ülkelerde gece klüplerinde oynanan bir oyunun mahkemeye konu olmasıdır. Koruyucu elbise giydirilmiş cüceyi, el üstüne alarak en uzağa atma yarışması olarak bilinen oyun, kamu düzenini ve sağlığını etkilediği gerekçesiyle valilik tarafından yasaklanınca, Bay Wackeinheim dava açar ve ilk derece mahkemesi gerekçeyi geçersiz sayarak yasağı yersiz görür. Konu Yüksek Mahkemeye taşınır. Yüksek Mahkeme kamu düzeninin geniş yorumu olarak insan onuruna dayanmış ve oyunu yasaklamıştır. Diğer taraftan Bay Wackeinheim konuyu Birleşmiş Milletler Sivil ve Politik Haklar Sözleşmesi'nin bir organı olan İnsan Hakları Komitesine taşıırken savını kendisinin çalışma hakkına ilişkin seçim yapabilmesinin ve özerkliğinin engellenmesi ile insan onurunun çiğnenmiş olduğuna dayandırır.<sup>15</sup> Bu davada mahkeme insan onurunu toplumsal bir değer olarak ele almış, buna karşılık davacı taraf yasağı insan onurunun ihlali olduğunu öne sürmüştür. Dava bu yönü ile insan onurunun iki zıt talebin hukuksal gerekçesine dayanak olabirliğinin bir örneğini teşkil etmektedir. Diğer bir örnek ise eşcinsel evliliğin yasal olmamasının, ayrımcılık yasağı ile insan onurunun ihlali olduğu ileri sürülerek hak talebine dönüşmesidir. Eşcinselliğin bireysel hak temelinde insan onuruna dayandırılması, geleneksel ailenin yapısının korunmasını ve toplumun menfaatini kadın ve erkeğin evliliğinde gören diğer grupların bir noktada hak taleplerinin önünü kesmiştir.<sup>16</sup> Çünkü insan onuru mutlak, dokunulamaz, eleştirilemez, değiştirilemez bir insani değer olarak tanımlandığı zaman insan onuru içinde tanımlanan bir hak, bütün insanlar için geçerli olan insani bir değer haline dönüşmektedir.

<sup>14</sup> Çelik, "İnsan Hakları Hukukunda İnsan Onurunun Yeri ve Önemi", *Hacettepe HFD* 9/2 (2019), 288.

<sup>15</sup> Neomi Rao, "Three Concepts of Dignity in Constitutional Law", *Notre Dame Law Review* 86/1 (2011), 226-227.

<sup>16</sup> Neomi Rao, "The Trouble with Dignity and Rights of Recognition", *Virginia Law Review* 99/1 (2013), 34; Nurten Zeliha Şahin, "İslam Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015), 515, 526.

Bu anlamda insan onurunun kişinin kendi bireysel tercihleri noktasındaki taleplerine temel olarak kullanılması aslında insan türünün değerlerini korumayı amaçlayan diğer görüşleri, bu değeri koruma dışına taşır.

İnsan onuru ile bir tarafta içkin ve bütün insanlar için eşit bir değerden söz ederken insan onurunun gerçekleşmesi için özerklik ve eylem içermesi gerekir. O zaman insan onuru ile ilgili böyle bir tanımsal içerik, henüz özerk olmayan veya hiç olmayacak olan insanların insan onuru tanımının dışında bırakıp bırakmayacağı sorusunu gündeme getirecektir.<sup>17</sup> Örneğin, Avrupa İnsan Hakları Biyotıp Sözleşmesinin birinci maddesinde sözleşmenin biyoloji ve tıbbın uygulamaları karşısında onuru korunacak olanın insan olması ile insan kavramının kimleri kapsadığı ile ilgili bir belirsizliği ortaya koymuştur. Bu yönü ile embriyonun bu koruma alanının dışında bırakıldığı sonucu çıkmaktadır.<sup>18</sup> İnsan onurunun, insan hakları zeminin de insanın özerk iradesi temelli hak talebinin bir nedeni haline gelmesi, özerk iradesi bulunmayanlar açısından bu korumanın içine dahil edilip edilmeyeceği soru işaret olarak kalmaktadır. Diğer taraftan ise genom bilimindeki gelişmeler ile birlikte üreme amaçlı klonlama ve germ-hattı müdahalelerinin UNESCO'nun yayınladığı İnsan Genomu ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde insan onuruna aykırı olduğu da kabul edilmiştir (mad.24).<sup>19</sup> Bu yönü ile aynı kavramın uluslararası sözleşmelerde hem yetkinlendirici hem de kısıtlandırıcı anlamı ile kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle insan onuru seküler bakışın kendisine yüklediği anlam içeriği içinde özellikle biyoetik alanda yorumuna ve uygulamasına yönelik belirsizliğe dair eleştirilere maruz kalmaktadır. İnsan onuru, açı çeken bir kişinin ölmekte yardım etmeyi haklı çıkartacağı gibi diğer taraftan da kişinin yaşamına saygı anlamına geldiği şeklinde yorumlanabilir. Onur, aynı zamanda insan üreme klonlaması veya genetik cinsiyet seçimi gibi etik dışı olarak görülen uygulamalarda mücadele için kullanılmaktadır. Bu anlamda biyoetikte insan onuru birbirine zıt taleplerin hak temelini oluşturmaktadır. Uzun

<sup>17</sup> Çelik, *İnsan Onurundan İnsanın Kırılabilirliğine*, 38.

<sup>18</sup> Zeynep Kıvılcım-Forsman, "Avrupa Konseyi İnsan Hakları ve Biyo-tıp Sözleşmesi", *İnsan Hakları Yıllığı (1999-2000)* 21-22/97; Gürbüz, *Biyotıp Hukukunda İnsan Onuru*, 58.

<sup>19</sup> UNESCO Türkiye Milli Komitesi, "İnsan Genomu ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi", Erişim 09 Nisan 2020. <http://www.unesco.org.tr>.

süredir tıbbi destek ile yaşayan hastanın ailesinin bu tıbbi desteğin kesilmesi talebi; yumurtalıklarını kaybettikten sonra eski kocasından spermi ile döllenmiş olan emrionun rahmine yerleştirilmesi talebi; kişinin aynı cinsiyet ile evlenme talebi; doğmadan engelli geleceği öngörülmediği ve engelli olarak doğmasına izin verildiği için tazminat talebi, insan onuru kapsamında mahkemelerden talep edilen haklardan bazılarıdır.<sup>20</sup> İnsan onuru terimini, hem ötenaziye destekleyenler hem de insan embriyosu üzerindeki araştırmacılar veya yardımcı üreme teknolojileri savunucuları ve eleştiricileri kullanabilmektedir.<sup>21</sup> Bu kadar zıt hakların aynı kavram içinde tanımlanması bu kavramın ne kadar belirsiz hale dönüştüğünü gösterir.<sup>22</sup>

Britanyalı Tıp Etikçisi Ruth Mackline bu kadar birbirine zıt karar içerikleri bulunan biyoetik konularda insan onuruna dayanılmasının, insan onurunun hangi hakları koruduğuna dair içeriği belirsizleştirdiğine dikkat çekmiştir. Mackline insan onurunun insan özerkliğine saygı anlamında biyoetik konularında kullanılmasının elverişli olmadığını belirtir. Mackline, insan onurunun bugün için kendisine verilen anlam içeriğine bakıldığı zaman bu kavramın aslında kişilerin özerkliğine saygıdan başka bir şeyi ifade etmediğine ve bu yönü ile insan onuru ifadesinin olsa olsa birinin özerkliğine saygı göstermek olduğuna işaret eder.<sup>23</sup> İnsan onuru, kişinin kendi onurunu koruyucu şekilde kendisine nasıl davranılması gerektiğini belirlediği gibi insan onuruna sahip bir varlığın temel hakkı olan onurluca muamelenin ne olduğunu da belirler. Bu yönü ile insan onuru eylem odaklıdır. Eylem odaklı sorular yasaklar üzerinden değil de haklar üzerinden sorulur ve insan haklarını insanlık onuruna dayandırmak için

---

<sup>20</sup> Luís Roberto Barroso, "Here, There, and Everywhere: Human Dignity in Contemporary Law and in the Transnational Discourse", *Boston College International and Comparative Law Review* 35/2 (2012), 331-332.

<sup>21</sup> Heike Baranzke, *Batıdaki Biyomedikal Etik Tartışmalarında Özerklik ve İnsanlık Onuru*, çev. M. Kemal Temel (İstanbul: Betim Beşikçizade Tıp ve İnsani Bilimler Merkezi, 2018), 13.

<sup>22</sup> Judge Christian Byk, "Is Human Dignity a Useless Concept? Legal Perspectives", *The Cambridge Handbook of Human Dignity Interdisciplinary Perspectives*, ed. Marcus Düwell vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 363.

<sup>23</sup> Ruth Macklin, "Dignity is a Useless Concept", *British Medical Journal* 327/20-23 (December 2003), 1419-1420.

özne odaklı perspektif yerine muhatap odaklı perspektiften bakılır.<sup>24</sup> Bu nedenle özerklik üzerinden tanımlanan bir insan onurunun henüz otonom olmayan veya hiç olmayacak olanların onurunu dışında bırakıp bırakmayacağı sorusunu ortaya çıkartmaktadır. Bu yönü ile gerek insanların genelini ve özerk hayatların bazı dönemlerini düşündüğümüzde insan onurunun varlığı tartışmalı hale dönüşecektir.<sup>25</sup>

Bir kavram kendi içeriği ile birlikte gelir ve bu içerik bazen bir toplumun, bir geleneğin dünden bu güne oluşturduğu yaşama bakışını içeren bir yapıyı da beraberinde getirir. İnsan onuru kavramının içeriği sekülerleşen batı toplumunda, toplumun kendi bireysel yapısını destekleyici şekilde gelişmiştir. Müslüman toplumu olarak insan onuru, onu yaratanın ona verdiği değerden bağımsız değildir. Bu değerde Kur'an da ifade edilen mükerrerlik vasfıdır. Bu vasıf insanı yeryüzündeki yerini tanımlayan bir vasıftır. Bu vasfı, İslam hukukçuları hukuki boyuta çekerek normatif bir içerik kazandırmışlardır. Bu makale tıp, genetik bilimi ve biyoteknolojinin ilerlemesi ile birlikte ortaya çıkan etik ikilemeler karşısında insana verilen mükerrerlik vasfının, fakihlerin tanımladıkları içerik ile birlikte, insan türünü sadece insan varlığına ait olması yönü ile kapsayıcı ve koruyucu işlevinin olduğu fikri üzerine temellendirilmiştir.

## 2. İnsanın Mükerrerliği - Kerametü'n-Nâs

İnsan kendiliğinden, vazgeçilmez ve doğuştan bir değere sahiptir. Bu genel kabul ile birlikte bu değer iki temeli vardır. Birincisi semavi dinler odaklı metafizik yaklaşım; ikincisi insan onurunu özerklik ile bağlantılı olarak ele alan seküler bakış.<sup>26</sup> Perry, insan hakları temelli bir insan onurunun ancak metafizik temellendirme ile açıklanabileceği görüşündedir. Ona göre her insanın doğasından gelen bir onura sahip olduğunu ve bu onurun dokunulamazlığını söylemek, kaçınılmaz olarak onun varlığını kutsala bağlamak demektir. Perry, "her insanın aynı ailenin bir üyesi olarak doğasından gelen bir onura sahip olduğu'na dair bir konuşmayı dini bir konuşma olarak anlarız, fakat böyle bir konuşmayı seküler olarak anlayabilir miyiz?" şeklinde bir soru ile insanın onurunun metafizik temeline işaret etmektedir.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Baranzke, *Batıdaki Biyomedikal Etik Tartışmalarında Özerklik ve İnsanlık Onuru*, 22-23.

<sup>25</sup> Çelik, *İnsan Onurundan İnsanın Kırılğanlığına*, 38.

<sup>26</sup> Çelik, *İnsan Onurundan İnsanın Kırılğanlığına*, 38.

<sup>27</sup> Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 16.

İslam'da insan saygınlığını, onu yaratanın ona verdiği değerden alır. "Biz âdemoğlunu keremli kıldık" (el-İsrâ, 17/70) ayeti insanı yaratanın, ona verdiği bir vasfı ifade etmektedir. Mükerrerlik vasfı dini inançtan bağımsız olarak kadın ve erkek bütün insanları, biyolojik yaşam aşamasının hangi devresinde olursa olsun kapsayan "âm" bir lafızdır. Alûsî (ö. 1270/1854) Rûhu'l-meâni'de İsrâ 70. ayeti tefsir ederken iyi veya kötü olsun bütün insanların kerem sahibi olduğunu belirterek dini inanç ve ahlaki tavırlardan bağımsız keremlik vasfının bütün insanlara verildiğine işaret eder. Bu anlamı ile insana verilen bu üstünlük ve şeref herhangi bir hasır ifade etmeksizin bütün insanları içine almaktadır.<sup>28</sup> Çünkü âdemoğlunun keremli kılınması bu kökten gelen herkesin bu keremlik içine dahil edilmesini getirir. Çocuk, kadın veya erkek farketmeksizin insan olmaları yönü ile insan türü kendisi itibari ile mükerrremdir.<sup>29</sup> İnsan için bu yüksek mertebeyi Allah insana has kılmıştır ve insanlığa da bu keremliğin koruması için sorumluluk yüklemiştir.<sup>30</sup>

İsrâ 62. âyette meleklerin Âdeme secde edin emrini alınca şeytan "... benden üstün tuttuğun kişi bu mu, söyler misin..." (el-İsrâ, 17/62) olarak "kerrame" fili ile insana yüklenen üstünlük vasfına işaret edilmektedir. Bu ayeti İsrâ 70. ayet ile birlikte okuduğumuzda Âdem'e verilen bu üstünlüğün ondan gelecek bütün nesil için baki kılındığı görülür. Allah Teâlâ Kur'an'da insanı tavsifinde insanı şekillendirirken ruhundan üflediğini (Sâd, 38/72), ahsen-i takvim olarak tanımladığı şekli ile yarattığını (et-Tîn, 95/4) ve insanı yeryüzüne halife kıldığını (el-Bakara 2/30) belirtir. Bu ayetler ile birlikte insanı ele aldığımız zaman mükerrerlik vasfını mutlak, dokunulmaz şekli ile insanın varlıksal değerinin bir ifadesi olarak tanımlayabiliriz.

<sup>28</sup> Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, tsh. Muhammed Hüseyin Arab (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 15/117, Ebüssuûd Efendi, *Tefsîru Ebüssuud = İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ân-ı Kerim* (Kahire: Dârü'l-Mushaf, ts.), 5/186.

<sup>29</sup> Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muĥîtü'l-Burhânî ve el-Muĥîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhî'n-Nu'mânî*, thk. Abdulkerim Sami el Cündi (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004), 4/83.

<sup>30</sup> Rif'at Muhammed Mursî Tâhûn, *Mevsûatu hukûki'l-insan fi'l-İslam* (Beyrut: Darü'n-Nevadir, 2013/1434), 1/322-323.

İnsanın onurunun kaynağı metafizik aleme bağlandığı zaman dini inanca sahip olmayanın insan onuru temelli bu haklardan faydalanıp faydalanamayacağına dair endişeyi Kohen dile getirmektedir. Kohen dini metinlerin insan haklarını içerdiğini söylemenin farklı; dini dünya görüşünün bu haklar için tek anlaşılır temel oluşturduğunu söylemenin ise daha farklı olduğunu belirtir.<sup>31</sup> Bu görüşe göre dini metinler üzerinden bu haklar temellendirilirse, hakkın temellendirildiği dini görüşe sahip olmayanların bu haklardan nasıl faydalanacağına dair bir sorunu da ortaya çıkartacaktır. Bu anlamda baktığımız zaman mükerrerlik vasfı, insanı kendi dini inancından, dünya görüşünden bağımsız sadece insan olmasına dayanarak insana saygıdeğerlik yükleyen bir vasıf olduğunu söyleyebiliriz. Bu değerlilik insanın insan olmasından kaynaklandığı için insanın ilk oluşum aşamasından başlar ve ölümden sonraki süreçte de bu mükerrerlik vasfı devam eder. Bu anlamda Peygamberimizin “ölünün kemiğini kırmak, onu diri iken kırmak gibidir.”<sup>32</sup> buyruğu bu vasıf, ölümden sonra da bedeni koruyucu bir niteliği şeklinde okunmuştur.

Mükerrerlik, kişiyi saygıdeğer kılan bir vasıftır. Müfessirler, insana neden bu vasfın yüklendiğine dair değerlendirme yaparken insanda bulunup da diğer varlıklarda bulunmayan özellikler üzerinde durmuşlardır.<sup>33</sup> İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan sadece insanda var olan hususiyetlerdir ki bunlar, akıl, bilinç ve temyiz gücüdür. Bununla birlikte insanın fiziksel yapısı da diğer varlıklardan insanı farklı kılan bir üstünlük olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>34</sup> Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) insanın nefisten ve bedenden mürekkep bir cevher olduğunu ve insan nefsinin yeryüzündeki nefislerin ve bedeninin yeryüzündeki bedenlerin

---

<sup>31</sup> Ari Kohen, “The Problem of Secular Sacredness: Ronald Dworking, Michael Perry, and Human Rights Foundationalism”, *Journal of Human Rights* 5 (2006), 235.

<sup>32</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Amman: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, ts.), “Cenâiz”, 58-60 (No. 3207).

<sup>33</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me’âni'l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1988/1408) 3/252.

<sup>34</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eķâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*, thk. Halil Me’mun Şiha (Beirut: Dârü'l-Ma’rife, 1430/2009), 603; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1411), 5/108.

en şerefli olduğunu belirtir.<sup>35</sup> Kurtubî (ö. 671/1273), keremli kılınması şeklinde açıklar. İnsanın diğer canlılardan farklı bir fiziksel yapı ile var edilmesi onun şerefli olarak yaratıldığının bir ifadesidir.<sup>36</sup> Bu yönü ile mükerremlik vasfı, insan olmakla bağlantılı bir vasıf olup elde edilmesi için yetenek veya çaba gerekli değildir.<sup>37</sup> Mükerremlik vasfı, insanın kendisinin fillerinden, tercihlerinden bağımsız olarak kendi varlığı itibarı ile değerli olduğunu gösterir. Kişinin kendi varlığını korumada aciz olduğu anlarda da bu koruma şemsiyesi onun üzerinde devam etmektedir. İnsan onuru tanımlamasından farklı olarak bu yönü ile mükerremlik vasfı, insan türüne daha bütüncül bakış ve bütüncül bir koruma sağlamaktadır.

Mükerremlik vasfı insanı tür olarak diğer canlılardan ayrı bir muameleyi getirmektedir. Bu insana yönelik temel bir norm, âm bir hükümdür ve hükümler buna bağlı olarak verilir. Bu nedenle ehliyet, taharet, can güvenliği (el-masumiyetü'd-dem), ırzın, malın korunması ve defin işlemleri ve bunun dışındaki bir çok konular bu genel hükme bağlı olarak gelişmiştir.<sup>38</sup> Bununla birlikte Hanefi içtihadı, insanın mükerremliğini âdemoğluna mensubiyetten kaynaklandığından hareket etmesiyle, insanın insan olmasından kaynaklanan temel haklarının bu kavram merkezinde tanımladıkları görülmektedir.<sup>39</sup>

### 2.1. Muhteremlik Yönü İle Mükerremlik

İslam hukukçuları insanı konuşurken, şâri'in insanı konumlandığı yerden onun korunması gereken bir değer olarak tanımlamıştır. Bu yönü ile insan için tanımlanan mükerremlik vasfı insanı, hukuken korunması gereken değerlerin bir ifadesi olan "muhterem" kılmıştır. Muhterem, onun mükerremliğine uygun olan bir

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîrü'l-kebir=Mefâtihu'l-gayb* (b.y.: Dârü'l-fikr, 1981), 21/13-14.

<sup>36</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006/1427) 13/125-126.

<sup>37</sup> Tuba Erkoç Baydar, "Fikhî Açından İnsan Kavramı: Bezm-i Elesten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Sebebi", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlim Yayınları, 2019), 486-487.

<sup>38</sup> "Âdemiyye", *Mevsûatü'l-fikhî'l-İslâmî* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1983/1404) 1/95.

<sup>39</sup> Recep Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam Sosyolojik ve Fikhi Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 20-21.



muamelenin hukuken bağlayıcı olan sınırının bir ifadesi olup insanı her türlü haksız fiilden korumakta ve insanın tür olarak kendisini bir araç haline dönüşmesini önlemekte, insan olmasından kaynaklı haklarının hukuken dokunulmazlığını getirmektedir.

İnsan yaşamı ve bedeni birlikte bir bütün olarak mükerrerlik vasfı ile korunduğunun ön kabulü, onu muhterem, bugünkü dil ile hukuken korunan bir değer kılar. Bu bağlamda insanın mükerrerliği insanın ve insanın uzuvlarının bir mal olmadığı şeklinde okunmuştur.<sup>40</sup> Peygamberimizin hürün satılmayacağına dair yasağı<sup>41</sup> ile bunu açıkça ifade etmiştir. İslam Hukukuna göre, insan bedeni mülk olmadığı için akid mahalli de değildir. İnsan bedeni üzerinde Allah hakkının ve kul hakkının birlikte yer alması ile birlikte Allah hakkının ağırlığı beden mülkiyetinin başkasına verme ve bir bedel karşılığın da satma hakkını da kişinin elinden almaktadır.<sup>42</sup> İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), insanoğlunun kafir bile olsa şer'an mükerrer olduğuna işaret eder Bu nedenle insanın akid konusu olması, onu cansızlar ile bir tutarak mükerrerliğini yok etmek demektir. Harbinin ele geçirildikten sonra satılmasının mükerrerliğinin ihlali olup olmadığına dair bir soru sorulacak olursa mükerrerlik, insanın şeklinde ve yaratılışındadır.<sup>43</sup> Kâsânî (ö. 587/1191) mal ile insanın değerini kıyaslayarak malın hurmetliğinin kendisi dışındaki nedene bağlı olduğuna fakat insanın hürmetliğinin ise insanın kendisinden kaynaklandığına<sup>44</sup> işaretler bu vasfın insanda içkin olarak bulunduğunu belirtmektedir.

İnsanoğlu mükerrer olduğu için ondan ayrılan cüzleri de aynı mükerrerliği taşımakta ve bu vasıf ona ait bütün cüzleri ile beraber onu bir değere dönüştürmekte, onu "muhterem" kılmaktadır. Bu nedenle Hanefi içtihadına göre insana ait cüzler mütekavvim mal değildir, satım

<sup>40</sup> Şahin, "İslam Hukuku Açısından İnsan Kökenli Biyolojik Maddelerin Hukuki Statüsü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13/25 (Nisan 2015) 214.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, tsh. Mustafa Dib Buga (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1993/1414), "Büyü", 106, (No. 2114).

<sup>42</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvafakat fi Usuli's-Şeria* (Beyrut: Dâru'l kütübi'l-ilmîyye, 1991) 2/285.

<sup>43</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, dirase, tahkik ve ta'lik Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, ts.), 7/245-246.

<sup>44</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-şanâ'î 'i fi tertîbi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986/1406), 7/258.

akdine konu olamaz.<sup>45</sup> Hz peygamberin “saç ekleten ve ekleyene Allah lanet etmiştir.”<sup>46</sup> şeklinde gelen rivayette yasağın hukuki gerekçesi, insanın mükerremliğidir.<sup>47</sup> İnsanın bütün cüzleri ile mukerrem ve muhterem olduğunu için alışverişe konu olması, onun bu muhteremliğine bir saygısızlık ifadesi olarak kabul edilmiştir.<sup>48</sup>

İnsanın bedeninin mükerremliği onun beden mahremiyetinin bu saygınlığa dayanarak korunmasını getirir. İnsanoğlunun diri veya ölü fark etmeksizin mahremiyetini ihlal etmek, onun mükerremliğinin ihlali anlamına gelir. Kâsânî (ö. 587/1191), Bedâ'i' u'ş-şanâ'i' de ölü bedeninin bir bezle örtülmesi gerektiğini belirtir ve ölü bedeninin müslüman olmasa da açılması mubah değildir. Çünkü ölü ve diri hali ile insan bedeni korunması gereken bir değerdir ve onun mahremiyetinin ihlali bu saygınlığın ihlali anlamına gelir.<sup>49</sup>

İnsan bedeninin dirisinin ve ölüsünün mukerrem olması bedene dokunulmazlık kazandırmıştır. Bununla birlikte, bir yaşamı kurtarmak ile ölü bir bedene zarar verme arasında kalındığı zaman, üst hukuki değer olan insan yaşamını korumanın tercih edilmesi gerektiğine dair değer içerikli bir değerlendirmenin de bu vasıf üzerinden yapıldığı görülmektedir. Hanefi fakihlerinden İbn Nüceym'in (ö. 970/1563), el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir' de ölü olan anneden karnında canlı olan bir çocuğu çıkarmak için onun karnı yarılabilir hükmünü “Zarar zarar ile giderilmez ancak daha has zararlar ile daha umumi zararlar önlenir” külli kaidesini dayandırmıştır. Çünkü “İnsanoğlunun muhteremliği malın muhteremliğinden daha büyüktür.”<sup>50</sup> İnsanoğlunun kafir bile olsa ölü insan etinin zaruret halinde de yenilemeyeceğine dair görüş de insanın hürmetliğinin ihlalinin engelleme üzerine kurulmuştur.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.) 15/125, 126.

<sup>46</sup> Buhârî, “Libas”, 83 (No. 5597).

<sup>47</sup> Kâsânî, *Bedâ'i' u'ş-şanâ'i'*, 5/125.

<sup>48</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1424/2004) 6/390-391, Kâsânî, *Bedâ'i' u'ş-şanâ'i'*, 5 /145, 145.

<sup>49</sup> Kâsânî, *Bedâ'i' u'ş-şanâ'i'*, 1/300.

<sup>50</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed Mutî' Hafız (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1983/1403), 76.

<sup>51</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtaşarı Halîl* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, h. 1317) 2/145-146.

Fakihlerin insanın mükerrerliği bağlamında yaptıkları bu değerlendirmelerin, organ nakli noktasında diri ve ölünün korunmasındaki maslahatsal içeriklerin belirlenmesinde öncül bir değerlendirme zeminini oluşturduğu görülmektedir.<sup>52</sup>

Bugün insan bedeninin ve ondan ayrılan cüzlerinin bir eşya gibi akde konu olup olmayacağını konuşur olmamız, insandan ayrılan maddelerin biyoteknolojinin gelişmesi ile birlikte tedavi ve araştırma amaçlı kullanılabilir veya bir ilacın hammaddesi haline dönüşebilir olmasıdır. Bu nedenle insandan alınarak saklanan, korunan ve teşhis ve tedavinin bir aracı haline dönüşen bu maddelerin insan kökenli biyolojik maddeler olarak adlandırılmasını ve hukuki statüsünün insanın kendisinden bağımsız olarak belirlenmeye çalışılmasını getirmiştir.<sup>53</sup> Buna karşılık mükerrerlik vasfı beden bütünlüğü içinde ele alındığı takdirde, insan kökenli biyolojik maddelerinde insan varlığına ait olması yönü ile aynı saygınlık içinde ve bağlı olduğu hakları koruyucu bir şekilde hukuki düzenlemelere konu olacaktır.

Yardımcı üreme tekniklerinin gelişmesi ile de taşıyıcı annelik olarak bilinen insan bedeninin akid konusu olup olamayacağı da bu bağlamda ele alınabilecek diğer güncel bir konu olarak önümüzde durmaktadır.<sup>54</sup> Rahmin akid konusu yapılması onu bir mal niteliğine dönüştüreceği için kadının mükerrerlik vasfının ihlali anlamına gelir. Diğer taraftan taşıyıcı annelik başlangıçta rahmin kiralanması olarak görülse de hakikatte çocuğun satım akdidir. İslamiyette ise hürün satımı

---

<sup>52</sup> İrfan İnce, "Organ Nakli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/373; Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı", Erişim 20 Şubat 2020, <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/9669/organ-nakli>; Ahmet Ekşi, "İslam Hukuku Bakımından Organ Nakli Etrafındaki Tartışmalar", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 386-387.

<sup>53</sup> Şahin, "İslam Hukuku Açısından İnsan Kökenli Biyolojik Maddelerin Hukuki Statüsü", 205-208.

<sup>54</sup> Şahin, "Niçin Her Şey Satamayız? İnsanın Biyolojik Varlığı ve Biyolojik Maddelerinin Satım Akdine Konu Olabilirliğinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 1. *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Abdülkadir Atar (Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 427-428.

yasaktır.<sup>55</sup> Bu yönüyle de insanın doğuştan getirdiği hürriyetin muhafazası onun mükerremliğinin muhafazası anlamına gelir.

Bugünkü biyoetik ikilemlerin çözümlenmesinde insan bedenine bütün olarak mükerremlik vasfı ile bakıldığı takdirde ona yönelik mükerremlik vasfını düşürücü her türlü fiil yasak kılınacak ve bu yönüyle bu vasıf insanın mükerremliğini koruma adına zarar ve fayda analizini daha doğru yapabilmeyi getirecektir.

## 2.2. Fıtratın Korunması Açısından Mükerremlik

Mükerremlik vasfı insanın yaratılıştan getirdiği bir eşitliği göstermektedir. İnsanın yaratılıştaki eşitliğin ifadesi fıtrattır. Fıtrat, her insanın aynı tabiatta yaratıldığına işaret eder. Bu kavram yaratılıştaki safiyeti, üstünlüğü ifade eder ve insandan insana değişmediği için insana dair eşit davranışı da zorunlu kılar. İnsan fıtratı üzerinden tanımlanmış bir mükerremlik, insanın kendisini tanımladığı din, mezhep, meşrep, ırk diğer neler var ise onlardan arınmış olarak sadece yaratılış yönü ile insanların eşit olduğunun bir ifadesidir. Bu eşitlik bütün insanları hak ihlaline karşı koruyucu temel hakların kabulünü getirir.<sup>56</sup>

İnsanın fıtratı, insanın doğuştan gelen bütün özelliklerini ifade eden bir kelimedir.<sup>57</sup> “Fıtrat” kelimesi Rûm sûresi 30. âyetinde<sup>58</sup> geçmektedir. Bu ayette geçen fıtrat ile ilk yaratmadaki bozulmamış tabiat ifade edilmektedir. Bu yönü ile fıtrat yaratılış ile eş anlamlı kelime olarak kabul edilmiştir.<sup>59</sup> Fıtrat ilk yaratılış sırasından Allah’ın insan tabiatına bahşettiği ruhundaki temizlik, yaratana tanıma gibi olumlu özelliklerini ifade etmek için kullanıldığı kabul edilse de<sup>60</sup> bu ilk yaratılış

---

<sup>55</sup> Ömer Süleyman Eşkar vd., *Dirasatun fıkhiyye fi kazâyâ tibbiyye muasira* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2001/1421) 2/812, 815.

<sup>56</sup> Şaban Ali Düzgün, “İnsan Onuru Kaynağı Sınırı ve Temellendirmesi”, *Hz Peygamber ve İnsan Onuru* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 157.

<sup>57</sup> Hayati Hökekleli, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/47.

<sup>58</sup> “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sınıksız tutun. Allah’ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğrudur. Fakat insanların çoğu bilmezler.” er-Rûm 30/30.

<sup>59</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, “Fıtrat”, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.), 4/510.

<sup>60</sup> Hökekleli, “Fıtrat”, 13/47.

insanın fiziksel şeklinden bağımsız ele alınmamıştır. Taberî (ö. 310/923) Nisâ 119. âyetinde geçen "... Allah'ın yarattığını değiştirecekler.." ifadesini açıklarken Rûm 30. ayetine gönderme yaparak Allah'ın yarattığı beden üzerinde hadım, dövme gibi yollar ile yapılan değişikliğin bu ayet kapsamı içinde değerlendirileceğini belirtir.<sup>61</sup> "Onları mutlaka sapıtacağım, onları mutlaka kuruntulara sokacağım ve onlara emredeceğim de (putlara adak için) hayvanların kulaklarını yaracaklar. Yine onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler..." (en-Nisâ, 4/119) şeklinde ayette geçen tağyir, önceden olmayan bir şeyin ortaya çıkartılmasıdır.<sup>62</sup> Râgıb el-İsfahâni (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), tağyir kelimesinin iki anlamı olduğunu belirtir. Birinci anlamı ile bir şeyin aslı olmaksızın süretini değiştirmektir. İkincisi bir şeyi başka bir şey ile değiştirmektir.<sup>63</sup> Ayette geçen hilkat veya yaratılış kelimesi ile de ifade edilenin yaratılışın maddi boyutu ile her şeyin fiziki durumunu, somut gözüken tarafını; manevi yönü ile de varlıkların görevlerini, işlevlerini ifade ettiği söylenebilir. Bu iki bilgi birlikte değerlendirildiği zaman fiziki anlamda yaratılanların yaratılışını ve manevi anlamda yaratılanların yaratılış amacını değiştirici bir işlevin bu yasağın içine girdiği görülür.<sup>64</sup> Bu anlamda insanın ilk yaratılışını değiştirmenin onun fıtratını değiştirmek ve insanın fıtratını değiştirmenin ise üstün vasıflar ile yaratılan insanın mükerrerlik vasfının korunamaması anlamına gelecektir. Çünkü insanoğlu "Biz insanı en güzel biçimde -ahsen-i takvim- yaratmışızdır" (et-Tîn 95/4) âyeti ile ifade edildiği şekli ile sadece insan türüne ait olan üstün vasıflar ile donatılmıştır.<sup>65</sup> Âyette geçen "takvim" kelimesi bir şeyi doğrultmak, nizama koymak anlamına gelir. Buna göre "ahsen-i takvim" maddi ve manevi boyutu kapsayacak şekilde insanın yaratılması demektir. Bu ayeti Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1878/1942) insan cinsinin maddeten ve manen doğrultmanın, kıvama koymanın,

<sup>61</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müess'tü'r-Risâle, 1994/1415), 2/560-561.

<sup>62</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, "Tağyir", *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavi (Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.), 58.

<sup>63</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredatu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudi (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2009/1430), 619.

<sup>64</sup> İsmail Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılış Değiştirme Fıtratı Bozma* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 14.

<sup>65</sup> Musa Bilgiz, *Kur'an'da İnsanlık Onuru* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 17.

biçimlendirmenin en güzel biçimde yaratıldığının bir ifadesi olduğu şeklinde yorumlar.<sup>66</sup> Bu özelliğin insanın bedenine verildiğine dair bir örnek olarak Elmalılı Muhammed Hamdi zevcesine “sen kamerdan daha güzel olmamış isen boşsun” diyen kişiden talak vaki olmayacağına dair bu ayetten istidlal ile fetva verildiğini belirtir.<sup>67</sup> İnsanın yaratılış olarak en güzel biçimde yaratılması insana, yaratılıştan gelen bu üstün özelliklerini koruma sorumluluğunu yüklemektedir. Bu anlamda insanın yaratılışı ile birlikte insana verilen bu mükerremlik vasfı, estetik ameliyatlar ile yaratılıştan gelen bir çok özelliklerin değiştirebilir olduğu bir çağda, insanın kendi benliği ile barışmasını ve dünyaya geliştiki gerçek amacına odaklanmasını getirecektir.

Bugün insanın fıtratının korunmasının mükerremlik vasfını koruyucu bir işlevi olacağını daha çok konuşur olmamız, insanın genetik haritasının çıkartılması, insan kopyalamanın gerçekleştirilebilir hale dönüşmesi, kök hücre çalışmalarının ciddi bir ivme kazanması ve anne karnında kendi gelişimini devam ettiren cenine dışardan müdahalenin yapılabilir olması karşısında insan türünün kendi mirasını değiştirmeksizin gelecek nesillere aktarma endişesidir. BM 8 Mart 2005 yılında yayınladığı deklarasyonla insan onuruna yönelik olası tehlikelere işaret ederek, klonlamanın hem üreme hem de tedavi amaçlı olanını yasaklamıştır.<sup>68</sup> Genetik bilimi ve biyoteknolojinin gelişmesi ile ortaya çıkan insan türüne yönelik tehditlere insanlığı koruyucu bir vasıf olarak insanın fıtratının korunması üzerine temellendirilen mükerremliğin, gelecek nesilleri de içine alacak şekilde kapsayıcı bir içeriğe sahip olduğunu bu bağlamda söylenebilir.

### 2.3. Âdemiyet Açısından Mükerremlik

İnsanın doğuştan getirdiği haklar fıkıh dili ile “’ismet” dokunulmazdır. Kelâmda “Allah’ın bir kimseyi günah ve hatadan korunması” ile özel bir anlam içeriği olan “’ismet” kavramının fıkıh literatüründe temel insan haklarını ifade de“eman, hak, hürmet, ihsan, zarûriyyât” terimlerinin yanında insanın dokunulmazlığını ifade için

<sup>66</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979) 8/5935.

<sup>67</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5937.

<sup>68</sup> United Nations (UN), “General Assembly Adopts United Nations Declaration on Human Cloning by Vote of 84-34-37”, (Erişim 13 Ocak 2020).

kullanıldığı görülmektedir.<sup>69</sup> İsmet ile korunan hak, nesne veya kişiye korunmuş anlamına “ma’sûm”, “mahkûn” veya “muhterem” ismi verilmiştir.<sup>70</sup> Hukuk nazarında insanın canının korunmuşluğunun diğer bir ifadesi de can güvenliği anlamında “el-masumiyetü’ d-dem” dir. Bu ilke sadece can güvenliğini değil bedene gelebilecek herhangi bir zarardan bedeni korumayı içerir.<sup>71</sup>

Hanefi içtihadında insanı korumanın kaynağı âdemiyyettir Hanefi içtihadı âdemiyyet kavramını ‘ismet kavramı ile birleştirerek âdemin neslinden gelmenin doğuştan kazanılan temel insan haklarına sahip olmak için yeterli kabul etmiştir.<sup>72</sup> Buna göre insanoğlunda asıl olanın hürriyet olması, şâri’ tarafından verilen mükerrerlik vasfının bir gereğidir.<sup>73</sup> Kâsânî, Bedaiü’s-sanai’ de kölenin bir yönü ile mal bir yönü ile köle olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu işaretleyerek Hanefi görüşü olarak kölenin bütün yönleri ile Âdem olduğunu belirtir. Çünkü âdemiyyet Hz Âdem’e mensubiyeti ifade eden bir şahıs ismidir. Bu nedenle kölenin canının korunmuşluğu hür ile eş değer belki de daha üstün kabul edilmesi gerekir.<sup>74</sup> İnsanoğlunun aslı, hür olduğu için üzerinde mülkiyet kurulamaz ve mal olarak ekonomik bir değer biçilemez. Köle olması yönü ise hukukendir ve hukuki gerekçe bitince kölelik biter, fakat âdemiyyet insan için temel bir vasıftır ve bu vasıf ölümden sonra da devam eder.<sup>75</sup>

Hanefi içtihadına göre insanoğlu teklifi hükümleri taşıyabilmesi için canı korunmuş olarak yaratılmıştır. Toplumda kötülüğün yayılmasını önlemek için verilen hukuki cezalar hariç insan için asıl olan, canının korunmuşluğudur.<sup>76</sup> İnsanın âdemiyyet olarak haklarının

---

<sup>69</sup> Recep Şentürk, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001) 23/137.

<sup>70</sup> Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam*, 39.

<sup>71</sup> Ahmet Ekşi, *İslam Tıp Hukuku Çağdaş Tıp Problemlerine İslam’ın Getirdiği Hukuki Çözümler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011) 60.

<sup>72</sup> Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam*, 42.

<sup>73</sup> Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmut Ebu Dakika (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.), 4/134.

<sup>74</sup> Kâsânî, *Bedâ' i u's-şanâ' i' fi tertibi's-şerâ' i'*, 7/238.

<sup>75</sup> Kâsânî, *Bedâ' i u's-şanâ' i'*, 5/290.

<sup>76</sup> Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Barî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzî'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 3/245; Ekşi, *İslam Tıp Hukuku*, 60-65.

korunmuşluğu, onun teklifi hükümleri yüklenebilmesi için gerekli kabul edilmiştir.<sup>77</sup> Serahsî (ö. 571/1176), insan canının korunmuşluğunun zimmet akdine değil insan olma yönüne bağlı olduğunu, bu nedenle zimmet akdi kalksa da insanın canının korunmuşluğunun devam edeceğini belirtir.<sup>78</sup> İnsanlar âdemiyyet sebebiyle aynı temel haklara sahiptir ve bu temel haklar onları din farkı gözetmesizin hepsini eşit kılmaktadır.<sup>79</sup> Bu korunmuşluk, anne karnındaki cenini de kapsayacak şekilde ele alınır. Anne karnında ceninin düşmesine neden olunursa diri veya ölü olsun cenin düştüğü takdirde keffaretinin verilmesinin nedeni, insan muhterem olduğu için canının korunmuşluğuna dayandırıldığını görmekteyiz.<sup>80</sup>

Mükerremlik vasfının insan olmasından kaynaklanması bütün insanlar için eşit bir değer getirir. Kâsânî, Bedaiü's-sanai'de -belki de dönemin yaygın olan bir âdetine işaret ile- cenazeyi ellerinde taşımamanın insanın mükerremliğinden kaynaklandığını belirtir. Bu nedenle hayvanın üzerinde cenazeyi taşımak, onun o değerini düşürmek anlamındadır. Çünkü hayvan üzerinde metâ taşınır; insan ise bir eşya değildir. Buna göre çocuğun cenazesi de aynı mükerremliğe sahip olduğu için elde taşınması gerekir.<sup>81</sup>

Mükerremlik vasfı, insanı kendi başına bir değer kılmaktadır. Serahsî, zina sonucu doğan çocuğun yapılan fiilden bağımsız olarak Allah'ın yarattığı bir kul olması ile mükerrem olduğunu ve bu yönü ile hürmetliğinin sabit olacağını belirtir.<sup>82</sup> Zeylaî (ö. 743/1343) Tebyînü'l-hakâik'de çocuğun hukuksal bir bağ içinde veya hukuksal bir bağ olmadan doğsun fark etmeksizin muhterem olduğunu ve bu vasfın ise çocuğa insan olarak yaratılması ile birlikte verildiğini ifade eder.<sup>83</sup> Özellikle Hanefi içtihadının insanın mükerremliğini âdemiyyete

<sup>77</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/278.

<sup>78</sup> Serahsi, *el-Mebsut*, 10/81.

<sup>79</sup> Şentürk, *İnsan Hakları ve İslam*, 25.

<sup>80</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfi fi fıkhî'l-İmâmi'l-Ahmed b. Hanbel*, thk Muhammed Farisi (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994/1414), 4/51.

<sup>81</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 1/309.

<sup>82</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1993/1414) 1/92.

<sup>83</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/106.



dayandırarak doğuştan gelen vasıflar yönü ile bütün insanların eşit olduğunu ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir.

### Sonuç

Bir kavramın içeriği ona yüklenen anlamından, anlamın içeriği de kavramın var olduğu dünya düşüncesinden bağımsız değildir. Batı medeniyeti sekülerleştirdiği dünyada insanın değerini, insanın kendisine bağlayarak insan onurunu da seküler hale getirmiştir. Bu kavramsal içerik bireysel hakların talebinde insan onurunu, hakların temel dayanağı haline dönüştürmüştür. Bu nedenle birbirine zıt hak talebinin temelini insan onuru oluşturmaya başlamış ve bu da bu kavramı içerik bakımından belirsizleştirmiştir. Diğer taraftan ise insan onurunun insan haklarının temel zeminini oluşturması, ondan vazgeçildiği takdirde insanın doğuştan getirdiği mutlak, dokunulamaz haklarının nasıl korunacağı sorusunu da hukukçu ve etikçilerin önüne bırakmıştır.

İnsan haklarında ve biyoetikte insanı koyucu bir kavram olarak öne çıkan insan onuru kavramına karşılık İslamiyette insanın mükerrerliği söz konusudur. İnsanın mükerrerliği Kur'an'da âdemoğluna yüklenen bir vasıftır ve İslam hukukçuları tarafından içeriği insanı kendisine gelebilecek her türlü taşkınlıktan ve insan türünü değiştirici her türlü zarar verici fiilden koruyucu şekilde tanımlanmıştır. Bu kavram özne olarak insanı korumayı hedeflemektedir. Bu nedenle mükerrerlik, İslam hukukçuları tarafından insanı koruyacak şekilde normatif bir nitelik kazandırılan bir kavramdır.

İnsan onuru muhatap odaklı olduğu için karşı taraftan talep içeren bir değerdir. Bu nedenle karşı taraftan hakkını talep edemeyecek olanlar için koruyucu şemsiyesi yeterli olamamaktadır. Mükerrerlik vasfı ise özneye sorumluluk getirir ve bu vasıf insanın biyolojik yaşamsal sürecini ayırt etmeden âdemoğlu için kapsayıcı bir koruyuculuğu içerir. Bu yönü ile mükerrerlik, özneyi korumaya doğru evrilen biyoetik için kavramsal içeriği bakımından insanı sadece insan varlığına ait olması yönü ile daha koruyucu bir vasfı ifade etmektedir. Bugün tıp, genetik ve biyolojinin getirdiği birçok farklı ikilemler karşısında insana tür olarak mükerrerlik vasfı yüklendiği takdirde, sadece bugünün insanını değil

gelecek nesillerinde bu mükerremlik vasfını kaybedebilecek her türlü etkiye karşı korunmasını getirecektir.

İnsan onurunun kaynağı insanın özerk seçimleridir. Bu da insanın kendi onurunu tanımlama ve nasıl korunacağını belirleme hakkını insanın kendisine vermektedir. Bu anlam içeriği içinde ki özerklik, insanın kendi bedeni üzerinde başkasına zarar vermediği müddetçe istediği işlemleri yapabileceği şeklinde bir sonucu ortaya çıkarmıştır. İnsanın mükerrem kılınması ise, ona yaratan tarafından verilen bir vasıf olması yönü ile, onu koruma sorumluluğu öncelikle insanın kendi bedenine karşı yerine getirmesi gereken bir görevi olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda hukuk düzenin de insanın mükerremliğini koruyacak şekilde düzenlemeler yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.

İnsan onuru kişi olanlara ait bir vasıf olarak tanımlandığından henüz varlık aşamasına geçmemiş fakat insan olma potansiyeli taşıyan embriyo açısından koruyuculuğu ifade etmemektedir. Buna karşılık mükerremlik vasfı öncelikle insan kimliğinden bağımsız düşünülemez. Bu nedenle bütün insanları insan olmaları yönü ile bu saygıdeğerliliğin içine dahildir. Bu saygıdeğerlilik doğuş ile değil insan türüne ait olma yönü ile yaratılışın ilk aşamasından itibaren başlar. Çünkü bu vasıf insana değil insan türüne verilmiştir. Embriyo aşamasından başlayarak öldükten sonra da insan türü olarak mensubiyeti değişmeyeceği için saygıdeğerlilik vasfı da değişmemektedir. Ayrıca insanın biyolojik yaşamının her aşamasında mükerremlik, geçerli bir vasıftır. Bu nedenle insanın geçirdiği biyolojik aşamalardan birisi diğerine göre tıbbi desteğe daha çok hak sahibi diyerek gözden çıkartılabilecek bir yaşam söz konusu değildir.

İnsanın mükerremliği onun muhterem, hukuken korunan bir değer haline dönüştürmüştür. Bu değer insanın sadece kendine değil bedeninde yer alsın da almasın da cüzlerine de yüklenmiş ve bu vasıf yaşam ve ölüm fark etmeksizin insan bedenine has kılınmıştır. İslam hukukçuları insan söz konusu olduğu zaman mükerremliğin getirdiği muhteremlik ve masumiyet ile davranmışlardır. Bu nedenle insanın mükerremliği insan için korunması gereken hukuki bir değer olarak tanımlanması ile gelecek nesilleri de bu korumanın içine dahil etmişlerdir. Bu yönü ile mükerremlik vasfının biyoetik ikilemlerde insan türünü koruyucu bir niteliği olması yönü ile daha etkin ve işlevsel

olacağını, insan onuruna göre içeriği daha belirgin ve tanımlanabilir bir kavram olduğunu belirtmek gerekir.

### Kaynakça

- “Âdemiyye”. *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1983/1404.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. tsh. Muhammed Hüseyin Arab. 31 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Baranzke, Heike. *Batıdaki Biyomedikal Etik Tartışmalarında Özerklik ve İnsanlık Onuru*. çev. M. Kemal Temel. İstanbul: Betim Beşikçizade Tıp ve İnsani Bilimler Merkezi, 2018.
- Barroso, Luís Roberto. “Here, There, and Everywhere: Human Dignity in Contemporary Law and in the Transnational Discourse”. *Boston College International and Comparative Law Review* 35/2 (2012): 331-393.
- Beauchamp, Tom L. - Childress, James E. *Biyomedikal Etik Prensipler*. çev. Kemal Temel. 7. Basım. İstanbul: Betim Kitaplığı, 2017.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd.. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1411.
- Beysan, Nazime. *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2015.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da İnsanlık Onuru*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'ffî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. tsh. Mustafa Dib Buga. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1993/1414.
- Bulut, Nihat. “Eski Yunan'dan Aydınlanma Çağına İnsan Onuru Kavramının Gelişimine Genel Bir Bakış”. *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12/3-4 (2008), 1-12.
- Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Merginânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkerim Sami el Cündi. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004.
- Byk, Judge Christian. “Is Human Dignity a Useless Concept? Legal Perspectives”. *The Cambridge Handbook of Human Dignity*

- Interdisciplinary Perspectives*. ed. Marcus Düwell vd.. 362-367. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rîfât*. thk. Muahmmmed Sıddık el-Minşavi. Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.
- Çelik, Elif. "İnsan Hakları Hukukunda İnsan Onurunun Yeri ve Önemi". *Hacettepe HFD* 9/2 (2019), 282-310.
- Çelik, Elif. *İnsan Onurundan İnsanın Kırılğanlığına: İnsan Haklarının Temelinde Yatan Kavramları Yeniden Ele Almak*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". Erişim 20 Şubat 2020. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/9669/organ-nakli>.
- Düzgün, Şaban Ali. "İnsan Onuru Kaynağı Sınırı ve Temellendirmesi". *Hız Peygamber ve İnsan Onuru*. 153-168. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *es-Sünen*. Amman: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, ts.
- Ebüssuûd Efendi. *Tefsiru Ebüssuud = İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ân-ı Kerim*. 9 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Mushaf, ts.
- Ekşi, Ahmet. "İslam Hukuku Bakımından Organ Nakli Etrafındaki Tartışmalar". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 838-397.
- Ekşi, Ahmet. *İslam Tıp Hukuku Çağdaş Tıp Problemlerine İslam'ın Getirdiği Hukuki Çözümler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Erkoç Baydar, Tuba. "Fıkıhî Açından İnsan Kavramı: Bezm-i Elesten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Sebebi". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. 467-500. İstanbul: İlim Yayınları, 2019.
- Eşkar, Ömer Süleyman vd.. *Dirasatun fıkhıyye fî kazâyâ tibbiyye muasıra*. Amman: Dârü'n-Nefâis, (2001/1421).
- Fahredden er-Râzî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsirü'l-kebir=Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. b.y.: Dârü'l-fikr, 1981.
- Gürbüz, Nagehan. *Biyotıp Hukukunda İnsan Onuru*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2014.

- Haraşi, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Maliki. *el-Haraşi ala Muhtasari Seyyidi Halil*. Bulak: Matbaatü'l - Kübra'l-Emiriyye, h. 1317.
- HHS, Office for Human Research Protections "The Belmont Report". Erişim 09 Nisan 2020. <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>.
- Hökelekli, Hayati. "Fitrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/47-48. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Riyad, Dâru Âlemi'l-Kütüb, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvî el-Hemedânî. *Mu'cemu mekayisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfi fi fihhi'l-İmâmî'l-Ahmed b. Hanbel*. thk Muhammed Farisi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994/1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Muti' Hafız. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1983/1403.
- İHD, İnsan Hakları Derneği. "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi". Erişim 13 Şubat 2020.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb. *Müfredatu elfazi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudi. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2009/1430.
- Kalkan Oğuztürk, Burcu. *Türk Medeni Hukukunda Biyoetik Sorunlar*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2011.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1986/1406.
- Kohen, Ari. "The Problem of Secular Sacredness: Ronald Dworking, Michael Perry and Human Rights Foundationalism". *Journal of Human Rights* 5 (2006), 235-256.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki vd.. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006/1427.

- Macklin, Ruth. "Dignity is a useless concept". *British Medical Journal* 327/20-23 (2003), 1419-1420.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*. thk. Mahmut Ebu Dakika. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- O'neill, Onora. *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Perry, Michael J. *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Rao, Neomi. "The Trouble with Dignity and Rights of Recognition". *Virginia Law Review* 99/1 (2013), 29-38.
- Rao, Neomi. "Three Concepts Of Dignity In Constitutional Law". *Notre Dame Law Review* 86/1 (2011), 183-271.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. 2 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1993/1414 .
- Şahin, Nurten Zeliha. "Niçin Her Şey Satamayız? İnsanın Biyolojik Varlığı ve Biyolojik Maddelerinin Satım Akdine Konu Olabilirliğinin İsla Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". 1. *Uluslararası İslan Ekonomisi ve Finansı Kongresi Bildiri Kitabı*. ed. Abdülkadir Atar. 422-432. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Şahin, Nurten Zeliha. "İslam Hukuku Açısından İnsan Kökenli Biyolojik Maddelerin Hukuki Statüsü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13/25 (Nisan 2015), 205-223.
- Şahin, Nurten Zeliha. "İslam Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu". *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015), 507-530.
- Şentürk, Recep. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/137-138. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Şentürk, Recep. *İnsan Hakları ve İslam Sosyolojik ve Fikhi Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Amülî. *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Müess'tü'r-Risâle, 1994/1415.

- Tâhûn, Rıf'at Muhammed Mursî. *Mevsûatu hukûki'l-insan fi'l-İslam*. Beyrut: Darü'n-Nevadir, 2013/1434.
- TDK, Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "Onur". Erişim 30 Ocak 2020. <https://sozluk.gov.tr>.
- UN, United Nations. "General Assembly Adopts United Nations Declaration on Human Cloning by Vote of 84-34-37". Erişim 13 Ocak 2020. <https://www.un.org/press/e/2005/ga10333.doc.htm>.
- WHO, Islamic Code of Medical and Health Ethics. "World Health Organization Regional Office for the Eastern Mediterranean". Erişim 09 Nisan 2020. [http://applications.emro.who.int/docs/EM\\_RC52\\_7\\_en.pdf](http://applications.emro.who.int/docs/EM_RC52_7_en.pdf).
- Yalçın, İsmail. *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fıtratı Bozma*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988/1408.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşaf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücuhit-te'vîl*. thk. Halil Me'mun Şiha. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1430/2009.
- Zengin, Mehmet Ali. *Biyoloji Uygulamaları ve Tıbbi Müdahaleler Karşısında İnsan Haklarının Korunması*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2012.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Barîî. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2020, 14: 259-291

## **Geçmişten Günümüze Dini Gruplar Olarak Tarikatların Siyasi Yapılarla İlişkileri**

### **The Relationship Between the Sect as Religious Group and Political Structures from Past to Nowadays**

**Abdulhamit BUDAK**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Science of Religion

Amasya, Turkey

abudak1@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-4253-2315

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

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 17 Ağustos / August 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 28 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 259-291

**Atıf / Cite as:** Budak, Abdulhamit. "Geçmişten Günümüze Dini Gruplar Olarak Tarikatların Siyasi Yapılarla İlişkileri [The Relationship Between the Sect as Religious Group and Political Structures From Past to Nowadays]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 259-291.

<https://doi.org/10.18498/amailad.581691>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## **The Relationship Between the Sect as Religious Group and Political Structures from Past to Nowadays**

### **Abstract**

Religious groups are social structures that is consisted of by people sharing the same beliefs. While performing their own rituals, they have interacted with other institutions as a result of necessity to live in a social world. Specially, the relations with the political institution and the results of these relations are being extensively discussed by the public opinion today. The point that we have recently experienced has shown us how crucial the problem is. The events of nowadays are not social events that did not take place within the history but the same events each event has its historical pass and background. So, the political relationship observed between religious groups today is very reflection of done and experiences that have occurred over hundreds of years.

Knowing the principle 'today cannot be interpreted without understanding past', analyzing and examining the relations of the sects of the major religious groups in our history with the political structure will help us to analyze and understand the events that has taken place recently. For this purpose in this article, we will examine the interrelationship of Khalwati Tradition an important religious sects in social structure of Ottoman empire with other political groups and political role it played. By understanding this structure. We will reveal what political groups expect from religious groups and relationships of religious groups with political structure by holding projection from past to today.

### **Summary**

The relationship between religious groups and political structures is one of the important issues in the field of social sciences, and both today's and history's relations are approached with interest by scientists. The reason for this interest is the emergence of the effects of interactions between religious groups and political structures affecting large communities and creating significant changes in political structures.

The fact that Mystic religious groups, who are considered to accept a far-off, ascetic lifestyle as their philosophy of life, have problems that require the analysis of the questions of which social reasons they are in such a relationship, or from which rational needs of rulers who hold the elements of worldly power, are the main reasons that intensify the research in this field

Examining interaction between the religious group observed in the backgrounds of societies and political structures helps to determine the

characteristic behaviors of existing groups that are not independent of the past, and also helps to understand the actions they develop and will develop. In this sense, examining such interactions that occur in the history of societies, revealing the relationship between cause and effect, helps to analyze the functioning of religious groups, which are an element of social structure, and to understand the preferences of political structures in decision making.

The undeniable authority of the charismatic leaders of religious groups over the masses and the organizational formation of religious groups reinforced by spiritual motivations have always caused hesitation and fear in those who maintain the political structure. This concern resulted in the political authority developing two types of measures against the religious group: firstly; abolish the authority by declaring the religious group as an illegitimate structure or use the military force it holds to reduce its influence. Secondly; to think that the military power will cause greater reactions, to recognize the religious group politically and to take control of it by keeping it within the system, and to make use of it in order to continue its existence.

The public power and the interests gained by the political structure have always attracted the attention of other structures of the society, and the ability to capture the opportunities to benefit from it has strengthened the social structures and provided them with advantages over their competitor. As such, social structures have been in competition with other similar structures in order to maintain what they have achieved and to move themselves to an even more advantageous position.

Although religious groups have inculcated the opposite to their affiliates within their structures, they have not been able to ignore the advantages of being side by side with representatives of political structures and have even been jealous of the political connections of other religious groups. This was perhaps a consensual relationship in order to make the group led by the religious leader more institutional and to eliminate the negative actions of its competitors, perhaps as a result of the different expectations of the group's affiliates, which compelled the leader to accept, beyond these, the natural and human expectations of the leader could be a result.

The relationship of the Ottoman state structure with religious groups, which has a strict and uncompromising form of decentralized administration and which has an overreactive behavior regarding actions and thoughts that would harm the central government, has an aspect worth examining. The prospect of the emergence of small or large alternative powers in a country ruled by a

charismatic and absolute-authority Sultan has been an issue to follow and has always unsettled the rulers. As a result of this unease, religious groups and their influence on the masses, which have the power to make the political power of the administration debatable, have led to the close follow-up of unquestionable charismatic leaders and, when necessary, to be called to the center and questioned.

The above findings on the relations between religious groups and political structures are not only the facts observed in history, but also the events we are watching, living and observing today. The process that Turkey went through on July 15th shows how important it is to understand the sociology of religious groups and to analyze their relations with the political structure. Social sciences, especially in the field of Sociology of religion related to this subject by using their own scientific methods to analyze, a reality of the Society of politics and religious institutions in the past and today should be able to reveal the relationships. This will help minimize the conflicts observed between religious groups and the political structure, but also minimize the social tension in society.

In this article, we will discuss the relations of religious groups with political structures within the framework of the facts we have revealed above. As an example, the relations of the Halveti sect, which emerged as an active religious group in the fifteenth century, with the political structure of that period will be examined and discussed and the above-mentioned thoughts on the relations of the political structure of the religious group will be discussed.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religious Groups, Halveti Order, Politics, Bayezid.

## Geçmişten Günümüze Dini Gruplar Olarak Tarikatların Siyasi Yapılarla İlişkileri

### Öz

Dini gruplar, ortak inanç esasları etrafında toplanan bireylerin meydana getirdiği sosyal yapılardır. Bu yapılar kendi iç aktivitelerini yerine getirirken toplumsal bir dünyada yaşamının gereği olarak diğer kurumlarla da etkileşim içerisinde olagelmışlerdir. Özellikle siyaset kurumuyla olan ilişkileri ve bu ilişkilerin sonuçları günümüzde kamuoyu tarafından yoğun olarak tartışılmaktadır. Son dönemlerde yaşadığımız olayların toplumu getirdiği nokta problemin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bugün yaşanan olaylar tarihten kopuk sosyal hadiseler olmayıp her bir olayın tarihsel geçmişi

ve arka planı vardır. Bu nedenle bugün gözlemlenen dini gruplar siyaset ilişkisi yüzlerce yılda meydana gelen birikim ve tecrübelerin günümüze yansımalarıdır. Geçmiş anlaşılardan bugün yorumlanamaz ilkesinden hareketle tarihimizdeki önemli dini gruplardan olan tarikatların siyasal yapı ile olan ilişkilerini ele alıp incelemek günümüzde meydana gelen olayları çözümlenmeye ve anlamaya yardımcı olacaktır. Bu amaçla Osmanlı toplum yapısı içinde önemli bir dini grup olan Halvetî Tarikatı'nın siyasal yapılarla olan ilişkilerini ve oynadığı siyasal rolü bu makalede ele alıp inceleyeceğiz. Bu yapı üzerinden geçmişten günümüze bir projeksiyon tutarak siyasal yapıların dini gruplardan beklentisini, dini grupların da siyasal yapıyla olan ilişkilerini ortaya koyacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Dini Gruplar, Halveti Tarikatı, Siyaset, Bayezid.

## Giriş

Dini grupların siyasal yapılarla olan ilişkileri toplum bilimleri sahasının dikkat çeken konularından biri olup gerek günümüzdeki ve gerekse tarih içerisindeki ilişkileri bilim adamları tarafından ilgiyle ele alınıp incelenmektedir. Bu ilginin sebebi dini gruplar ile siyasal yapılar arasındaki etkileşimlerin geniş toplulukları etkileyen sonuçlarının ortaya çıkması ve siyasal yapılarda önemli değişiklikler meydana getirmesidir.

Dünyadan uzak, asketik bir hayat tarzını kendilerine yaşam felsefesi olarak kabul ettiği düşünülen mistik dini grupların hangi toplumsal nedenlerden dolayı böyle bir ilişkinin içerisinde oldukları ya da dünyevi iktidar unsurlarını elinde bulunduran yöneticilerin hangi rasyonel ihtiyaçtan böyle bir ilişki kurdukları sorularının kendi içerisinde çözümlenmesini gerektiren problemler içermesi bu alandaki araştırmaları yoğunlaştıran temel nedenlerdir.

Toplumların geçmişlerinde gözlenen dini grup, siyasal yapı etkileşimlerini incelemek, geçmişten bağımsız olmayan mevcut grupların bu alandaki karakteristik davranışlarını belirlemeye yardımcı ederken aynı zamanda mevcut siyasal yapılarında geliştirdikleri ve geliştirecekleri eylemleri anlamaya yardımcı olur. Bu anlamda toplumların tarihinde meydana gelen bu tür etkileşimleri incelemek, sebep ve sonuç ilişkilerini ortaya koymak, toplumsal yapının bir unsuru olan dini grupların işleyişini çözümlenmeye ve siyasal yapıların karar

264 | A. BUDAK / Geçmişten Günümüze Dini Gruplar Olarak Tarikatların Siyasi Yapılarla İlişkileri  
verme noktasında ne tür tercihler içerisinde bulduklarını anlamaya yardımcı olur.

Dini grupların karizmatik liderlerinin kitleler üzerindeki yadsınamaz otoritesi ve dini grupların manevi motivasyonlarla güçlendirilmiş örgütsel oluşumları siyasal yapıyı devam ettirenlerde her zaman tereddüt ve korku meydana getirmiştir. Bu endişe siyasi otoritenin dini gruba karşı iki tür tedbir geliştirmesi sonucunu doğurmuştur: birincisi; otoritenin dini grubu gayri meşru bir yapılanma olarak ilan ederek ortadan kaldırması veya etkisini azaltmak için elinde bulundurduğu askeri gücü kullanması. İkincisi; askeri gücün daha büyük tepkilere yol açacağını düşünüp dini grubu siyasi açıdan tanımak ve onu sistem içerisinde tutarak kontrol altına almak, daha da ötesinde kendi varlığını devam ettirmek için ondan yararlanmak.<sup>1</sup>

Siyasal yapının elinde bulundurduğu kamu gücü ve onunla elde ettiği çıkarlar toplumun diğer yapılarının her zaman dikkatini çekmiş ve ondan istifade edebilme imkânlarını yakalayabilmek toplumsal yapılara güç kazandırmış ve kendi rakipleri nazarında da onlara avantajlar sağlamıştır. Bu haliyle toplumsal yapılar elde ettiklerini korumak ve kendilerini daha da avantajlı bir konuma taşımak için diğer benzer yapılarla rekabet içinde olmuşlardır.<sup>2</sup>

Dini gruplar yapıları içerisindeki bağlılarına tersini telkin etmiş olsalar da siyasi yapı temsilcileriyle yan yana olmanın sağladığı avantajları göz ardı edememişler hatta diğer dini grupların siyasi bağlantılarını kıskanmışlardır. Bu belki dini liderin yönettiği grubun kurumsal açıdan daha güçlü olmasını sağlamak ve rakiplerinin olumsuz eylemlerini bertaraf edebilmek için rıza gösterilen bir ilişki olmuş belki de grubun bağlılarının farklı beklentileri sonucunda lideri mecbur kılan bir kabulleniş olmuş, bunlarında ötesinde liderin doğal, insani beklentilerinin bir sonucu da olabilmektedir.<sup>3</sup>

Sıkı ve tavizsiz merkezîyetçi yönetim biçimine sahip olan ve merkezi yönetime zarar verecek eylemler ve düşünceler konusunda aşırı tepkisel bir davranış gösteren Osmanlı devlet yapısının dini gruplarla olan ilişkisi incelenmeye değer bir yön içermektedir.<sup>4</sup> Karizmatik ve

<sup>1</sup> Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 95-95.

<sup>2</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yayınları, 2006), 136.

<sup>3</sup> Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 365-367.

<sup>4</sup> D. Mehmet Doğan, *Tarih ve Toplum* (Ankara: Rehber Yayınları, 1989), 101-102.

mutlak otorite sahibi bir sultanın yönettiği ülkede küçük veya büyük alternatif güçlerin ortaya çıkma ihtimali, takip edilmesi gereken bir konu olmuş ve yöneticileri her zaman tedirgin etmiştir. Bu tedirginliğin sonucu olarak da yönetimin siyasi gücünü tartışılır hale getirme gücüne sahip olan dini gruplar ve onların kitleler üzerinde etkisi, tartışılmaz karizmatik liderlerin yakından takip edilmesine, gerektiğinde de merkeze çağırılarak sorguya tabi tutulmasına sebebiyet vermiştir.<sup>5</sup>

Dini gruplar ile siyasi yapılar arasındaki ilişkiler konusunda yukarıda ortaya koyduğumuz tespitler sadece tarih içerisinde gözlenen olgular olmayıp bugün de yakinen izlediğimiz, yaşadığımız, gözlemlediğimiz olaylardır. 15 Temmuz'da Türkiye'nin içerisinde geçtiği süreç dini grupların sosyolojisini anlamının ve onların siyasi yapıyla olan ilişkilerininin tahlil edilmesinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Toplum bilimleri özellikle Din Sosyolojisi alanına giren bu konuyla alakalı kendi bilimsel metotlarını kullanarak çözümlemeler yapmalı, toplumun bir realitesi olan siyaset ve din kurumlarının geçmişteki ve bugün ki ilişkilerini ortaya koyabilmelidir. Bu durum dini gruplar ile siyasi yapı arasında gözlemlenen çatışmaların asgariye indirilmesine yardımcı olmakla beraber toplumda meydana getirdiği sosyal gerginliği de minimize edecektir.

Bu makalede dini grupların siyasi yapılarla olan ilişkilerini yukarıda ortaya koyduğumuz olgular çerçevesinde ele alacağız. Örneklem olarak on beşinci yüzyılda etkin bir dini grup olarak ortaya çıkan Halveti Tarikatı'nın o dönemki siyasi yapıyla olan ilişkileri ele alınıp incelenecek ve dini grup siyasi yapı ilişkileri ile ilgili yukarıda ortaya konulan düşünceler tartışılacaktır.

### **Dini Grup Olarak Tarikat**

Bireylerin birbirleriyle ilişki kurmak suretiyle sosyal örüntü meydana getirdikleri toplumsal yapılar olarak tanımlanan gruplar, insanların her yerde ve her zamanda aile, eğitim, ekonomi, siyaset, din etkinliklerinde sosyal ihtiyaçlarını karşılamak gibi fonksiyonları üstlenirler. Gruplar; aile grupları, eğitim grupları, ekonomi grupları, siyasal gruplar, dini gruplar gibi sınıflandırmalara tabi tutulurlar.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Ünver Günay - A. Vehbi Ecer, *Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999), 193.

<sup>6</sup> Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Attila Kitabevi, 1996), 52-58.

Dini gruplar; inanç ve ibadet alanlarında benzer dini değerleri paylaşan ve ortak dini davranış sergileyen kişilerin meydana getirdiği örüntülerden doğan gruplardır. Tanrı ve insan arasındaki ilişkiler bu grupların öne çıkan özelliğidir. Dini gruplar; doğal dini gruplar, salt dini gruplar olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Doğal dini gruplar; aile, klan, boy ve kabile gibi genellikle soy bağı ile birbirine bağlanmış üyelerin dini birlikteliğini oluşturan gruplardır. Salt dini gruplar; sadece dini ilgiler çerçevesinde meydana gelen, belli bir dinin iman, ibadet ve ahlaki esaslarını tek ölçüt olarak kabul eden toplumsal grup yapılarıdır.<sup>7</sup>

Salt dini gruplarda üyelerin birbiriyle olan ilişkileri din kardeşliği esasına dayandığı için manevi ve dini bağ, kan ve akrabalık bağından daha güçlü olup grup manevi bir bütünlük arz eder. Bu duygu onu akrabalık bağlarının da önüne geçirir. Salt dini gruplar kendi içlerinde farklı sınıflandırmalara tabi tutulurlar. Bunlar; ilkel ve milli dinler çerçevesinde dini gruplar, evrensel dinler çerçevesinde dini gruplar, ihvan birlikleri, itizali gruplar ve mezhepler, tarikatlar olarak sıralanabilir.<sup>8</sup>

Sosyoloji ilmi açısından tarikatlar ana dini gruba yapılan itirazların sonucu ortaya çıkmış toplumsal gruplardır. Tüm evrensel dinlerde görülen bu gruplar ana dini yapıdaki bazı gelişmelere muhalif olarak, dini daha sıkı ve yoğun yaşama talebinin sonucu ortaya çıkmıştır. Dini olarak ortak bir takva hayatına yönelenler tarafından oluşturulan tarikatlar, üyelerinden sadece kendilerine mensup olmalarını isteme, sürekli sadakat duygusu, özel kıyafet giyme, özel ritüeller, aynı yerde ikamet, beraber yemek yeme gibi özelliklere sahip olmalarını isterken, diğer tarikatlarla olan ilişkilerinde, kendilerinin farklı ve üstün olma yönlerini ortaya çıkarmak suretiyle etnosantrik özellikler de taşımaktadırlar.<sup>9</sup>

Tasavvuf düşüncesi açısından tarikat şu şekillerde tanımlanmaktadır; “Allah’ın hoşnutluğunu elde etmek ve onu görüyormuş gibi ibadet yapma bilincini kazanmak için girilen ve kendisine ait kuralları olan yol, Kur’an-ı Kerim ve Hz. Muhammed’in sünnetinde emredilen şeyleri ilahi aşkın etkisiyle coşkulu bir şekilde yaşam yolu veya kişinin İslam’ın emir ve yasaklarına göre hareket eden,

<sup>7</sup> Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 113-114.

<sup>8</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 252-285.

<sup>9</sup> Niyazi Akyüz, *Dinin Örgütsel İklimi* (Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2007), 117-118.

kâmil bir mürşidin önderliğinde, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak ve Hz. Muhammed'in örnek ahlakıyla ahlaklanmak amacıyla yapmış olduğu manevi yolculuk; bu uğurda takip ettiği yol, metot."<sup>10</sup>

Tarikat; zevk, neşe, irfan, aşk ve cezbe yolu olup kulu Allah'a ulaştırır. Bu yolu seçen mürid, sûflere göre, varlığını Rabbine teslim eder; bütün mahlukatta onun kudret ve hikmetini görür; tuttuğu yola göre kendi fânî varlığını ve bütün fânî varlıkları, gerçek var olan Allah'da yok eder; onun varlığıyla var olduğunu bilir; bilişi, görüş, görüşü de oluş haline gelir.<sup>11</sup>

### **Halveti Tarikati**

Halvetî Tarikati'nin kurucusu olan Ebu Abdillah Siracüddin Ömer b. Şeyh Ekmelüddin el-Gilani el-Halvetî, (ö. 750/1349) aslen Şirvanlı olup İran'ın Gilan bölgesinde, Hazar denizinin kıyısına yakın bir yerde bulunan Lahican şehrinde dünyaya gelmiştir.<sup>12</sup>

Halvetîyye'nin kurucusu Ömer el-Halvetî olsa da tarikati geniş coğrafyalar ve kitlelerle tanıştıran Yahya-yı Şirvani olmuştur. Ömer Halvetî döneminde tarikat Şirvan çevresinden çıkamamış, yerel bir tarikat olarak kalmıştır. Tarikati hak ettiği yere ulaştıran ve tanınmasını sağlayan ve bu nedenle de haklı olarak "Pîrî Sâni" yani "ikinci pîr" lakâbıyla anılan kişi Yahya-yı Şirvani'dir (ö. 869/1464-65). Yahya eş-Şirvani, Halvetî tarikatını yeniden yapılandırıp yaydığı için Halvetîyye'nin kollarının hepsinin başında onun ismi bulunur.<sup>13</sup>

Yahya Sirvânî'nin halifelerinin Anadolu'da irşad faaliyetine başlamalarından önce Niğde ve Sivas gibi, Amasya'nın da Halvetîler için uygun bir mekân olduğu görülmektedir. Halvetîliği Amasya'ya getiren ve bu şehrin âdeta bir Halvetî merkezi olmasına sebep olan kişi, Pîr İlyas el-Amâsî'dir (ö. 837/1433-34). Sadreddin Hıyavi'nin halifelerinden olan Pir İlyas, Amasyalı meşhur bir âlimdir.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Heyet, "Tarikat", *Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2009), 350-351.

<sup>11</sup> Abdülbâki Gölpinarlı, *Yüz Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 186.

<sup>12</sup> Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013), 200-203.

<sup>13</sup> Mehmet Serhan Tayşi, "Ömer Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/65.

<sup>14</sup> Abdurrahman Cami, Nefahattül Üns, çev. Lami Çelebi, yay. haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 699.



Anadolu'da Halvetîyye adına kurulan ilk tekke Pir İlyas'ın Amasya'daki Gümüşlüoğlu Tekkesidir. Burada irşad faaliyetlerini sürdüren şeyhin vefatıyla yerine Şeyh Zekariyya postnişin olmuştur.<sup>15</sup>

Halvetîyye II. Bayezid devrinde Cemaliyye kolunun kurucusu Cemal Halvetî sayesinde İstanbul'da yayılmış, İmparatorluğun en etkin ve kabul edilir tarikatlarından biri haline gelmiştir. Özellikle Cemal Halvetî'nin Amasya'da hanedan mensupları ile kurmuş olduğu ilişki tarikatın tanınırlığını ve Osmanlı coğrafyasındaki etkinliğini zirveye çıkarmıştır.<sup>16</sup>

II. Bayezid döneminde, Cemâl Halvetî'nin Amasya'daki bağlantıları sayesinde tarikatın Osmanlı'nın başkentine taşınması Halvetîlik açısından bir milat olarak kabul edilmektedir. Burada elde ettiği nüfuz sayesinde Halvetîlik, Osmanlı kültür hayatına önemli katkılar sağlamış, bunun ötesinde siyasi ve idari konularda da etkin bir rol oynamıştır. İstanbul'daki ilk Halvetî tekkesi olan Koca Mustafa Paşa semtindeki Koca Mustafa Paşa Âsitânesi (Sümbül Efendi Dergâhı) bir merkez ya da karargâh görevi yapmış, tarikatın gerek İstanbul'da gelişmesinde gerekse Balkanlar'a taşınmasında önemli görevler üstlenmiştir.<sup>17</sup>

Halvetîliğin XV. yüzyıl ve daha sonraki yüzyıllarda Anadolu toplumunun dini ve sosyal hayatını en fazla etkileyen tarikat olmasında, Amasya'nın önemli bir rolü olduğu muhakkaktır. Tarikatın taşralı hüviyetinden kurtulup şehirli karakter kazanmasına Amasya'daki yaşadığı tecrübe ve burada kurduğu ilişkiler etkili olmuştur. Özellikle de payitahta sıçrayıp, merkezi yapıda en tesirli güç olması ve etkisini tüm Osmanlı İmparatorluğu'nda hissettirmesinde Amasya en güzel imkânları sunmuştur.<sup>18</sup>

### **Şehzade'nin İhvanları**

İhvan; aynı şeyhe bağlı olan müritleri, aynı tarikatın veya tarikat kolunun mensuplarını ifade eder. Aynı tarikatın mensupları, kendi aralarında sırf Hak rızâsına dayanan samimi bir dostluğun gereklerini

<sup>15</sup> Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 28.

<sup>16</sup> Zaur Şükürov, "Anadolu'da Faaliyet Gösteren İlk Halvetî Şeyhlerinden Muhammed Bahauddin Erzincani", *Keşkül Dergisi*, 23 (2012), 46-47.

<sup>17</sup> Fatih Köse, "İstanbul'daki Halvetî Tekkelerine Dair", *Keşkül Dergisi* 23 (2012), 124.

<sup>18</sup> Hasan Karataş, "The City as a Historical Actor: The Urbanization and Ottomanization of The Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries" (USD: University of California, Doktora Tezi, 2011), 59.

yerine getirmenin yanı sıra tekke düzenine, tarikat kurallarına, şeyhin öğütlerine tam anlamıyla uyar, büyüklerini baba, akranını kardeş, küçüklerini evlât olarak görürler. Şeyh baba, müridleri onun evlâtlarıdır. Şeyhin eşi anne, birbirlerinin eşleri ise hemşiredir (bacı). Bu samimi dostluğun hâtırası ölümden sonra da devam eder. Vefat eden mensuplarının geride bıraktığı aile fertlerini korur, onlarla da dostça ilişkiler kurarlar.<sup>19</sup>

İhvan (dini grup kardeşliği) bağı tarikat mensuplarının kendi aralarındaki ilişkilerinde önemli bir yer tutar. Sıkı tarikat kuralları aynı tarikat içerisinde bulunan kişilerin tarikat yaşantısının dışındaki sosyal hayatlarında oluşan ilişkilerinde de birbirleriyle yakın münasebet kurmalarını öngörür. Hatta evlilik, alışveriş, aile dostluğu gibi sosyal ilişkilerde ihvan öncelenmesi esastır.<sup>20</sup>

Dini grup kardeşliğinin bir görüntüsü olan bu yapı mürşit, mürit, ihvan üçlüsü çerçevesinde önemli sosyal fonksiyonlar üstlenmiş, tarikatın sosyal bağlarının güçlenmesini sağlamıştır. Başlı sıkışan, zor durumda olan ihvanın yardımına koşmak, ona maddi ve manevi destekte bulunmak münasiplere güven duygusu telkin etmiştir. Mürit hangi sosyal statüde olursa olsun mürşidin manevi murakabesi altında olup, ihvanlar tarafından da kardeşlik halkası içerisinde gerekli ilgi ve alakayı görmekte ve kendisine her konuda sahip çıkılmaktadır. Tasavvufi dini grupların içinde, hiyerarşi kişinin sosyal hayatındaki statüsüne göre değil, mürşit tarafından metodu belirlenen ve her talibin kişisel farklılıklarına göre değişen eğitimi sürecinde kat ettiği mesafeye belirlenir ve onunla değer kazanır. Sadece manevi zenginliğin değer olarak kabul edildiği maddi açıdan sınıfsız bir topluluk olan tarikat gruplarına zengin fakir, yönetici memur, asker çiftçi gibi toplumun her kademesinden insan girebilmektedir.<sup>21</sup>

On beşinci yüzyılda Osmanlı devletinin sancak şehri Amasya'nın valisi Bayezid'in de bu sınıfsız topluluğun bir üyesi olduğunu görmekteyiz. Şehzade Bayezid Amasya'daki valilik yıllarında babası Fatih'in tepkisini çekecek ölçüde uygun olmayan bir yaşam tarzı sürmüş

<sup>19</sup> Süleyman Uludağ, "İhvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/580.

<sup>20</sup> Erhan Yetik, *Tarikatlar ve Dini Hayat* (Samsun: Kardeşler Ofset, 1996), 133.

<sup>21</sup> Muammer Cengil, *Tasavvufi Yaşantı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2008), 171-178.

270 | A. BUDAK / Geçmişten Günümüze Dini Gruplar Olarak Tarikatların Siyasi Yapılarla İlişkileri  
olsa da ilimle iştigalini hiç kesmemiş hatta etrafına ilim adamlarını toplayarak onlara iltifat etmiştir. Onun bu yönü ile Osmanlı padişahları içerisinde en iyi yetişmiş ve kültürlü padişahlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.<sup>22</sup>

O gençlik yıllarındaki yaşam tarzından dolayı babasının hışmına uğramış, etrafındaki bazı dostları hakkında ölüm emri bile çıkarılmıştır. Şehzadelik yıllarında böyle bir yaşam tarzı olmasına rağmen çevresindeki dini gruplarla iyi ilişkiler kurmuş, onlara iltifat etmiş, hayır dualarını istemiştir. Bayezid tarikat gruplarıyla iyi ilişki kurmanın ötesinde çevresinde bulunan bazı şeylerden el alıp onlara intisap da etmiştir.<sup>23</sup>

Şehzade, konağında misafir edecek kadar samimi olduğu, Bayramiyye Tarikatı şeyhlerinden İskilipli Şeyh Muhiddin Yavsi'ye (ö. 910/1514) intisap etmiştir. Onunla olan münasebetini Sultan olunca da devam ettirmiş, İstanbul'a davet ederek onun adına bir tekke yaptırmış, Bayramiyye'nin buradaki ilk tekkesi sayesinde tarikatın İstanbul'da örgütlenmesine yardımcı olmuştur. Bayezid'in intisap ettiği şeyhlerden bir diğeri de Bayramî şeyhi Baba Yusuf'tur (ö. 917/1512). Sultan olunca onu İstanbul'da yaptırdığı camide vaaz etmesi için çağırılmış, bu vaazlara kendisi de iştirak etmiştir.<sup>24</sup>

Şehzadenin intisap ettiği şeyhlerden asıl öne çıkan isim Halvetî Şeyhi Cemal Halvetî'dir. O sıkıntılı anlarında şeyhin duasını talep etmiş, maddi ve manevi her türlü sıkıntısında onun yanında yer alarak yardımda bulunmuştur. Oğlu Şehzade Ahmed'in eğitimini kendisine bırakacak kadar ona güvenmiştir. Yakın ilişkileri tahta geçince de devam etmiş, Koca Mustafa Paşa'daki dergâhta şeyhi ziyarete gitmiştir. İstanbul'da meydana gelen veba salgınından kurtulmak için şeyhi dua etmesi için Kâbe'ye dervişleriyle birlikte göndermiştir.<sup>25</sup>

Bu yönüyle Bayezid bir mürşidin murakabesindeki mürid ve aynı zamanda dâhil olduğu tarikat içerisindeki diğer bağlıların da ihvanı olmuştur. Bizim asıl üzerinde duracağımız konu Cemal Halvetî'nin müridinin sultan olması için verdiği siyasi destek, gösterdiği büyük çaba ve ihvanın sonsuz desteğidir.

---

<sup>22</sup> Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 2/136.

<sup>23</sup> Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, 501.

<sup>24</sup> Bk. Öngören, *Osmanlılarda Tasvvuf*, 246-258.

<sup>25</sup> Bk. Öngören, *Osmanlılarda Tasvvuf*, 246-258.

### İhvan Dayanışması

İlginç olan ve akla gelen soru, Şehzadenin Amasya yıllarında özel yaşantısı konusunda babasından ciddi uyarı alacak ölçüde serkeş bir hayat yaşaması ve çevresinde Sultan'ın haklarında ölüm kararı verebildiği sakıncalı arkadaşları olmasına rağmen, tasavvuf gibi manevi disiplinin yoğun şekilde uygulandığı yaşam tarzının kurumsallaşmış yapısı olan tarikata dâhil olmasının ve bir şeyhe bağlanıp mürit olmasının altında yatan temel sebepler nelerdir? Hangi sâikler Bayezid'i böyle bir tercihe zorlamış olabilir?

Aralarındaki karakter uyumsuzluğu nedeniyle Şehzade'nin babasıyla olan ilişkilerinde destek alabileceği başka kişilerin veya kurumların arayışı içerisinde olduğu görülmektedir. Tarihçilerin ortaya koyduğu tespitler gösteriyor ki Şehzade bazıları temel unsurlar olmak üzere pek çok konuda babasıyla anlaşamıyordu.

Başta karakterleri itibariyle birbirlerinden farklı olan Şehzade ile Sultan, olayların çözümünde uygulanacak metotlar konusunda da birbirleriyle uyum içerisinde hareket edemiyorlardı. Fatih'in sert, kararlı, ben merkezli, çabuk usanan karakterinin yanında Şehzade'nin, cevval olmayan, rahat, ihtiyatlı, barışsever, mümkün olduğu kadar kan dökmeden uzak tavrı, sanata düşkün yönü, ağır başlılığı, savaştan çok sulhu esas alan yaklaşımı baba ile oğul arasında karakter uyumsuzluğu ortaya çıkarmaktaydı. Bu temel karakter ayrılığı Fatih gibi otoriter bir şahsiyet tarafından kabul edilebilir ve hoş görülebilir olamayacağı için oğlunu pek çok zaman zorlayarak belki de alenen uyararak kendisine tabi olmasını istemesi Bayezid'i kendini hem rahatlatacak hem de güvende hissettirecek arayışlar içerisinde sokmuş olabilir.<sup>26</sup>

Bayezid'in sufi gruplarıyla bu kadar yakın olmasının sebeplerinden biri de Fatih'in ölümünden sonra yerine geçecek şehzadenin kim olacağı konusundaki tartışma ve siyasi çekişmeler olduğu görülmektedir.

İstanbul'daki siyasi ortam bu konuda gergin ve belirsiz olduğu gibi asker ve yönetici sınıflar ayrılmış olup gizli bir mücadele içinde idiler. Bir grup Amasya'daki Bayezid'in saltanata geçmesi için gayret ederken diğer bir grup da Cem konusunda kulis yapmaktaydılar. Zahiri görüntü Fatih'in oğlu Cem'i daha çok sevdiği ve Sadrazam Karamanî

<sup>26</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988) 2/150, 239.

Mehmet Paşa'nın telkiniyle onu tahta geçirme konusunda daha istekli olduğudur. Ayrıca çıkarılan Kanunnâma-i Âl-i Osman'da şehzadelerin lakabı yazılırken isim olarak Cem'in zikredilmesi ve bu konuda sultanın herhangi bir müdahalede bulunmaması Cem'i bir adım öne çıkarıyor ve saltanat konusunda daha avantajlı kılıyordu.<sup>27</sup>

Şehzade, Amasya'da eğlenceye düşkün bir hayat sürdüğü iddiasıyla babası tarafından tahkikata uğramış, sonuçta İstanbul'dan gelen ferman ile üç yakın arkadaşı; Mahmut Paşa, Taci Bey, Abdurrahman Efendiler idam cezasına çarptırılarak, etrafındaki adamları da azledilmişti. Bayezid, Taci Bey ve Abdurrahman Efendiyi Amasya'dan kaçırarak ölümden kurtarmış fakat Mahmut Paşa idam edilmişti. Babası ile böyle bir gerginlik de yaşayan Şehzade saltanat yarışında pekte şanslı gözüküyordu. Gerçi aleyhine olan bu tahkikat konusu onu gözden düşürmek için Karamanî Mehmed Paşa tarafından organize edilmiş olsa da neticede İstanbul'daki konumunu ciddi derecede sarsmıştı. İshak Paşa ve başında bulunduğu Yeniçeriler kendi tarafında olmasına rağmen Sadrazamın emrindeki sipahiler de kardeşi Cem'i destekliyordu.<sup>28</sup>

Aleyhine gelişen şartlar ve Karamani Mehmed Paşa'nın babası üzerindeki etkisinin saltanat yolunda Şehzade'ye ciddi engeller çıkardığı görülmektedir. Bu durumda Bayezid'in durumunu güçlendirecek, kardeşine karşı kendisini avantajlı duruma geçirecek arayışlar içinde olması muhtemeldir. Anlaşılan o ki Amasya ve çevresinde bulunan sufi gruplar ve etkin faaliyetleri Bayezid'in dikkatini çekmiş, onlarla iyi ilişkiler kurma konusunda özel gayret göstermiştir. Döneminin sivil toplum kuruluşları olarak kabul edilen tarikat zümreleri, halk tarafından saygı görürken yöneticilerin de ilgi ve alakasına mazhar olmuşlardı. Bu durum Osmanlı toplum yapısında tarikatları ve onların liderlerini etkin hale getirmiş, pek çok fonksiyonu yerine getirmelerine yol açmış, desteklerini alan yöneticilere de avantajlar sağlamıştır.<sup>29</sup>

Bayramiyye ve Halvetiyye tarikatlarına girerek onların ihvan gruplarına dâhil olan Şehzade yukarıda bahsettiğimiz ihvan hukukunun

<sup>27</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/149.

<sup>28</sup> Abdizade Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, yay. haz. Mesut Aydın - Güler Aydın (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2007), 3/144-146.

<sup>29</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar* (İstanbul: Timaş, 2011), 95-96.

gereği olarak onların maddi ve manevi desteğini talep etmiş, murakabelerine girdiği şeyhlerinin hem hayır dualarını hem de fiili desteklerini istemiştir. Bu konuda gerek şeyhleri gerekse ihvanları Bayezid'i hiçbir zaman hayal kırıklığına uğratmayarak, ona olan desteklerini her yerde ve zamanda göstermişlerdir. Anadolu'daki yaygın tekke ağları sayesinde en ücra yerlere kadar ulaşarak geniş kitleleri bilgilendirme ve etkileme kabiliyetine sahip olan bu yapılar, Şehzade'nin saltanata geçmesi konusunda ciddi bir kamuoyu oluşturmuşlardır. Bu durum Bayezid'in ittifak arayışlarında kendisine büyük avantaj sağlamış, dezavantajlı olduğu durumları nispeten ortadan kaldırmıştır.<sup>30</sup>

Şehzade İstanbul'daki siyasi ortamı dikkatlice takip etmekle beraber kardeşi Cem'in faaliyetlerinden de haberdardı. Cem'in tarafını tutan Karamanî Mehmed Paşa'nın İstanbul'daki Zeyniye Şeyhi Şeyh Vefa ile yakın ilişki içinde olduğu, saltanat konusunda Cem'e destek verdiği ve bu konuda Zeynilerin faaliyet içerisinde oldukları Bayezid'in kulağına ulaşmıştı. O da Amasya'daki sufi çevrelerinden kardeşiyle olan mücadelede kendine destek vermeleri için yardım istedi. Görülüyor ki Şehzadenin yardım çağrısına kulak veren ve en aktif desteği sağlayan dini grup Halveti'ye Tarikatı ve onun Amasya'daki şeyhi Cemal Halvetî oldu.<sup>31</sup>

### Şeyh ve Mürid

Dini gurupların en önemlilerinden olan tarikat kurumlarını ortaya çıkaran tasavvufi düşünce yapısına göre rehbersiz hiçbir şey yapılamayacağı için manevi eğitim adına kendisini bu yola tabi kılan müridin her şeyden önce bir şeyhe tabi olması gerekir. Bu bağlılık sorgusuz bir itaat ve tam bir teslimiyet gerektirir. Çünkü şeyh manevi âlemde yapılacak olan yolculuğun yegâne rehberi olup, kendi yaşadığı tecrübeyi talibine aktarma göreviyle mükelleftir.<sup>32</sup>

Dini grupların liderleri karizmatik kişiler olarak kabul edilmişlerdir. Çünkü karizmanın tarifinde olduğu gibi onlar olağan üstü yeteneklere sahip kişilerdir. Bu üstün özellikler ister gerçek ister yakıştırma, isterse şeyhin uçurulması hadisesi olsun neticede bir kitle

<sup>30</sup> Abdulhamit Budak, *Bir Şehir Bir Tarikat, Amasya ve Halvetilik* (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2016), 138-139.

<sup>31</sup> Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler* (İstanbul: İnsan Yayınlar, 2003), 142-143

<sup>32</sup> Erol Güngör, *İslam Tasavvufununun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), 81.

tarafından varlığına inanç varsa o kitleyi etkileyici bir yönü olması hasebiyle sosyolojik açıdan karizma olarak kabul edilir. Karizmanın doğal sonucu karizmatik otoritedir. Bu otorite türü, yönetilenlerin belli bir kişide olağan üstü niteliklerin var olduğuna inandıkları için itaat ettikleri hâkimiyeti ifade eder. Bu hâkimiyet maddi veya manevi kaynaklardan ortaya çıkmış olabilir. Karizmatik lider bu karizmasını dünyevi konularda öne çıkan üstün özelliklerle pekiştirmek zorundadır. Şayet kazandığı üstünlük vasfını yenileyerek devam ettiremezse bir süre sonra karizmasından dolayı etrafında toplanan kitle dağılır ve lider otoritesini kaybeder. Bundan dolayı karizmasını siyasetteki başarısından alan politik lider seçimleri kazanmalı ve başarısını devam ettirmeli, karizmasını zaferlerinden elde eden komutan yeni zaferler kazanmalıdır. Bu durum karizmanın üzerinde her daim bir baskı unsuru olarak var olur ve onu sürekli hareket etmeye zorlar.<sup>33</sup>

Şeyhler de kendilerinde var olduğuna inanılan üstün manevi niteliklerini bağlı olanları nezdinde muhafaza edebilmek için belli olaylarla onları pekiştirme ihtiyacı hissederler. Bu yukarıda da değinildiği gibi daha çok dünyevi konularda olmuş ve talibin veya cemaatin bir ihtiyacını karşılamıştır. Her ne kadar şeyhler manevi alandaki eğitim ve terbiyeyle taliplerine yol göstericilik konusunda belli otoriteye sahip olduklarını söyleseler de ortaya çıkan değişik ihtiyaçlardan dolayı başka konularda da kendilerinden rehberlik beklene gelmiştir. Bu ihtiyaçlar ekonomik, eğitim, aile gibi sosyal yapılardan ortaya çıktığı gibi siyasi alanda da kendini göstermiştir. Özellikle yönetici vasfında olanlar veya yönetimi ele geçirmek için mücadele edecek müritler, şeyhlerinden belli konularda taleplerde bulunmuşlar ve onların maddi ve manevi yardımlarını istemişlerdir. Yukarıda bahsettiğimiz otoritenin sorgulanmaması adına şeyhler de bu taleplere uzak kalamamış, isteyerek ya da istemeyerek siyasi çekişmelerin içinde kendilerini bulmuşlardır.<sup>34</sup>

Cemal Halvetî, Anadolu'daki tasavvufi çevre tarafından büyük saygı gösterilen, sahip olduğu özellikler açısından da Tarikatı içerisinde mühim bir yere sahip olan karizmatik bir şeyhtir. O halveti tarikatının en önde gelen şeyhlerinden olup tarikatın Anadolu'da yayılması ve

---

<sup>33</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986), 252-253.

<sup>34</sup> Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 74, 75.

İstanbul'a taşınmasında büyük görevler üstlenmiştir. Halvetîliğin Osmanlı coğrafyasındaki en yaygın tarikat olmasında Şeyhin yetiştirdiği halifelerinin büyük etkisi olmuştur. Şeyhin yetiştirdiği meşhur halifeleri şunlardır: Sümbül Efendi, İdris Efendi, Cemal Efendi, Kasım Efendi, Alaaddin Uşşaki, Hayrettin Tokadi, Üveys Dede, Cemşahı Karamani, Sinanî Erdebili, Muslihuddin Efendi, Selahaddin Efendi, Bayezid Halife, Ali Dede, Davut Dede. Halvetîliğin yalnız bir tarikat olarak dini yaşantıda değil, Osmanlı toplum hayatında da yönlendirici ve etkileyici bir dini grup olmasında onun tesiri çok büyüktür.<sup>35</sup>

Cemal Halvetî tasavvufi yönünün yanında güçlü bir edebi kişiliğe sahiptir. O, Arapçayı ilim dili olarak kullanabilen bir düşünür ve âlim, Türkçe yazdığı şiirleriyle değerli bir şairdir. Onun daha çok mesnevi tarzında kaleme aldığı şiirlerinden oluşan manzum eserleri oldukça önemlidir Cemal Halvetî, Halvetî Tarikatı'nın İstanbul'da en büyük temsilcisi olması, döneminin sosyal hayatına yön veren bir ilim ve düşünce adamı olmasından dolayı ve kaleme aldığı eserleriyle, Türk kültür tarihinin önemli şahsiyetlerinden birisi olarak bilinir. Hediyyetü'l-Ârifîn'de Şeyhin on altı eserinin olduğu bilgisi verilmektedir.<sup>36</sup>

İlmi, edebi ve tasavvufi alanlardaki güçlü şahsiyetiyle karizmatik liderlik görüntüsü çizen bu şeyh çevresindeki pek çok insanı etkilemiş ve kendisine intisap etmelerine neden olmuştur. Tabi ki bu ilgi ve alakadan siyasiler de etkilenmiş ve onun geniş alanlara yayılan mürit ve tekke ağının gücünden istifade etmek istemişlerdir. Dini grup, siyaset ilişkilerinde gözlemlenen temel sonuçlardan birisi de yöneticilerin kendi meşruiyetlerini güçlendirmek ya da diğer rakip siyasi oluşumlarla olan mücadelelerinde kendilerini güçlü kılmak için ittifaklara her zaman sıcak bakıp gerek şeyhin gerekse dini grubun etkisini her zaman kullanmış olmalarıdır.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Muharrem Çakmak, *Cemal Halveti, Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Düşüncesi ve Cemâliye Kolu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000), 51-59.

<sup>36</sup> İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1992), 5/217. Eserleri şunlardır: Esrârü'l-vudû', Eyyühe'l-ihvân, Tefsîrü'l-ayeti'l-kürsî, Tefsîrü's-sûreti'l-Fatiha, Tefsîr min Sureti'd-duhâ İlâ âhiri'l-Kurân, Câmî'atü'l-esrâr ve'l-garâ'ib, Cenknâme, Cevâhirü'l-kulûb, Risâletü'l-etvâr, Risale't-teşrihiyye, Er-risâletü'l-fakriyye, Er-risâletü'l-kevseriyye, Zübdetü'l-esrâr, Şerhü kelimetü Haydarü'l-kerrâr, Şerhü'l-erba'în Fi'l-hadîs, Şerhü Erba'îni'l-kudsiyye, Şerhu kelimâti's-Siddîki'l-Ekber.

<sup>37</sup> Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 80.



Biz bu olguyu Şehzade Bayezid'in Osmanlı saltanatını ele geçirmek için yaptığı mücadelede Amasya'daki Halvetî Tarikatı'nın şeyhi ve onun elinde bulundurduğu gücü nasıl kendi lehine yönlendirip başarı ile sonuçlandırıldığını o dönemde meydana gelen tarihi olaylar ile ele almak istiyoruz. Olayları incelerken daha çok tasavvufi muhitin konu ile ilgili anlatımlarını esas alacağımız için bu bizi onların tasavvuf liderlerinin hayatlarını anlatan menakıp kitaplarına götürecektir. Menakıp kitapları şeyhlerin olağan üstü hayat hikâyelerini anlatan, mistik zihin ürünü, efsanevi anlatım üsluplarına sahip eserler olarak görülür. Fakat aklın rehberliği, insan psikolojisi, sosyal psikoloji, tarih bilgisi, topluma hâkim olan kanunlar gibi kriterlere dikkat edenler, efsanelerden, masallardan, menkıbelerden tarihi, dini, toplumsal tespit ve sonuçlara ulaşabilirler. Bu açıdan bazı şeyhlerin hayatlarıyla ilgili bilgiye ve bazı tarihi sonuçlara menakıp kitaplarına başvurarak ta ulaşmak mümkün olur.<sup>38</sup>

Geleneksel dönemlerde, tarihçilerin yönetici sınıfının yanında yer alma veya rekabet içinde olunan devletin karşısında bulunma gibi taraf olma nedenleriyle tarihi gerçekleri kitaplarında objektif olarak ortaya koyamadıkları bir gerçektir. Aynı zamanda onların tarih anlatımı, resmi bakış açısının etkisinde olduğu için daha çok saray ve sultan çevresindeki olayların aktarımı şeklinde olmakta, bu da dönemin diğer toplumsal ve kültürel unsurlarını göz ardı etme sonucunu doğurmaktadır. İşte menakıpnameler resmi tarih anlayışı dışında bağımsız, sivil bakış açısını da ortaya koyduğu için kültür tarihi ve sosyoloji bilimi açısından önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmektedirler.<sup>39</sup>

### **Saltanata Giden Yol**

Yukarıda bahsedildiği gibi babasıyla olan ilişkilerindeki gerginlik, Karamanî Mehmet Paşa'nın aleyhindeki faaliyetleri ve Konya'daki Cem Sultan'ın saltanat için girişimleri Şehzadeyi ciddi derecede bunaltmış ve arayışlar içine sokmuştu. Bu haldeki Şehzade kendini teselli ve rüyalarını tabir etmesi için sık sık Kapıcıbaşı Hacı Mustafa Ağa aracılığıyla Şeyh Cemal Halveti'ye başvuruyor, onun manevi

<sup>38</sup> Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, *Nefahat'ü-l Üns Tercümesi, Evliya Menkıbeleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 28-29.

<sup>39</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnâmeler* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 65-69.

tasarruflarıyla rahatlıyordu. Şeyhin müridlerinden olan Ağa, şehzadenin musahibi yani yakın dostu, sırdaşı ve ihvanı idi.<sup>40</sup>

Anlaşıyor ki Şeyhle, Şehzadenin hasbihalleri sadece manevi alanla ilgili telkinlerden ibaret olmayıp, ülkenin gündemini alakadar eden konuları da içeriyordu. Bayezid, ağa aracılığıyla dua ve himmet etmesi için şeyhe bir miktar para gönderiyor, dileğinin ne olduğunu sorarsa şeyh tarafından malum olduğunu söylüyor. Şeyh de sabah cevabı vereceğini söyleyerek istek konusunda herhangi bir itirazda bulunmuyor ve ağayı gönderiyor. Bundan da anlaşılıyor ki iki taraf ta konu hakkında daha önce istişarelerde bulunmuşlar ve çözüm konusunda değerlendirmeler yapmışlar. Muhtemeldir ki Konya ve İstanbul bağlamında şeyh çalışmalarını başlatıp gerekli görüşmeleri yapmış olmalı. Çünkü Karamâni Mehmet Paşa'nın şehzade ile ilgili olumsuz düşünceler beslediğini, Karaman velilerinin Cem'in etrafında toplanıp ona saltanat yolunda yardımcı olduklarını ve İstanbul'da Şeyh Vefa'nın Karamâni Mehmet Paşa'yı desteklediklerini sabah olunca ağaya aktarıyor ve bir çözüm bulacağını ifade ediyor.<sup>41</sup>

Aslında Şehzadenin isteği çok açık ve nettir. Saltanatı yolunda büyük bir engel olarak gördüğü Sadrazamı ortadan kaldırmak istemektedir ve bu konuda da şeyhin desteğini talep etmektedir. Bu istek herhangi bir şaşkınlık ve itiraz doğurmamış, gereğinin yapılacağı konusu karşı tarafa iletilmiştir. Hatta şeyhin dediğine göre sufiler yani Bayezid'in ihvanları çalışmalara başlamış, bir açık yol bulur gibi de olmuşlardır. Şeyh ağaya otuz üç gün içinde Şehzade'ye büyük bir haberin geleceği müjdesini vermiş, bu süre içinde Sadrazamın ortadan kalkacağına işaret etmiştir. Tabii ki Osmanlı Devleti'nin sadrazamını ortadan kaldırmak gibi büyük bir eylemi gerçekleştirmek basit bir konu olmayıp siyasi ve toplumsal pek çok ittifakı gerektirmektedir.<sup>42</sup>

Nefahat'ta Lami Çelebi, olayı Yavuz Sultan Selim'in kazaskerlerinden Tacî zâde Cafer Çelebi'nin ağzından anlatır ve Şehzadenin isteğini götürenin Mustafa Ağa değil babası Tacî Bey olduğunu söyler. Tacî Bey Sadrazamın ortadan kaldırılması ile ilgili

<sup>40</sup> Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemâzât-ı Hulviyye el-Lemeât-ı 'Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 412.

<sup>41</sup> Lâmi Çelebi, *Nefahat'l-üns Tercüme ve Şerhi*, haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 708.

<sup>42</sup> Hulvi, *Lemâzât*, 413.

278 | A. BUDAK / Geçmişten Günümüze Dini Gruplar Olarak Tarikatların Siyasi Yapılarla İlişkileri talebin kabul olduğunu Şehzade'ye aktarınca utandığını, yüzünün kızardığını, kimsenin helak olmasına istekli olmadığını, fakat sadrazamın sürekli kendisiyle ilgili babasını doldurduğunu başka çıkar yolunun olmadığını aktarır.<sup>43</sup>

Şeyh manevi âlemde Karaman evliyası ile mücadeleye girer ve Cem'in halli için harekete geçer, fakat görür ki Karaman velileri Cem'i korumaktadırlar ve şeyhin hamlesine karşı hamlede bulunarak şeyhe ve Bayezid'e kast ederler. Şeyh onların bu hamlesinden kendini ve şehzadeyi korur ama kızı bu girişimin neticesinde atılan ateşten isabet alarak hastalanır ve bir müddet sonra da vefat eder. Amasya şeyhleri ile Karaman şeyhlerinin arasında canlara kast eden ve bir çocuğun ölümüyle sonuçlanan bu çetin mücadeleden anlaşılıyor ki taraflar ciddi şekilde birbirlerine hasım durumdadırlar. Bu mücadelenin sadece manevi ortamda olmadığı ve maddi dünyada tarafların mücadele ettikleri ve büyük bir rekabet içinde oldukları anlaşılmaktadır. Muhtemeldir ki taraflar pek çok defa ya bir araya gelerek ya da birbirlerine haberciler göndererek konuyu ele alıp tartışmışlardır.<sup>44</sup>

İlk girişiminden başarısız olan şeyh bir müddet konuyla ilgilenmemiş fakat şehzadenin ısrarları üzerine tekrar girişimlerde bulunmuş ve Karaman velileriyle yine karşı karşıya gelmiştir. Anlaşılıyor ki bu defa görüşmeler manevi âlemde olmamış, Karaman velileri Amasya'ya gelerek neden bu kadar ısrar edildiğini ve açık olarak maksadın ne olduğunu sormuştur. Karaman velilerinin Amasya'ya kadar gelmeleri, Şehzade'nin Şeyh'ten tekrar girişimde bulunmasını istediği esnada Bayezid'in de o mecliste olduğu bilgisi, gösteriyor ki aradaki buzlar erimiş ve konuşulabilecek ortak paydalara da ulaşılmıştır.<sup>45</sup>

Bu toplantıda Şeyh'in ve Şehzade'nin Cem ile ilgili herhangi bir talepte bulunmamaları ve isteklerinin ne olduğu sorulunca problemin Karamânî'nin olduğunun söylenmesi ilginçtir. Çünkü yukarıda da görüldüğü gibi ilk hedef Cem olmuş, fakat velilerin ona sahip çıkmasıyla bu amaç yerine getirilememiştir. Karaman velileri Cem'in yanında durarak ona desteklerini sürdürmüşler ve bir zarar verilmemesi

---

<sup>43</sup> Nefâhat, *Lâmi Çelebi*, 708.

<sup>44</sup> Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şakayık-ı Nu'maniye* (İstanbul: Darü't Tıbaatül Amire, 1269), 285.

<sup>45</sup> Mecdî, *Tercüme-i Şakayık-ı Nu'maniye*, 285.

konusunda da ısrarlarını devam ettirmişlerdir. Muhtemelen bununla ilgili tartışmalar toplantının ana konusu olmuştur. Mücadelenin merkezine Karamânî Mehmet Paşa oturmuş ve onun vakıflar ile ilgili uygulaması sebep gösterilerek ona verilen destekten vazgeçilmesi istenmiştir. Karamanî hayır sahiplerinin vakıflarını bozmakla ve mülküne geçirmekle itham edilmiş, bunun üzerine Şeyh vefa hariç bütün Karaman velileri ondan desteğini çekerek şeyhin ve Bayezid'in isteğini yerine getirmişlerdir.<sup>46</sup>

Burada Anadolu'daki meşayih rahatsız eden ve Karamanî'nin aleyhine ittifak ederek halli için Cemal Halvetî ile iş birliği etmelerine neden olan vakıflar meselesine değinmek gerekir. Fatih'in aşırı savaşçı bir politika izlemesi ülkeyi yormuş, sınırsız iktidar gücü ve sert mizacıyla, kışın bile devam ettirdiği savaşlarda yeniçeriler yıpranmış, ordu asileşmişti. Fetihleri devam ettirebilmek için yeni vergiler konulmuş, akçenin gümüş değeri birçok kez düşürülmüş, çok sıkı bir mali denetim uygulanmıştır. Bunun yanında asker ihtiyacını karşılayabilmek için tımarlı sipahi sayısını artırmak isteyen Fatih, emlak ya da vakıf haline dönüşen yirmi bin kadar çiftlik ve köyü devlet kontrolüne alıp özel mülkiyet ve vakıf statüsünden çıkarmış ve tımar olarak askere dağıtmıştır. Bu tedbirler özellikle etkili Türk ailelerini, ulemayı ve vakıflardan başka geliri olmayan şeyhler ve dervişleri ciddi derecede etkilemiş, bu sınıfların büyük hoşnutsuzluğunu doğurmuştu. Fatih'in bu uygulamasına Cem Sultan büyük destek vermiş, fakat Bayezid bu kanunu kendi hâkimiyet alanları olan Amasya, Tokat ve Trabzon'da uygulamaktan kaçınmıştı. Bu durum uygulamadan rahatsız olanların Bayezid etrafında toplanmasına sebebiyet vermiştir. İşte bu sebepten dolayı vakıflara müsadere uygulamasından rahatsız olan Karamanlı şeyhler ve diğer Anadolu meşayih, Karamanî'nin ortadan kaldırılması konusunda Cemal Halvetî'nin attığı adımları desteklemişler ya da en azından sessiz kalmışlardır.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Hoca Sadettin Efendi, *Tacü't-Tevarih*, sad. İsmet Parmaksızoğlu (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 5/207.

<sup>47</sup> Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 35. Ayrıca bk. Halil İnalçık, "II. Mehmet", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınları, 1997) 7/533.

Aşıkpaşazâde'nin Karamanî (Nişancı) Mehmet Paşa hakkında bilgi verirken kullandığı ifadeler o dönemde Sadrazamın halk nazarındaki durumunu daha iyi anlatmaktadır. "Nesli belli değildir. Allah'ın kullarının malına, kanına ve ırzına el

İstanbul'daki Zeyniye şeyhi Vefa (ö. 896/1491) hariç diğer meşayihin desteğini alan Cemal Halvetî Sadrazam'ın ortadan kaldırılması için çareler aramaya başlamıştı. Fakat Şeyh Vefa'nın yazdığı ve Sadrazam'ın kavuğunda sakladığı vefk<sup>48</sup> onu her türlü beladan koruyor ve Şeyh'e tasarruf noktasında fırsat vermiyordu. Bu sırada Fatih yeni bir sefer için Üsküdar'a geçmiş fakat burada hastalanarak vefat etmişti. Karamânî Mehmet Paşa, Sultan'ın vefatını yeniçerilerden saklayarak iki şehzadeye de sultanın öldüğünü bildiren haberciler gönderip onları İstanbul'a davet etti. Sultan'ın nâşının karşı tarafa geçirilmesi sırasında meydana gelen olaylar ile halkın ve yeniçerilerin Sultan'ın ölümünü her nasılsa öğrenmeleri üzerine çıkan isyanlarla sadrazam çok yıprandı ve kavuğunun içinde taşıdığı vefkin bir kısmı islanarak tahrip oldu. Sadrazam, Şeyh Vefa'nın adamlarından birini vefki tamir etmesi için şeyhe gönderdi. (Bu durum sadrazam ile Şeyh Vefa arasındaki olumlu münasebetin devam ettiğinin de göstergesidir. Çünkü bazı kaynaklar Şeyh Vefa'nın da Cemal Halvetî tarafından ikna edildiği ve sadrazama muhalif olanlara katıldığı bilgisini vermektedir).<sup>49</sup> Sadrazamın vefkin korumasından çıkması Cemal Halvetî'ye istediği fırsatı verdi ve Karamânî Mehmet Paşa yeniçeriler tarafından öldürüldü. Ya da Cem'i tahta taşımak isteyen ve bu konuda büyük gayret gösteren Sadrazam, içlerinde Halvetîlerinde bulunduğu Bayezid ittifakı tarafından öldürülerek şehzadeye saltanat yolu açılmış oldu.<sup>50</sup>

---

uzatmıştı. Nerede uygunsuz işler varsa onun icadıdır. Osmanlı memleketinde İslam hukukuna uygun vakıfları ve mülklerin hepsinin şartlarını bozdu. Gelirlerini padişahın hazinesine getirdi. Sorana da "Bunlar mensuhtur (hükmü kalkmıştır.)" dedi. Bazısını da tımar olarak verdi. Ben kendisine "Şer' -i Muhammedi ile olan vakıflar ve mülkler nasıl mensuh olur (hükmü ortadan kalkar) Hazret-i Muhammed, peygamberlerin sonuncusudur. Ondan sonra bir peygamber daha gelmemiştir ki onun şeriatını mensuh etsin." dedim. Bana cevaben "Sana ait olan neyini aldılar ki böyle konuşuyorsun." dedi." Aşıkpaşazade, *Osmanoğullarının Tarihi*, çeviri ve günümüz diline aktarım, Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç (İstanbul: K Yayınları, 2003), 290.

<sup>48</sup> Vefk; Arapça, muvafakat, uygunluk, başarı vs. gibi anlamları olan bir kelime. Bir kişinin isteğine uygun olarak hazırlanan dua, harf, muska ve hamail için vefk tabiri kullanılır.

<sup>49</sup> Bk. Hulvî Lemâzât, 414.

<sup>50</sup> Emine Karahan, *Yûsuf Bin Yâkub'un Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Pirân ve Meşâyih-i Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye Adlı Eserinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 136.

Zaten Şehzade Cem'e gönderilen ulak yolda yakalanarak Bayezid taraftarlarınca öldürülünce, Cem babasının ölümünü abisinden sonra haber almıştır. Bu gecikme Cem'e saltanat kapısını kapatmış, abisinin ondan önce İstanbul'a ulaşmasına yardımcı olmuş ve tahta geçmesini sağlamıştır.<sup>51</sup>

Şeyhin otuz üç gün sonra meydana geleceğini müjdelediği olayın ne olduğu anlaşılmış oldu. Sultan Fatih vefat etti (ya da öldürüldü) saltanat boşaldı, şehzadenin bir numaralı düşmanı Karamânî Mehmet Paşa öldürüldü ve saltanatın önündeki en büyük engel kaldırılmış oldu. Sadrazamın öldürülmesi sadece şeyhin manevi ya da maddi imkânlarını kullanarak tek başına gerçekleştirdiği bir eylem olmayıp sıradan bir yenileri nümuyişinin neticesi de değildi. Anlaşıyor ki Bayezid'in saltanata geçmesi için askerlerden, vezirlerden, âlimlerden, büyük Türk ailelerinden, şeyhlerden meydana gelen büyük bir koalisyon oluşmuş ve her bir grup üzerine düşeni yaparak sonuca ulaşılmıştı. Ama bu konuda şehzadenin ihvanları Halvetiler ve onların şeyhi Cemal Halveti'nin ölüm gibi pek çok riskleri de göze alıp büyük bir mücadele örneği gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bazı değerlendirmeler de Halvetilerin Fatih'in öldürülmesinde önemli roller üstlendiğine dair belirtilerin olduğu ileri sürülse de bu konu yeterli tarihi delillere dayanmamaktadır.<sup>52</sup>

Sultan Bayezid tahta oturmasından birkaç sene sonra şeyhi İstanbul'a davet etmek için eski kapıağası, yeni veziri Mustafa Paşa'yı Amasya'ya gönderdi. Şeyh daveti alınca sufilerin âdeti üzere istihareye yattı. Rüyasında Amasya'dan nur saçan bir meşalenin çıkıp Müslümanların hâkim olduğu en uzak sınırlara kadar ulaştığını ve oraları nura boğduğunu, sonra bu nurun âlemi kapladığını ve Rum diyarının nurlara ve ışıklara gark olduğunu gördü. Bu rüyayı irşat faaliyetlerinin tüm Osmanlı ülkesinde yayılarak genişleyeceğine yordu ve daveti kabul etti. Rüyanın tasavvufi düşünce açısından önemli bir yeri olduğu gerek şeyhlerin gerekse müritlerin rüya yorumu konusu üzerinde önemle durdukları bilinmektedir. Bu rüya ile şeyh müritlerine yeni hedefler gösterip onları motive ederken, artık dini grupların yerel

---

<sup>51</sup> Heyet, Doğuştan Günümüze Büyük Osmanlı Tarihi (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 10/253.

<sup>52</sup> Bk. Hans Joachim Kisling, "Halveti Tarikatı II", *Bilim Sanat Vakfı Yayın Organı*, (Şubat 1994), 30-32.

282 | A. BUDAK / Geçmişten Günümüze Dini Gruplar Olarak Tarikatların Siyasi Yapılarla İlişkileri  
bir tarikat olmadığı için, İstanbul'a giderek ilk önce payitahta sonra da tüm Osmanlı ülkesinde büyük bir güç olacaklarının haberini de veriyordu.<sup>53</sup>

Şeyh maiyyeti ile Amasya'dan ayrıлып İstanbul'a geldi. O zamanlar Üsküdar iskelesi birkaç hanenin bulunduğu bir yer olup meskûn bir alan değildi. Kafile karşıya geçme hazırlıkları yaparken büyük bir fırtına çıktı ve üç gün üç gece sürdü. Şeyh dervişlerini etrafında toplayıp onlara nasihat ederek şunları söyledi: "Aranızda dünya ehli biri vardır, siz paralarınızı vermez iseniz biz karşıya geçemeyiz." Durum araştırılınca bir şeyhin üzerinden üç akçe para çıktı. Şeyh sinirlenip parayı denize attı ve fırtına dindi. Şeyh bu davranışıyla karşıda bekleyenlere şu mesajı veriyordu; biz dünyalık için payitahta gelmiyoruz, tüm dünyalık isteklerimizi burada bırakıp karşıya geçiyoruz. Şeyh İstanbul'da büyük bir tören ile karşılandı. Şehirdeki herkes onu görmek için akın akın karşılama alanına geldi. Hatta Karamânî'nin yakın dostu ve manevi hamisi Şeyh Vefa dahi karşılamada bulundu.<sup>54</sup>

Eskiden beri bu iki dini grup; Zeynîler ile Halvetîler Osmanlı devlet ricali üzerindeki hâkimiyet konusunda birbirleriyle rekabet içindeydiler. Burada iki dini grubun payitahttaki mücadelelerinin nasıl sonuçlandığını da görmekteyiz. Halvetîlerin Pir-i sanisi Yahya Şirvanî'nin halifelerinden Ali Halvetî (ö. 867/1462-1463) kuvvetli cezbe sahibi olup nazarı ile ve kulağına bir şeyler söyleyerek insanları yere düşürür, ölü gibi hareketsiz hale getirirdi. Şeyh İstanbul'a gelince devlet yöneticileri, Divan üyeleri ve halkın ileri gelenleri ona intisap edip hizmetine girdi. Bu iltifatın çoğalması aynı zamanda etrafında büyük bir kalabalığın toplanması Fatih'in dikkatinden kaçmadı. Şeyhi saltanatı için bir tehlike olarak gören sultan kısa sürede İstanbul'u terk etmesini istedi ve onu Anadolu'ya gönderdi. Bursa'da ikamet eden Zeyni şeyhi Taceddin Halife (872/1467-68), Ali Halvetî'nin Anadolu'ya sürülmesinde İstanbul'daki dervişleri aracılığıyla önemli rol üstlenmişti. Fatih'in Halvetîlere olan bu mesafeli duruşu Osmanlı devlet ricalinin tarikata olan ilgisini engellemiş ve İstanbul'da tarikat etkisini yitirmişti. Fakat Cemal Halvetî bu mücadelede Cem'in yanında duran Zeynîlere karşı

---

<sup>53</sup> Hulvi, *Lemâzât*, 414.

<sup>54</sup> Karahan, *Yusuf Bin Yakup, Menakıb-ı Şerif İncelemesi*, 136.

Bayezid'i desteklemiş, saltanat çekişmesinde kazanan tarafta yer alarak Halvetîlerin galibiyetini ilan etmişti.<sup>55</sup>

Zeynî Şeyhi Vefa bu hadiseden sonra inzivaya çekilerek sultanlar da dâhil hiç kimsenin görüşme talebini kabul etmemiş, münzevi bir hayat sürmeyi tercih ederek bir nevi İstanbul'daki Halvetî hâkimiyetini kabullenmişti. Bu hadiseden sonra etkinliği azalan tarikat, Şeyh Vefa'nın vefatıyla beraber Osmanlı ülkesindeki hâkimiyetini de yavaş yavaş yitirmiştir.<sup>56</sup>

Şeyh Cemal Halvetî İstanbul'da birkaç yerde geçici olarak ikamet edip irşat faaliyetlerini sürdürdü. Amasya'da kapağası Mustafa Ağa diye tanınan, İstanbul'a gelip vezir olunca Sadrazam Koca Mustafa Paşa diye adlandırılan şeyhin sadık müridi, Sultan Bayezid'den surlara yakın ve Yedikule'nin üzerinde bulunan harap haldeki Kızlar Manastırı Kilisesi'nin kendine verilmesini istedi. Paşanın isteği kabul edilince buraya, cami, medrese, imaret, hamam ve tekmeden müteşekkil bir külliye inşa ettirip, meşihatına da Şeyh Cemal Halvetî'nin geçmesini sağladı. Şeyh burayı aktif bir şekilde kullanarak pek çok halife yetiştirip Osmanlı ülkesinin değişik yerlerine gönderdi. Böylece Halvetî Tarikatı'nın Cemaliyye kolu da buradan ortaya çıkmış oldu. Tekkenin dervişlerin ve halkın nazarındaki yeri o dereceye ulaştı ki Hızır İstanbul'a gelse ya Ayasofya'da ya da Koca Mustafa Paşa külliyesinde olur denmeye başlandı.<sup>57</sup>

Sultan Bayezid ile Cem Sultan arasındaki saltanat mücadelesinde meydana gelen olaylar uzun süre kimsenin aklından çıkmadı. Hatta beslenen kinler zamanı gelince ortaya çıkıp tarafları ciddi derecede etkiledi. Bayezid'den sonra saltanata geçen Yavuz Sultan Selim atalarının mezarını ziyaret etmek için devlet erkânıyla beraber Bursa'ya geldi. Sultanın maiyyetinde bu sırada vezirlik görevinde bulunan Koca Mustafa Paşa da bulunuyordu. Yavuz, Cem Sultan'ın mezarını ziyareti esnasında saltanat mücadelesinde amcasının başına gelenleri hatırladı ve ölümüne neden olduğunu söyleyerek Paşa'nın katline karar verdi. Paşa'nın ölümü bile Yavuz'un öfkesini dindirmemiş olacak ki İstanbul'a dönünce içinde Halvetî hankâhının da bulunduğu Koca Mustafa Paşa külliyesinin yıkılmasını emretti. Bu sırada hankâhın şeyhi Cemal

<sup>55</sup> Lamî Çelebi, *Nefahat*, 704.

<sup>56</sup> Öngören, *Zeyniyye*, 200-201.

<sup>57</sup> Karahan, *Yusuf Bin Yakup, Menakıb-ı Şerif İncelemesi*, 137.



Halvetî'nin Halifesi ve damadı Sünbül Efendi (936/1529) idi. Sünbül Efendi'nin heybetinden korkan saray görevlileri yıkım işleminden vaz geçip saraya döndüler ve durumu Sultana aktardılar. Zaten hiddetli bir yaratılışa sahip olan Yavuz daha da öfkelenerek bizzat kendi yıkmak için külliyeye gitmeye karar verdi. Olaydan haberdar olan Şeyh dervişlerini etrafına toplayıp siyah imame ve siyah asa ile Yavuz'u karşıladı. Şeyhin bu halini gören Sultan'ın içindeki kin ve nefret sevgi ve muhabbete dönüştü. Şeyh, Sultan emri yerine getirmek gerekir, söyleyin baca, ocak ve tepeleri yıksınlar deyince emir üzerine yıkım yapıldı. Bu durum padişahın hoşuna gitti ve üzerindeki beyaz samur kürkü şeyhe hediye etti. Yavuz saraya dönünce adamlarından biri; "Sultanım bu nasıl bir iştir giderken niyetiniz başka idi şimdi başka diye sordu. Sultan cevaben şeyhin iki yanında aslanlara binmiş iki muhafız bulunduğunu görmediniz mi? Ağızlarını açıp kükremekteydiler. Bu halden çok korktum dedi." Padişah ölünceye kadar da ona hürmet etti.<sup>58</sup>

Bu anlatım gösteriyor ki Cemal Halvetî'nin ölümünden sonra yerine bıraktığı halifesi Sünbül Efendi de Yavuz gibi bir sultanı etkileyecek kadar güçlü bir karizmaya sahipti. Merkez Efendi ve halefleri gibi güçlü şeyh silsilesi İstanbul ve Osmanlı ülkesinde varlığını devam ettirerek Halvetilerin yüzlerce yıl Osmanlı Devleti'ndeki en etkin dini grup olmasını sağlamıştır.

## Sonuç

Fatih'in vefatından sonra Cem Sultan ile Bayezid'in saltanatı ele geçirmek için giriştiği mücadele Osmanlı tarihindeki en önemli siyasi çekişmelerden birisidir. Bu siyasi çekişmenin muhakkak ki yönetici, asker, ayan ve ulema gibi pek çok tarafları olmuş, her bir grup kendi desteklediği şehzadeyi tahta taşımak için gizli, açık pek çok faaliyet içerisinde bulunmuştur. Osmanlı toplumsal yapısı içerisinde etkili bir yere sahip olan meşayih de bu siyasi mücadeleye aktif olarak katılmış, destekledikleri şehzadeyi sultan yapabilmek için kendi etki sahalarında mücadele içerisinde olmuşlardır.

Bu mücadelede Halvetî Tarikatı Şehzade Bayezid'in yanında yer alarak onu desteklerken Zeynî Tarikatı'nın şeyhleri de Cem Sultan'ın tarafında yer almışlardır. Bu iki dini grup kendi otorite sahalarında tarafı oldukları şehzade lehine propaganda yapıp kamuoyu

---

<sup>58</sup> Hulvi, *Lemâzât*, 428.

oluşturmakla kalmamış, antipropaganda tekniklerini de kullanarak diğer şehzade aleyhinde kamuoyu oluşması için gayretlerde bulunmuşlardır.

Dini gruplar doğaları gereği siyasi mücadeleler içerisinde olmamaları beklenen yapılar olarak görülürse de şartlar oluştuğunda, alan müsait olduğunda bu çekişmelerin içinde kendilerini bulmuşlardır. Dünyevi olayları düzenlemek için teşkilatlanmış siyasi yapılarla temelde uhrevi kaygılar taşıyan ve bu alanla ilgili çözümler ortaya koymayı amaçlayan dini gruplar, bazen iş birliği bazen de çatışma ortamlarında bulunmuşlardır.

Yaptığımız bu olay incelemesinin sonucunda dini grupların hangi şartlar yerine geldiğinde siyasi yapılarla etkileşim içerisinde olduğu ve onların alanlarına müdahil olabildiği konusunda şu sonuçlara ulaşabiliriz:

Her şeyden önce siyaset unsurlarının böyle bir müdahale ve etkilemeye izin verecek iradede olmaları, bu alanı tartışmaya açık hale getirir. Normalde siyaset kendi alanını doldurma konusunda irade sahibi olarak görünse de farklı sebeplerden oluşan siyasi zafiyetler bu alana başka yapıların müdahalesi sonucunu doğurur. Fatih'in kendi döneminde siyasi iradesi dışında hiçbir yapıya devlet işlerinde müdahale izni vermemesi ve otoritesini sarsacak dini grupları sert bir şekilde siyaset alanının dışına çıkarması buna bir örnektir. Fakat onun vefatıyla ortaya çıkan kaos siyasetin otoritesini sarsmış, dini gruplar da dahil pek çok siyaset dışı yapının olaylara müdahil olması neticesini doğurmuştur.

Dini gruplar, ancak hırslı ve karizmatik bir lidere sahip olması ile siyasi alan gibi çetrefilli ve sonucunun ne getireceği belli olmayan bir alana girebilme cesaretini kendinde bulabilir. Çünkü kitleleri kendi ilgi alanlarının dışında bir konuya dâhil olma konusunda etkileyebilme ve motive edebilme gücü ancak karizmatik liderlerin başarabileceği bir olaydır. Böyle bir lider ateşli söylemleriyle bağlılarını gerçekleştirecekleri faaliyetin meşruluğuna ikna eder ve varılacak hedefe kilitleyebilir. Bu olayda Cemal Halvetî sahip olduğu maddi ve manevî özelliklerle dervişlerini motive edip Şehzadenin başına herhangi bir bela gelmeden saltanatı elde etmesi amacını gerçekleştirmiştir.

Siyasi alanda etkili olan dini grupların iyi bir iletişim ağına sahip oldukları görülmektedir. Farklı mekânlarda meydana gelen olaylardan

haberdar olma ve ona uygun stratejiler geliştirme kabiliyeti ancak iyi bir haberleşme ağına sahip olmakla mümkün olur. Hangi bölgede kimin lehte ve aleyhte faaliyet içinde olduğu bilgisi sağlıklı bir şekilde elde edilmeli ki onun karşı propagandası yapılabilsin ve hedefe ulaşmada maniler ortadan kaldırılsın. Anlaşıyor ki Amasya'daki Cemal Halvetî Anadolu'daki ve İstanbul'daki haber kaynakları sayesinde kimin ne tarafta ve ne faaliyetler içinde olduğu bilgisine sağlıklı bir şekilde ulaşabiliyordu. Konya'da hangi şeyhlerin Cem'i desteklediğinden ve ne tür faaliyetler içinde olduğundan haberdardı. Aynı şekilde İstanbul'daki Karamanî Mehmet Paşa'nın kavuğunun içinde bir vefk taşıdığından haberdardı ve bu vefki kimin yazdığını dahi biliyordu.

Dini grup örgütsel açıdan da yeterli bir birikime sahip olmalıdır. Faaliyet içinde olunan coğrafyada güçlü bir teşkilat ağının bulunması, bağluları bir arada tutma, gelişen olaylardan onları bilgilendirme, şeyhe olan bağlılığın güçlendirilmesi, ulaşılmak istenen hedef konusunda motivasyonun artırılması, dış yapıları kendi yanına çekme gibi konularda önemli katkılar sağlar. Halvetî Tarikatının gerek Amasya'da gerekse Amasya dışında yaygın olan tekke ağıyla yukarıda bahsedilen faaliyetleri gerçekleştirerek müntesiplerinde ortak bir ideal kazandırma konusunda başarılı olduğu görülmektedir.

Dini grup, içine gireceği siyasi mücadelenin sonunda kendi grup yapısına kazandıracığı önemli avantajları elde edeceğini görmelidir. Çünkü sonucu belli olmayan bir çatışmada olabilmek ve mücadele edebilmek için grubu güdüleyecek güçlü unsurların bulunması gerekir. Bu güdüleme genel itibariyle grubun genel çıkarları ile alakalı olur ve kişisel bir çıkarlar üzerine kurulmaz. Her yapı geleceğini teminat altına alarak varlığını ileriki zamanlara taşımak ister. Bu başta nitelikli insan gücü ve niteliği seçebilmek için geniş bir kitleyi gerektirir. Bunun gerçekleştirilmesinin yollarından birisi de grubun kurumsal gücünü artırarak bağlularının bazı dünyevi isteklerinin karşılanmasıyla olur. Cemal Halvetî içine girdiği siyasi mücadeleyi kazandığında müridi olan Kapağası Mustafa Ağa'nın şehzadeye yakınlığı nedeniyle sadrazam olacağını çok iyi biliyor olmalıydı. Osmanlı Devlet sisteminde padişahтан sonra gelen sadrazamın kendi ihvanlarından biri olmasının o dini grubun mensuplarına kazandıracığı güven çok aşikâr olmakla beraber rakip grupların psikolojisini tahmin etmek hiç de güç olmasa gerekir.

Dini gruplar içine girdikleri siyasi mücadelede başka yapılarla karşı karşıya gelip, rekabet içinde olurlar. Bu yapılar muhakkak ki aynı kendileri gibi bir lider ve teşkilat yapısına ve mücadele hürsına sahip olabilirler. Bu durumda o yapıları kendi içerisinde zafiyete düşürmek için farklı stratejiler denemek gerekir. Her şeyden önce ortak menfaatlerin siyasi irade tarafından zarara uğratıldığı konusu işlenerek bazılarıyla birliktelikler sağlanır ve bu birlikteliğe katılmayanlar dışlanır. Bunun yanında bu muhalif dini gruplara karşı başka sınıflardaki dostlar harekete geçirilerek baskı unsurları oluşturulabilir. Cemal Halvetî'nin, Fatih'in vakıf mallarını müsadere ederek tarikatları nasıl zor durumda bıraktığı konusunu gündeme getirip Konya'da oluşan Cem ittifakını nasıl kendi tarafına çektiği bunun açık bir göstergesidir. Bu olaydan sonra Şeyh Vefa dışında Karaman ittifakı Sadrazam Karamanî Mehmet Paşa'ya olan desteğini çekmiş, onu savunmasız bırakmıştır. Yalnız kalan Şeyh Vefa da güçlü ittifakın karşısında yeteri kadar direnememiştir. Aynı zamanda İstanbul'daki Yeniçeri ordusunun içinde bulunan Bayezid taraftarı komutanlarla yapılan işbirliği sonucunda başkent kontrol altında tutularak başka yapıların hareketi engellenmiştir. Girişilen teşebbüsler sonucunda sadrazam manevi (ya da maddi) koruması ortadan kaldırılıp savunmasız hale getirilmiş, yeniçeriler tarafından öldürülmüştür. Bu Osmanlı Devlet sisteminde Padişah'tan sonra en güçlü insan olan sadrazama karşı yapılan açık bir isyan ve ihtilaldir.

Dini gruplarda, özellikle de sufi temelli gruplarda rüya önemli bir bilgi ve motivasyon kaynağı olup, onun görülmesi, anlatımı ve yorumlanmasının belli kuralları vardır. Rüya herkese anlatılmaz ve herkesten de yorumlanması beklenmez. Rüya yorumlayanın salih bir kişi olması ve bu konuda hissiyatlarının güçlü olması beklenir. Derviş için rüyasını anlatacağı yegâne kişi şeyhi olup onun yorumları önemli bir bilgi kaynağı niteliğindedir. Şeyh dervişin gördüğü rüyalar istikametinde manevi alanda aldığı mesafeyi ölçebilir ve bu konuda ona telkinlerde bulunur. Bunun yanında şeyh rüyalarıyla müntesiplerine dini grubun gelecekte atacağı adımlar ve karşılaşacağı olaylar konusunda ipuçları verir. Rüya onun manevi âlemle irtibatının en önemli aracıdır. Her ne kadar rüya sübjektif bir tecrübe olsa da şeyhin gördüğü rüyalar cemaati açısından bir değer ifade eder ve onun yorumlanmasının önemli bir anlamı vardır. Cemal Halvetî'nin

288 | A. BUDAK / Geçmişten Günümüze Dini Gruplar Olarak Tarikatların Siyasi Yapılarla İlişkileri  
İstanbul'a davet edilmesinden sonra istihareye yatması ve gördüğü rüya tarikatına yeni ufuklar açmış, dervişlerine güçlü bir motivasyon kazandırmıştır.

Siyaset kurumu, dini grupların kendi otorite alanına yönlendirici ve etkileyici şekildeki müdahale etmelerine her zaman izin vermemiştir. Bu harici müdahaleler devletin temel ideolojisiyle çatışan sonuçlar ortaya çıkarmaya başladığında, devlet mekanizması bir bütün olarak sert refleksler göstermiştir. İstanbul'da Ali Halvetî'nin etrafına toplanan insanların sayısı Fatih'in saltanatına zarar verecek noktaya geldiğinde, onun Anadolu'ya sürülmesi bir devlet refleksidir. Aynı şekilde Fatih'in etrafında toplanıp genç sultanı etkileyen ve önemli bir siyasi güç alanı oluşturan Hurufilerin fikirleri ve faaliyetleri devlet yapısını tehdit edici boyuta ulaştığında Veziri Azam Mahmut Paşa ve ulemadan Molla Fahreddin Acemî'nin bunların şeyh ve müritlerini Edirne'de Namazgah meydanında diri diri yaktırması da devletin gerektiğinde sert tedbirler alabileceğinin göstergelerindendir.<sup>59</sup> Yine yukarıda bahsedilen Yavuz'un Koca Mustafa Paşa'yı idam ettirip, onun yaptırdığı ve Halvetîlerin en önemli kurumsal yapısı olan dergahı ve camiye yaktırma teşebbüsü de bu konuda siyasi iradenin ne kadar radikal kararlar alabildiğinin ispatıdır. Yine mehdilik ve kutupluk gibi iddialarla ortaya çıkan, Osmanlı Devleti'nin siyasi otoritesini sarsan dini grupların ve onların liderlerinin hapis, sürgün ve idam gibi cezalara çarptırılarak nasıl etkisiz hale getirildikleri tarihi vakıalarla ortaya konan gerçeğeldir.<sup>60</sup>

Siyasi yapı, dini grup etkileşimi, iş birliği, çatışma, alanlara müdahale, şiddet gibi çeşitli süreçlerle tarih içerisinde gözlenen bir olgu olup, günümüzün de önemli toplumsal olaylarından birisidir. Yakın zamanda ülkemizde yaşanan bu bağlamdaki olaylar bilim adamlarını olayların sebepleri ve sonuçlarını araştırmaya itmiş, çeşitli değerlendirmeler yapmalarına neden olmuştur. Biz bu çalışma ile bazı yazarların paralel devlet yapılanmasına benzettikleri Halvetîlerin Şehzade Bayezid, Cem Sultan arasındaki saltanat mücadelesinde nasıl etkin rol aldıklarını şeyh, mürit, ihvan, saltanat, kavramları çerçevesinde değerlendirdik. Bu mücadelenin anlatımını sufi kaynaklardan, onların merkezinde olduğu yaklaşımdan ele alarak, resmi tarih yazımının

---

<sup>59</sup> İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri* (Ankara: Seha Neşriyat, 1983), 31-32.

<sup>60</sup> Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 347-445.

dışında siyaset-dini grup ilişkilerini nasıl değerlendirdiklerini anlatmaya çalıştık. Sonuçta dini grup siyaset ilişkisinde bazen sert çatışmaların yaşandığı durumlar ortaya çıksa da her iki tarafın birbirine ihtiyaç duyduğunda liderler ve isimler ne olursa olsun her zaman iş birliği yapabilecekleri, egemenlik alanlarına müdahale edildiğinde toplumu etkileyen şiddetli çatışmaların olacağı anlaşılmaktadır.

### **Kaynakça**

- Abdizade, Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. 5 Cilt. yay. haz. Mesut Aydın - Güler Aydın. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2007.
- Abdurrahman Cami. *Nefahattül Üns*. çev. Lami Çelebi. yay. yaz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Akyüz, Niyazi. *Dinin Örgütsel İklimi*. Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2007.
- Aşıkpaşazade. *Osmanoğullarının Tarihi*. çeviri ve günümüz diline aktarım: Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç. İstanbul: K Yayınları, 2003.
- Budak, Abdulhamit. *Bir Şehir Bir Tarikat. Amasya ve Halvetilik*. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.
- Cengil, Muammer. *Tasavvufi Yaşantı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2008.
- Coşkun, Ali. *Mehdilik Fenomeni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Çakmak, Muharrem. *Cemal Halveti, Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Düşüncesi ve Cemâliye Kolu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Dini Terimler Sözlüğü. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2009.
- Doğan, D. Mehmet. *Tarih ve Toplum*. Ankara: Rehber Yayınları, 1989.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?* çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Attila Kitabevi, 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Yüz Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Günay, Ünver - Ecer, A. Vehbi. *Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999.

- 290 | A. BUDAK / Geçmişten Günümüze Dini Gruplar Olarak Tarikatların Siyasi Yapılarla İlişkileri
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*. Ankara: Seha Neşriyat, 1983.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- Heyet. *Doğuştan Günümüze Büyük Osmanlı Tarihi*. 14 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.
- Hoca Sadettin Efendi. *Tacü't-Tevarih*. sad. İsmet Parmaksızoğlu. 5 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- İnalcık, Halil. "II. Mehmet". *İslam Ansiklopedisi*. 7/506-535. Ankara: MEB Yayınları, 1997.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifîn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâr-ül kütüb-ül ilmiyye, 1992.
- Karahan, Emine. *Yûsuf Bin Yâkub'un Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye Adlı Eserinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karataş, Hasan. "The City as a Historical Actor: The Urbanization and Ottomanization of The Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries". USD: University of California, Doktora Tezi, 2011.
- Kisling, Hans Joachim. "Halveti Tarikatı II". *Bilim Sanat Vakfı Yayın Organı*. (Şubat 1994), 30-35.
- Köse, Fatih. "İstanbul'daki Halvetî Tekkelerine Dair". *Keşkül Dergisi* 23 (2012), 124.
- Lâmî Çelebi. *Nefahat'l-iüns Tercüme ve Şerhi*. haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Mahmud Cemaleddin el-Hulvî. *Lemâzât-ı Hulviyye el-Lemezât-ı 'Ulviyye*. haz. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Mecdî Efedî. *Tercüme-i Şakayık-ı Nu'maniye*. İstanbul: Darüt Tıbaatül Amire, 1269.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnâmeler*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş, 2011.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Öngören, Reşat. *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hanedanlar*. 2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013.
- Şükürov, Zaur. "Anadoluda Faaliyet Gösteren İlk Halvetî Şeyhlerinden Muhammed Bahaüddin Erzincani". *Keşkül Dergisi*, 23 (2012), 46-47.
- Tayşi, Mehmet Serhan. "Ömer Halvetî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/65. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "İhvan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/580. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ülgener, Sabri. *Zihniyet ve Din*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 6 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986.
- Weber, Max. *Din Sosyolojisi*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Yetik, Erhan. *Tarikatlar ve Dini Hayat*. Samsun: Kardeşler Ofset, 1996.



**Abdülğani b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731) ve *Miftâhu'l-Ma'ıyye*  
Adlı Eseri Çerçevesinde Nakşibendî Tarikatının On Bir Esâsı**

**The Eleven Principles of Naqshibandiyya Tariqa in the Framework  
of Abdulgani b. Ismail an-Nablusi (d. 1143/1731) and *Miftâhu'l-  
Ma'ıyye***

**Mevlüt ÖZÇELİK**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Tasavvuf Anabilim Dalı

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Sufism

Amasya, Turkey

mozcelik42@gmail.com

orcid.org/0000-0003-1434-2135

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 18 Ağustos / August 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Ekim / October 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 293-326

**Atıf / Cite as:** Özçelik, Mevlüt. “Abdülğani b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731) ve *Miftâhu'l-Ma'ıyye* Adlı Eseri Çerçevesinde Nakşibendî Tarikatının On Bir Esâsı [The Eleven Principles of Naqshibandiyya Tariqa in the Framework of Abdulgani b. Ismail an-Nablusi (d. 1143/1731) and *Miftâhu'l-Ma'ıyye*]. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 293-326.  
<https://doi.org/10.18498/amailad.581697>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **The Eleven Principles of Naqshibandiyya Tariqa in the Framework of Abdulgani b. Ismail an-Nablusi (d. 1143/1731) and *Miftâhu'l-Ma'ryye***

### **Abstract**

Nablusî (d. 1143/1731), who played an important role in shaping of spiritual life in Syria in the age of his life (17th-18th centuries), was a scholar in material and spiritual sciences authorized by Kadiriyya Tariqa and Naqshibandiyya Tariqa. The most striking works of Nablusî, who wrote about three hundred works, are those related to mysticism. One of these books is *Miftâhu'l-ma'ryye fı düstûri't-tarîkati'n-Nakşibendiyye*. This book is an explanation of the book *Tâciyye* written by Tajuddin b. Zakariyya (d. 1050/1640). This article aims to reveal the viewpoint of Nablusi on the eleven principles of Naqshibandiyya by taking the mentioned book into the center. Eleven principles determined by Abdulhalik-i Gucduvani (d. 612/1220) and Bahauddin Naqshiband (d. 791/1389) are called *Kelimât-i Kudsiyya*. The basic goal of these principles, expressed in Persian words, is to provide spiritual development of the disciples.

The first of these eleven principles (Yâd Kerd) always advises to remember the Almighty God. The second principle (Bâz Geşt), humbly advises to return to God. The third principle (Niğâh Dâşt), advises protecting the heart against any thought. The fourth principle advises to preserve the state of return to the heart with the heart and to remember Allâh forever. The fifth principle (Hûş Der-Dem), advises taking every breath consciously. The sixth principle (Sefer Der Vatan), advises to move away from the people and to return to God; The seventh principle (Nazar Ber-Kadem), advises that you take each step carefully. The eighth principle (Halvet Der Encümen), advises to be with God among the people; the ninth principle (Vukûf-i Zamânî), proposes to spend all time consciously. The tenth principle (Vukûf-i Adedî) advises to abide by the number of dhikr; eleventh principle (Vukûf-i Kalbî), advises to keep the heart under constant control.

### **Summary**

Nablusi who was one of the masters of spiritual life in Syria between the 17th and 18th centuries, wrote his work *Miftâhu'l-Ma'ryye* as a commentary on *Tâciyye* written by Tajuddin b. Zakariyya who one of the most important people of

Naqshbandiyya. This study aims to reveal the perspective of Nablusi on the eleven principles of Naqshbandiyya. We can briefly summarize these eleven principles:

The first principle is *Yâd Kard*. This principle states that the disciple should always remember Almighty Allah by saying “lâ ilâha illallâh” every day, with his tongue and heart, as much as he is recommended to him. Making this dhikr continuously, leads to enlightening the heart. Enlighten the heart, leads to purify the heart from all existence except Almighty Allah.

The second principle is *Bâz Gâsht*. This principle, advises to avoid good or bad thoughts that come from spontaneous memory at the time of remembrance. According to Nablusi, the dhikr must be purified from creatures other than Allah until he becomes real dhikr.

The third principle is *Nigâh Dâsht*. This principle states that the heart must be protected from khawater when reading Kalima Tawhid. According to Nablusi khawater are thoughts of the kind of good and evil that comes to the heart. The prevention of these thoughts depends on the repetition of *Kalima Tawhid* over and over and not bringing any feelings or thoughts to mind.

The fourth principle is *Yâd Dâsht*. This principle, states that the disciple should always envisage himself in the presence of Almighty Allâh. According to nablusi, this concept shouldn't be in the form of trying to imagine Allâh, but rather in the form of envisioning that it is in front of Allâh.

The fifth principle is *Hûşh Dar-Dam*. This principle, advises the disciple to take every breath as if it were in front of Allah. According to Nablusi, a disciple who thinks that he is in front of Allâh should give his breath consciously. The breath coming out of mouth is more important than the breath, which entered the mouth. Because the person can't control the breath that goes into his mouth, but he can control the breath that goes out of his mouth. Therefore, the disciple must consciously give every breath out of his mouth.

The sixth principle is *Safar Dar-Vatan*. This principle, states that the disciple should move away from the people and turn to Allâh. According to Nablusi, servant's turning to Allâh takes place by moving away from his bad qualities such as greed and miserliness in his soul and by equipping with good qualities such as tolerance and generosity.

The seventh principle is *Nazar Bar-Qadam*. This principle, instructs the disciple to carefully take every step he takes, to protect his eyes from haram and unnecessary things, and to bend his head and walk by looking at his feet in order not to distract him. According to Nablusi, walking by looking at the feet

carries the aim of not seeing the behavior of blind people and not interested in their behavior. Because looking at those who are spiritually awake leads to spiritual alertness, and looking at those unaware leads to unawareness.

The eighth principle is *Khalwat Dar Anjuman*. This principle, states that the disciple should be with his heart in the front of Almighty Allah, even though he is with his body among the people. According to Nablusi, being with body among people is done with proper actions, words that do not cause sin, and acts with them in all kinds of worship. Being front of Allâh with the heart, takes place by thinking about Allâh and turning away from other beings.

The ninth principle is *Wuqûf-i Zamânî*. This principle, means that the disciple, must consciously spend all her time and question herself all the time. The disciple should be grateful to Allâh for every time he does good work and repent for every time he does bad work.

The tenth principle is *Wuqûf-i Adadî*. This principle, states that it is necessary to follow a certain number in dhikr. According to Nablusi, the determination of a certain number in the dhikr is formed to exercise the nafs into a number and to gather fragmented thoughts around a single thought. Therefore, the disciple must adhere to the recommended dhikr number.

The eleventh principle is *Wuqûf-i Qalbî*. This principle, states that the heart must be in the face of Allâh without any other purpose than Allâh. This happens when the disciple sees the work of Allâh in everything he looks at.

**Keywords:** Mysticism, Naqshbandiyya, Eleven principles, Nablusî, Miftâhu'l-ma'ryye.

### **Abdülğani b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731) ve *Miftâhu'l-Ma'ryye* Adlı Eseri Çerçevesinde Nakşibendî Tarikatının On Bir Esâsı**

#### **Öz**

Yaşadığı çağda (XVII-XVIII.y.y.) Suriye'deki mânevî hayatın teşekkülünde önemli rol oynayan Nablusî (ö. 1143/1731), Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarından hırka giyen, zâhirî ve tasavvufî ilimlerde söz sâhibi olan bir âlimdir. Üç yüz kadar eser telif eden Nablusî'nin en dikkat çeken eserleri, tasavvufî ilgili olanlarıdır. Bu kitaplardan biri de *Miftâhu'l-ma'ryye fî düstûri't-tarikati'n-Nakşibendiyye* adlı eserdir. Bu kitap, Tâcüddin b. Zekeriyâ'nın (ö. 1050/1640) *Tâciyye* isimli eserinin şerhidir. Bu makale, adı geçen kitabı merkeze alarak Nakşibendiyye'nin on bir esâsı hakkında Nablusî'nin bakış açısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Abdülhâlik-ı Gücdüvânî (ö. 612/1220) ve Bahâüddîn Nakşibend (ö. 791/1389) tarafından ortaya konan on bir esâs, *Kelimât-ı Kudsiye*

olarak adlandırılır. Farsça kelimelerle ifâde edilen bu esasların temel hedefi, müritlerin mânevi gelişimini sağlamaktır.

Birinci esâs (Yâd Kerd), sürekli olarak yüce Allâh'ı zikretmeyi, ikinci esâs (Bâz Geşt), tevâzuyla Allâh'a yönelmeyi, üçüncü esâs (Nigâh Dâşt), kalbi havâtıra karşı korumayı, dördüncü esâs (Yâd Daşt), kalben Allâh'a dönüş hâlini muhâfaza edip devamlı olarak Allâh'ı hatırdâ tutmayı, beşinci esâs (Hûş Der-Dem), her nefesi bilinçli bir şekilde alıp vermeyi, altıncı esâs (Sefer Der Vatan), halktan uzaklaşıp Allâh'a yönelmeyi, yedinci esâs, (Nazar Ber-Kadem) atılan her adımı dikkatli bir şekilde atmayı, sekizinci esâs (Halvet Der Encümen), halk içinde iken Allâh ile birlikte olmayı, dokuzuncu esâs (Vukûf-i Zamânî), her ânı bilinçli olarak geçirmeyi, onuncu esâs (Vukûf-i Adedî), zikir adedine riayet etmeyi, on birinci esâs (Vukûf-i Kalbî) ise kalbi sürekli kontrol altında tutmayı öğütler.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Nakşibendiyye, On bir esâs, Nablusî, Miftâhu'l-ma'ıyye.

## Giriş

İslam telif tarihinde bazı eserler, kısa ve öz olarak yazılmıştır. İhtisas sahibi olmayan kimselerin bu veciz ifâdeleri anlaması mümkün değildir. Bu sebepten Abdülgani b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731), Tâcüddin b. Zekeriyâ'nın (ö. 1050/1640) *Tâciyye* isimli eserinde veciz olarak ifâde ettiği kelimât-ı kudsiyye'yi, faydasının genel olması için şerh etmiştir. Bu itibarla öncelikle, müellif Tâcüddin b. Zekeriyâ ve eseri *Tâciyye* ile şârih Abdülgani b. İsmail en-Nablusî hakkında mâlûmât vermenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

### 1. Tâcüddin b. Zekeriyâ

#### 1.1. Hayatı

Hindistan'ın Delhi şehrinin Senbhel kasabasında 950//1543 yılında dünyâyâ gelen söz konusu mutasavvıfın tam ismi, Tâcüddin b. Zekeriyâ b. Sultân el-Abşemî el-Ümevî el-Osmanî el-Hindî en-Nakşibendî'dir (ö. 1050/1640). Onun "Osmânî" nisbesi ile anılması, soyunun Hz. Osman'a (r.a.) dayanması sebebiyledir. Abdülkerim es-Sem'ani'ye göre o, Kureyş'in Abdümenâf oğullarından Abdüşşems koluna mensuptur.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Beyrut: y.y., 1981), 8/367-368; Necdet Tosun,

Tâcüddîn b. Zekeriyâ, halîfelerinden Mahmud b. Eşref el-Hüseynî'nin naklettiğine göre genç yaşta iken Hızır (a.s.) vâsıtasıyla tevbe etti ve bundan sonra şeyh bulmak maksadıyla birtakım seyâhatlerde bulundu. Bu arayış esnâsında o, henüz şeyhini bulmadan önce bazı şeyhlerin ruhları ile mülâkî oldu, birtakım keşiflere mazhar oldu<sup>2</sup> ve farklı tarîkatlardan icâzet aldı. O, ilk seyahatinde, Ecmîr şehrine uğrayıp Çiştîyye Tarîkatı'nın kurucusu Muînüddîn el-Çiştî'nin kabrinde inzivâyâ çekildi ve Çiştî'nin rûhâniyetinden "Hıfzu'l-Enfâs" zikrini tâlim etti. Daha sonra Çiştî'nin rûhaniyyetinden aldığı emirle Bâkûr şehrine gidip Hamidüddîn Nâgevri el-Bâkûrî'nin kabrini ziyâret edip onun rûhâniyetinden de Çiştîyye Tarîkatı'nın âdâbını öğrendi. Nizâmüddîn el-Bâkûrî'nin da aralarında bulunduğu birçok şeyhle karşılaştı, ancak hiçbirisine intisâb etmedi. Daha sonra Şeyh İlâhbahş'la tanıştı ve ona intisâb etti. Bir takım ağır riyâzatlarla Şeyh İlâhbahş'tan "Aşkîyye" zikrini tâlim etti. On yıl boyunca Şeyh İlâhbahş'ın hizmetinde bulunduktan sonra ondan Aşkîyye, Kâdiriyye, Çiştîyye ve Medâriyye tarîkatlarının icâzetini aldı.<sup>3</sup>

Tâcüddîn b. Zekeriyâ, Şeyh İlâhbahş'ın vefâtından sonra Lahor'da bulunan "Bâkî Billâh" ismiyle mârûf olan Nakşibendiyye-Ahrâriyye Tarîkatı'nın şeyhi Muhammed Abdülbâkî'ye (ö. 1012/1603) intisâb edip ondan, üç gün gibi kısa bir süre içinde Nakşibendiyye hilâfeti aldı. On yıl kadar Bâkî Billâh'ın sohbetinde bulunduktan sonra Bâkî Billâh'ın emriyle memleketi Senbhel'e gitti ve irşâdî faaliyetlerine orada devâm etti.<sup>4</sup> Bâkî Billâh'ın vefâtından sonra Senbhel'den ayrılarak Hindistan, Irak ve Arabistan'ın muhtelif bölgelerinde dolaştı ve en sonunda Mekke-i Mükerrreme'ye yerleşti. Orada, takvâsı ile meşhûr olan

---

*Bahaeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 206; Ayşegül Mete, "Nakşibendiyye-Tâciyye'nin Kurucusu: Tâceddîn b. Zekeriyâ Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Yolu", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (2012), 179.

<sup>2</sup> Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dımaşkî el- Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi aşer* (Kahire: Matbaatu'l-vehbiyye, 1284), 1/464.

<sup>3</sup> Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/464-469; Şerîf Abdulhay b. Fahrüddîn el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır* (Beirut: Dâru İbn-i Hazm, 1420/1999), 507.

<sup>4</sup> Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 507; Reşat Öngören, "Tâceddîn b. Zekeriyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 39/342; Mete, "Nakşibendiyye-Tâciyye'nin Kurucusu: Tâceddîn b. Zekeriyâ Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Yolu", 182.

Ahmed Allân'ın (ö. 1033/1624) da aralarında bulunduğu birçok kişi kendisine intisâb etti. Daha sonra o, tekrâr Hindistan'a gitti, âilesini ziyâret edip oğluna hilâfet verdi. Bu arada, kendisi gibi Bâkî Billâh'ın halîfelerinden olan İmâm-ı Rabbânî ile buluştu. Lahor, Basrâ ve Lahye şehirlerinde dolaştı. Gittiği yerlerde birçok kişi kendisine intisâb etti. 1050/1641 yılında Mekke'de vefât etti<sup>5</sup> ve vasiyeti üzerine Kuaykiân Dağı'nun eteklerinde, fakirler ve miskinler için inşâ ettirmiş olduğu tekkeye defnedildi.<sup>6</sup>

Muhıbbî'nin naklettiğine göre o, "İbn Acıl'ler" ismiyle tanınan kabileden Ebû'l-Vefâ Ahmed b. Acıl ve oğlu Mûsâ, Muhammed Mirzâ b. Muhammed, Ahsâ vâlisi Yahyâ b. Ali Paşa gibi birçok ünlü Tâcüddin b. Zekerıyya'ya intisap etmiştir.<sup>7</sup>

Tâcüddîn b. Zekerıyyâ, halîfeleri vâsıtasıyla Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Hicaz ve Yemen bölgesinde yayılmasını sağladı. Aslında o, Nakşibendiyye'nin Ahrâriyye koluna mensup bir sûfi idi, ancak zamanla kendisine nisbet edilen *Tâciyye* adında bir şube ortaya çıktı.<sup>8</sup> Onun silsilesi, Muhammed Abdülbâkî (Bâkî Billâh), Mevlânâ Hâce Emkenâkî, Derviş Muhammed Emkenâkî ve Muhammed Zâhid Vahşî ile Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr'a ulaşır.<sup>9</sup>

Şeyh Tâcüddîn b. Zekerıyyâ'nın icâzet verdiği beş halîfesi vardır.<sup>10</sup> Onun silsilesi, Ebû'l-Vefâ Ahmed b. Muhammed el-Acıl, Seyyid Mahmûd el-Hindî ve Muhammed Abdülbâkî ez-Zebîdî olmak üzere üç ayrı koldan devâm etmiştir. Makalemize konu olan *Tâciyye* isimli eserin şârihi Abülğanî b. İsmail en-Nablusî (ö. 1143/1731), Seyyid Mahmûd el-

<sup>5</sup> Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 508; Öngören, "Taceddin b. Zekerıyya", 39/342; Mete, "Nakşibendiyye-Tâciyye'nin Kurucusu: Tâceddîn b. Zekerıyyâ Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Yolu", 183.

<sup>6</sup> Muhıbbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/470; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Mekkî en-Nahlî, *Büğyetü't-tâlibîn li-beyâni'l-meşâyihü'l-muhakkîni'l-mu'temedîn* (Haydarabad: Matbaatü meclis-i dâirati'l-meârifî'n-nizâmiyye, 1. Basım, 1328), 80; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 508; Mete, "Nakşibendiyye-Tâciyye'nin Kurucusu: Tâceddîn b. Zekerıyyâ Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Yolu", 194-195.

<sup>7</sup> Muhıbbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/508.

<sup>8</sup> Öngören, "Taceddin b. Zekerıyya", 39/342.

<sup>9</sup> Muhıbbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/469-470; Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 49.

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mete, "Nakşibendiyye-Tâciyye'nin Kurucusu: Tâceddîn b. Zekerıyyâ Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Yolu", 190-192.

Hindî (ö. 1032/1623) ile devâm eden ve Şeyh Îlâhbağş'a uzanan silsile ile Tâcüddîn b. Zekeriyâ'nın silsilesine mensuptur.<sup>11</sup>

Tâcüddîn b. Zekeriyâ'nın *Âdabü'l-meşîha ve'l-mürîdîn*, *Vâridâtü Seyh Tâceddin (Tâciyye)*, *Risâle fi'l-cevâbi 'alâ suâli'l-'ulemâ' 'an ba'zı ef'âli's-sûfiyye* ve *Câmi'u'l-fuâd* isimli telif eserleri, *Mu'arrebü'r-reşehât* ve *Ta'ribü'n-Nefehâtü'l-Üns* isimli şerhleri ve muhtelif konularda küçük risâleleri bulunmaktadır. Makalemize konu olan *Miftâhu'l-ma'ryye fi düstûri't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye* isimli eser, Tâcüddîn b. Zekeriyâ'nın *Tâciyye* isimli eserini şerh etmektedir.

## 1. 2. Tâciyye

Tâceddîn b. Zekeriyâ'nın, muhtelif sûflerden iktibaslar yaparak telif ettiği bu eserin kütüphanelerde farklı isimlerde kayıtları bulunmaktadır. *Nefhâtü'l-ilâhiyye fi Tarîkati'n-Nakşibendiyye (Vâridâtü Şeyh Tâciddîn b. Zekeriyâ)*, *Risâle fi usûli't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye*, *Risâle fi âdâbi't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye* bunlardan bazılarıdır.<sup>12</sup> Nablusî bu eseri, *Miftâhu'l-ma'ryye fi düstûri't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye*<sup>13</sup> adıyla şerh etmiştir. Bu şerh, Osman Bahrî b. Muhammed Emîn tarafından 1289/1881 târihinde *Tercüme-i Miftâhü'l-maiyye fi Tarîkati'n-Nakşibendiyye*<sup>14</sup> ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir. Eserin mukaddimesinde, Nakşibendî Tarîkatı'nın Ehl-i Sünnet îtikâdı üzerine bir tarîkat olduğuna vurgu yapılır; intisâbın rûhî/mânevî doğum mânâsına geldiği bu yüzden, şeyhin, mürîdin mânevî babası olduğu ifâde edilir. Eser yedi bölüm olarak tanzim edilmiştir. Birinci bölümde, Tâceddîn b. Zekeriyâ'nın silsilesi zikredilir ve kaç çeşit şeyh olduğundan bahsedilir. İkinci bölümde, Nakşibendiyye Tarîkatı'nda Allâh Teâlâ'ya ulaşmanın yolları, üçüncü bölümde, Nakşibendiyye Tarîkatı'nın on bir esâsı, dördüncü bölümde, Nakşibendiyye Tarîkatı'nın zâhirî ve bâtinî âdâbı, beşinci bölümde, fenâ ve bekâ kavramları anlatılır. Altıncı bölümde, mürîdin bâtinî âlemindeki ve başka birindeki mânevî

<sup>11</sup> Öngören, "Tâceddîn b. Zekeriyâ", 39/342-341; Mete, "Nakşibendiyye-Tâciyye'nin Kurucusu: Tâceddîn b. Zekeriyâ Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Yolu", 191, 198.

<sup>12</sup> Deyatlı bilgi için bk. Öngören, "Tâceddîn b. Zekeriyâ", 39/343.

<sup>13</sup> Bu eserin kütüphane kaydı için bk. Abdülğani b. İsmail en-Nablusî, *Miftâhü'l-maiyye fi tarîki'n-Nakşibendiyye* (Konya: Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi, 3604/1).

<sup>14</sup> Bu eserin kütüphane kaydı için bk. İmam Abdülğani en-Nablusî, *Tercüme-i Miftâhü'l-maiyye fi tarîkati'n-Nakşibendiyye*, çev. Osman Bahri b. Muhammed Emin Şeyhluli, (Ankara: EHT A 30939/EHT A 35408).



hastalıkları def etme konusundaki tasarruflarından bahsedilir. Yedinci bölümde ise mürîdin riâyet etmesi gereken âdâbın neler olduğu hakkında bilgi verilir.

## 2. Abdülganî b. İsmail en-Nablusî (ö. 1143/1731)

Nablusî, mîlâdî XVIII. asırda, 5 Zilhicce 1050 (17 Mart 1641) yılında Dımaşk'ta dünyaya geldi ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirdi. Elli yaşlarında iken evliyâullâhın kabirlerini ziyâret etmek ve hac farîzasını îfa etmek maksadıyla Dımaşk'tan ayrıldı ve on beş yıla yakın bir süre Lübnan, Filistin, Mısır, Hicaz ve Trablus gibi memleketlerde dolaştı. Tekrar Dımaşk'a dönerek hayatının geri kalan kısmını burada geçirdi. Ömrünü ilme adayan Nablusî, 1143/1731 yılında doksan üç yaşında iken Dımaşk'ta vefât etti ve yaşadığı eve defnedildi.<sup>15</sup>

Nablusî, birçok âlim yetiştiren bir sülâleden gelmektedir. Dedelerinden İbrâhim b. İsmâil, bir müddet Kudüs'ün Nablus kasabasında ikâmet ettiği için bu âile, "Nablusî" nisbesiyle meşhûr olmuştur.<sup>16</sup> Nablusî'nin babası İsmail, Osmanlı Devleti'nin başkenti İstanbul'a gidip gelen aktif bir âlim idi.<sup>17</sup> Nablusî, ilk eğitimini babasından aldı. Babası ona Kur'ân-ı Kerîm'i ve bazı temel bilgileri öğretti. On iki yaşlarında iken babasını kaybedip yetim kaldı; ancak yetimliği, onun ilim öğrenmesine mâni olmadı. Fıkıh ilmini, Şeyh

<sup>15</sup> Hayruddîn Ziriklî, *el-E'lâm: Kâmûsü terâcimi'l-eşhûri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-arabi ve'l-müste'ribîne ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-ilmî'l-melâyîn, 15. Basım, 2002), 4/32; Ebû'l-Fazl Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürrer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer* (Bağdad: Mektebetü'l-Mesnâ, ts.), 3/31; Cemîl el-A'zam, *Ukûdü'l-cevher fi terâcimi men lehüm hamsüne tasnîfen fe-mietü fe-ekser* (Beyrut: el-Matba'atü'l-ehliyye, 1326/1908), 48; Abdülganî b. İsmail en-Nablusî, *Miftâhu'l-ma'îyye fi düstûri't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye*, thk. Cevdet Muhammed Ebü'l-Yezîd el-Mehdî (Kâhire: ed-Dâru'l-cüdiyye, 1. Basım, 1429/2008), 19.

<sup>16</sup> Ahmet Özel, "Nablusî, Abdülganî b. İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/268. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Zeliha Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 117.

<sup>17</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 3/31; Cemîl el-'Azam, *Ukûdü'l-cevher*, 48. (Abdülganî'nin babası, Abdülganî henüz doğmadan İstanbul'da bulunmaktaydı. Şeyh Mahmûd adında meczûb ve sâlih bir zât, hanımına, hâmile olduğunu söylemiş; ona bir gümüş para vererek doğacak olan çocuğun adını Abdülganî koymasını tembihlemiş ve doğacak olan çocuğun bir takım ilâhî yardımlara mazhar olacağını haber vermiş. Gerçekten de Şeyh Mahmud'un söylediği tarihte Abdülganî dünyâya gelmiş. (Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 3/31; Cemîl el-'Azam, *Ukûdü'l-cevher*, 48.)

Ahmed el-Kal'î el-Hanefî'den (ö. 1067/1657); nahiv, meânî, beyân ve sarf ilimlerini, zamanının sâlih ve zâhid ulemâsının önde gelenlerinden Molla Mahmûd el-Kürdî'den (ö. 1074/1663); hadîs ilmini, Şeyh Abdülbâkî el-Hanbelî'den; tefsîr ilmini ise Şeyh Muhammed b. Tâcüddîn b. Zekeriyâ b. Ahmed el-Mehâsinî'den (ö. 1072/1661) öğrendi. Nablusî, sâdece sözü geçen âlimlerden ilim tahsil etmekle yetinmeyip onların dışında, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî (ö. 1061/1651), Şeyh Muhammed b. Ahmed el-Üstüvânî (ö. 1072/1661), İbrâhîm b. Mansur el-Fettâl (ö. 1098/1687) ve Şeyh Abdülkadir b. Mustafa es-Sufûrî (ö. 1081/1671) gibi daha birçok âlimin ders halkasına katılıp onlardan icâzet aldı ve nihâyet zâhirî ilimlerin tamamında söz sâhibi bir âlim oldu.<sup>18</sup>

Nablusî, bütün bu ilimleri tahsil edip bitirdiğinde henüz yirmi yaşlarında bir delikanlı idi. Zâhirî ve bâtunî ilimlerdeki dirâyeti sâyesinde eser telif etmeye ve Emevî Câmii'nde dersler vermeye başladı. O, bir taraftan eser yazarken bir taraftan da Muhyiddin İbn Arabî, İbn Seb'în, Afif et-Tilimsânî gibi meşhur sûfilerin eserlerini tetkik ediyordu. Bu tetkikler neticesinde onda, bir takım mânevî haller zuhûr etmeye başladı. Bu hallerin tesiriyle aşka dâir şiirler ve Rasûlüllâh (s.a.v.) için methiyeler yazdı.<sup>19</sup>

Nablusî, sâdece zâhirî ilimleri tahsil etmekle iktifâ etmeyip tasavvufa yöneldi. İstanbul yolculuğu sırasında Hama şehrinde Kâdirî şeyhi Seyyid Abdürrezzak el-Hamevî el-Geylânî vâsıtasıyla Kâdiriyye hırkası, sonra da aslen Buhâralı olan Şeyh Saîd el-Belhî (ö. 1092/1681) vâsıtasıyla Nakşibendiyye hırkası giydi.<sup>20</sup> 1091/1680 senesinde kırk yaşında iken toplumun yozlaşmasını, küfrün ve putperestliğin yaygınlaşmasını gerekçe göstererek<sup>21</sup> yedi yıl süreyle halvete çekildi ve zarûrî ihtiyaçlar hâricinde hiç dışarıya çıkmadı. Bununla beraber

<sup>18</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/31; Cemîl el-'A'zam, *Ukûdü'l-cevher*, 48-49; Öteleş, *Abdülğani en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 117-118.

<sup>19</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/31-32.

<sup>20</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/31; Özel, "Nablusî, Abdülğani b. İsmâil", 32/268; Bekri Alâaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülğani Nâblusî Hayâtı ve Fikirleri*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: İnsan yayınları, 1995), 103-105.

<sup>21</sup> Bununla beraber bazıları, Nablusî'nin geçirmiş olduğu rûhî bir bunalımdan dolayı inzivâya çekildiğini söylemiş; bazıları ise bu inzivânın sebebini kara sevda olarak göstermiştir. Hatâ onun hakkında beş vakit namazı kılmadığı yönünde sözler sarf edenler; ona yakışmayan sözler sarf edenler olmuştur. (Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/32.)

Nablûsî'nin inzivâ hayatı, bilinen inzivâ hayatından farklılık arz etmekteydi. Çünkü o, halvette iken sadece ibâdet ve evrâd ü ezkâr ile meşgûl olmuyor; bir taraftan Kur'ân-ı Kerîm'i derinlemesine inceliyor; bir taraftan hüsn-i hat ile meşgûl oluyor; bir taraftan civârındaki tasavvuf erbâbı ile alâkadâr oluyor; bir taraftan sınırlı sayıdaki dostlarına dersler veriyor; bir taraftan da eser telifi ile meşgûl oluyordu.<sup>22</sup>

İslamî ilimlerin her türünde söz sâhibi olan Abdülğanî en-Nablusî, daha çok tasavvufî kimliği ile meşhûr olmuştur. Onun telif ettiği eserlerin çoğunluğu<sup>23</sup> tasavvufla ilgili ve “vahdet-i vücûd” düşüncesini anlatan kitapların şerhi mâhiyetindedir. Yaşadığı çağda Suriye'nin mânevî hayatına yön veren önemli mutasavvıflar arasında bulunmasına ve tasavvufî konularda derin vukûfiyet sâhibi olmasına rağmen Nablusî'ye nispet edilen müstakil bir tarîkat bulunmamaktadır. Nablusî, mutasavvıf kimliği ile temeyyüz etmiş olsa da fıkıh, kelâm, tefsîr ve edebiyat sahasında da kendisini geliştirmiştir. Onun kelâmî görüşleri,<sup>24</sup> Ehl-i Sünnet çizgisi dışına taşmaz. Bazı husûslarda Ehl-i Sünnet'in iki büyük imâmı İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini telif etmeye çalıştığı görülür. Bunların dışında o, astronomi, coğrafya, mûsikî, tıp ve ziraat gibi farklı alanlarda da eserler telif etmiş<sup>25</sup> çok yönlü bir Osmanlı âlimidir.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/32; Şeyh Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Câmi'u Kerâmâtî'l-Evliyâ*, thk. İbrâhim Atve Ivaz (Porbandar: Merkez-i Ehli Sünnet Berakât-i Razâ, 1422/2001), 2/194-195; Özel, “Nablusî, Abdülğanî b. İsmâil”, 32/268.

<sup>23</sup> Eserleri için bk. İsmail Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn* (İstanbul: y.y., 1951), 1/591-594; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, 3/32-37; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/32-33.

<sup>24</sup> Nablusî'nin kelimî görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Kamil Cihan, *Abdülğanî Nablusî'nin Hayâtı ve Kelâmî Görüşleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.)

<sup>25</sup> Özel, “Nablusî, Abdülğanî b. İsmâil”, 32/268. (Bu konuda detaylı bilgi için bk. Öteleş, *Abdülğanî en-Nablusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 119-120.)

<sup>26</sup> Nablûsî, Osmanlı Devleti'ne ve Türklere muhabbet eden bir âlimdir. Bu muhabbetin bir göstergesi olarak o, tüm Osmanlı hânedanına, Türk sultanlarına ve özellikle İslâm ümmetine yaptığı hizmetleri sebebiyle II. Ahmed'e manzum duâ tarzında methiyeler yazmıştır. (Mehmet Sait Toprak, “İnsan'ın Anlamı Üzerine Bir Araştırma: Abdülğanî en-Nablusî”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2007), 49.)

### 3. Nakşibendiyye Tarîkatı'nın On Bir Esâsı

“Kelimât-ı Kudsiyye” diye tâbîr edilen Nakşibendiyye Tarîkatı'nın on bir esâsı, yaygın kanaate göre Bahâüddîn Şah-ı Nakşibend'in (ö. 791/1389) üveysî yoldan müşsidi olan Abdülhâlık-ı Gucdüvânî (ö. 612/1220) tarafından tesis edilmiştir.<sup>27</sup> Bununla beraber, bu kaidelerden ilk sekizinin Abdülhâlık-ı Gucdüvânî tarafından, son üçünün ise Bahâüddîn Şah-ı Nakşibend tarafından tesis edildiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>28</sup> Farsça olarak kalıplaşmış bu on bir kelime, Nakşibendiyye Tarîkatı'na mensup olan müritlerin günlük hayatta ve zikir esnâsında riâyet etmeleri gereken kâideleri ifâde eder.<sup>29</sup> Bunlar, Hûş Der Dem, Halvet Der Encümen, Nazar Ber Kadem, Sefer Der Vatan, Yâd Kerd, Bâz Geşt, Nigâh Daşt, Yâd Dâşt, Vukûf-i Zamânî, Vukûf-i Adedî, Vukûf-i Kalbî olarak ifâde edilmektedir.

Muhammed Bâkî Billâh'ın (ö. 1012/1603) mânevî terbiyesinde yetişen ve yaptığı seyahatleri ile Nakşibendiyye'nin Hindistan, Ortadoğu ve Hicaz bölgesinde yayılmasını sağlayan Taceddin b. Zekeriyyâ (ö. 1050/1640), *Tâciyye* isimli eserinin bir bölümünü Nakşibendiyye'nin on bir esâsına ayırmıştır. Biz de bu bölümde, Abdülğani b. İsmail Nablusî'nin (ö. 1143/1731) *Tâciyye*'ye şerh olarak yazdığı *Miftâhu'l-ma'ryye* isimli eserindeki Nakşibendiyye'nin on bir esâsı ile ilgili bölümünü inceleyeceğiz.

#### 3. 1. Esâs: Yâd Kerd

*Yâd* kelimesi, zikretmek/hatırlamak mânâsına gelmektedir. Istilâhî olarak ise mürîdin, mürâkabe mertebesine ulaştıktan sonra, dili ile nefy ve isbâtı, yani “Lâ ilâhe illellâh” zikrini her gün belli bir adet kadar söylemesidir. Bu mertebede dil ile yapılan nefy ve isbât zikri, bir

<sup>27</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'ryye*, 99; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 11. Basım, 2007), 290; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1998), 179; Muhammed Ahmed Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ* (Trablus: Jarrous Press, 1408/1987), 24.

<sup>28</sup> Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 25; Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 334; Tosun, “Nakşibendiyye” (Âdâb ve Erkân), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/342; Murat Özyaydın, “Şeyh Abdurrahman'a Göre Nakşibendiliğin On Bir Temel Esası”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 13/50 (2014), 214. (Kelimât-ı Kudsiyye'nin sırası konusunda farklılıkların olduğu görülmektedir. Ancak Şah-ı Nakşibend'in tesis ettiği söylenen son üç kâide, Vukûf-i Zamânî, Vukûf-i Adedî ve Vukûf-i Kalbî'dir.)

<sup>29</sup> Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 334.

müddet sonra kalbin nurlanmasına vesile olacaktır. Çünkü kalp, bedenin diğer organları ile daima irtibat halindedir. Murâkabe mertebesinden müşâhede mertebesine geçildiğinde ise zikrin dil ile veya kalp ile yapılması veya zikredilen lafzın kelime-i tevhid veya başka bir şey olması fark etmez.<sup>30</sup> Bu şekildeki zikrin nihâî gâyesi, kalbin mâsivâ ile alâkasını keserek dâimî sûrette Allâh Teâlâ'yı zikretmesini sağlamaktır.<sup>31</sup> Bazılarına göre *yâd kerd* kelimesi, nefesi tutarak kelime-i tevhîd zikri yapmayı ifâde etmektedir. Bu düşüncede olanlara göre *yâd kerd* yapmaktan maksat, kalpte ârız olan perdeleri ve mâniaları def edip kalbi, aslî sûretine döndürmek ve kalbe remz edilmiş olan ilâhî tecellîlerin nurlarını açığa çıkarmaktır ki, bu da kalbin tasfiye edilip nurlanmasından ibârettir.<sup>32</sup>

Tâcüddîn b. Zekeriyâ'ya göre bu tâbir, dil ve kalp ile devamlı sûrette Allâh Teâlâ'nın zikredilmesini ifâde eder. Buna göre müridin, şeyhinin kendisine tâlim etmiş olduğu husûsi zikri, Hak Teâlâ'nın huzûrunda olduğu idrâkini kesb edinceye kadar devamlı olarak tekrâr etmesi gerekmektedir.<sup>33</sup>

Nakşibendiyye Tarîkatı'nda zikir, şu şekilde icrâ edilir. Önce şeyh, kalben *kelime-i tayyibeyi*<sup>34</sup> zikreder; mürîd, kalbini, şeyhin kalbinin karşısındaymış gibi tasavvur eder; gözlerini açıp ağzını kapatır. Çünkü Hâce Bahâüddîn "Zikirden maksat, kalbin, muhabbet ve tâzîm vasfı ile

<sup>30</sup> Muhammed b. Abdullah el-Hânî, *el-Behcetü's-seniyye fi âdâbi-Tarîkatı'l-Âliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n-Nakşibendiyye* (İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 1381/2002), 94; Abdülmecîd b. Muhammed el-Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye ale'l-Hadâiki'l-Verdiyye fi ecillâi's-sâdâti'n-Nakşibendiyye*, tsh. Muhammed Halid el-Harse (Dîmaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1996), 365.

<sup>31</sup> Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 25; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 181; Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 337; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 292.

<sup>32</sup> Nasrullah Bahaî, *Büyük İslâm Velisi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî Hayâtı, Şahsiyeti, Menkibeleri*, nşr. Taşköprülü Ali Altın (İstanbul: M. Şevket Eysi Matbaası, 1328/1966), 115-116.

<sup>33</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'yye*, 102.

<sup>34</sup> Kelime-i Tayyibe, Kur'ân-ı Kerîm'de, "Görmedin mi, Allâh nasıl bir misâl getirdi: Kelime-i tayyibe'yi (güzel bir sözü), kökü (yerde) sâbit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti.)" (İbrâhîm, 14/24.) âyet-i kerîmesinde geçmektedir. İbn Abbas (r.a.) "kelime-i tayyibe" ile kastedilen şeyin, Allâh'tan başka ilâh olmadığını ifâde eden "Lâ ilâhe illallah" sözünü söylediğini söylemiştir. (Bk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), 2/96.)

dâimî sûrette Allâh Teâlâ'nın huzûrunda bulunmasıdır. Çünkü zikir, gafletin kovulmasından ibârettir." demiştir.<sup>35</sup>

Nablusî'ye göre mürîdin, kendi kalbini, şeyhinin kalbi karşısındaymış gibi tasavvur etmesi şu şekilde olmalıdır:

Mürîd, kendisini, şeyhin huzûrunda iki dizinin üstünde oturur vaziyette tasavvur eder ve kalbi ile şeyhin kalbini mülâhaza eder. Bu esnada mürîd, şeyhin meclisi dışında hiçbir şeyin varlığını kalbine getirmemelidir. Nablusî'ye göre bu husûs, mürîdin şeyhinden tam mânâda istifâde etmesi için çok büyük ehemmiyet arz eder. Nitekim İbn Arabî'nin kadın şeyhlerinden Fâtıma b. Müsennâ, İbnü'l-Arabî gibi kendisinin huzûrunda hiçbir kimsenin gelmediğini söylemiş. Bunun nedeni sorulunca İbnü'l-Arabî dışındakilerin, vücutlarının bir kısmını, evlerinde ve âilelerinde bırakarak geldiklerini; ancak İbnü'l-Arabî'nin ise bütün varlığı ile huzûrunda gelip bütün varlığı ile huzûrundan çıktığını söylemiştir. Nablusî, bu düşünceden hareketle her mürîdin şeyhinin huzûrunda tüm varlığı ile gelip durması gerektiğini söyler. Şeyhinin huzûrunda duran mürîd bu esnâda gözlerini açıp ağzını kapatmalıdır. Gözlerin açılması, mürîdin karşısındaki şeyhinin sûretine bakması içindir. Çünkü şeyhin yüzüne bakmak, "zikr-i kalbî"nin husûle gelmesine sebep olur. Ağzın kapanması ise mürîdin, şeyhin kalbini mülâhaza etme esnâsında, yanlışlıkla zikir-i cehrî yaparak şeyhin yapmakta olduğu zikir-i haffiye muhâlefet etmemesi içindir. Zikirden maksat, kalbin, dâimâ Allâh Teâlâ'nın huzûrunda olduğunu idrâk etmesini sağlamaktır. Bu idrâk oluştuktan sonra mürîd, dil ile zikretmekten müstağnî olmuş olur. Çünkü zikirden maksat, kalpten gafletin kovulmasıdır. Kalbin her dâim Allâh Teâlâ'nın huzûrunda olduğunu hissetmesi hâlinde zaten gafletten eser kalmamış ve maksat hâsıl olmuş demektir.<sup>36</sup>

### 3. 2. Esâs: Bâz Geşt

Bu tâbir, zikir esnasında kendiliğinden hatıra gelen iyi ya da kötü düşünceyi def etmek mânâsında kullanılmaktadır.<sup>37</sup> Lügatte "geri dönmek, vaz geçmek, tekrarlamak",<sup>38</sup> "bir makamdan başka bir makama

<sup>35</sup> Nablusî, *Miftâhu'l-maiyye*, 102.

<sup>36</sup> Nablusî, *Miftâhu'l-maiyye*, 102-103.

<sup>37</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 293.

<sup>38</sup> Süleyman Uludağ, "Bâz-geşt", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2005), 69.

dönmek” gibi manalara gelen bu tabir ile kastedilen, önce nefesini tutarak kalbiyle nefy ve isbât zikrini yapan mürîdin, daha sonra nefesini salarak dili ile “*Îlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî*” zikrini söylemeye dönmesidir. Mürîdin sürekli bu zikri tahayyül etmesi, nefy ve isbat zikrinin manasının pekişmesini sağlayacaktır. Bu durumda mürîd, tevhid-i hakîkinin sırrına vâkıf olacak ve nihâyet, vâhid-i mutlak olan Allâh Teâlâ'nın varlığından başka hiçbir varlığı görmez olacaktır.<sup>39</sup>

“Bâz geşt” tâbirinin, mürîdin, zikir esnâsında acziyet ve kusurlarını îtiraf ederek nefsinden uzaklaşıp Allâh Teâlâ'ya dönmesini ifâde ettiğini söyleyenler de olmuştur. Çünkü kul, ancak Allâh Teâlâ'nın yardımı sâyesinde O'nu zikretmeye muktedir olabilir. “Seni hakkıyla zikredemedik Ey mezkûr olan (Allâh'ım)” sözü, işte bu mânaya işâret etmektedir.<sup>40</sup>

Tâcüddîn b. Zekeriyâ bu tâbîrin, zikreden kişinin, kalbi ile *kelime-i tayyibeyi* her zikrettiğinde, hemen akabinde dili ile de “Ey Allâh'ım! Maksadım Sen'sin, isteğim ise senin rızandır.” demesini ifâde ettiğini söyler. Ona göre bu şekilde yapılan zikir, akla gelen güzel ya da çirkin her türlü düşüncenin ortadan kaybolmasını sağlar.<sup>41</sup>

Nablusî'ye göre Allâh Teâlâ'nın kulundan râzı olması, O'nun murâdının, kulun murâdına tercîh edilmesine râcidir. Bu tercîh, kulun, rızâ-i ilâhîyi, Allâh Teâlâ'nın azâbından kurtulmaktan, cennetin lezzetlerine ve bol sevaplara nâil olmaktan, bütün ihtiyaçlarının karşılanmasından; hâsılı kulun hoşuna gidecek her şeyden daha üstün görmesini iktizâ eder. Kulun, Cenâb-ı Hakk'ı bu şekilde zikretmesi, zikir esnâsında kulun kalbine gelebilecek her türlü müsbet ve menfî düşüncenin izâle edilmesini sağlayacaktır. Çünkü zikir esnâsında kalbe gelen her türlü düşünce, kalbi, zikirden alıkoyacak ve onun Allâh Teâlâ'dan yüz çevirmesine sebep olacaktır. Bu yüzden zikir esnâsında kalbe gelen düşünceler, güzel bile olsa kınanmıştır.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 95; Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 366; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 292; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 181; Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 337; Bahaî, *Büyük İslâm Velisi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 117.

<sup>40</sup> Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 95; Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 366-367; Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 27.

<sup>41</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 104.

<sup>42</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 104.

Bu hâl, zikrin hâlis bir zikir seviyesine çıkıncaya ve zikreden mürîdin, Allâh Teâlâ dışındaki bütün varlıklardan tam mânâsıyla alâkasını kesinceye kadar devâm etmelidir. Bu yüzden zikirle meşgûl olan mürid, kelime-i tayyibeyi ve “Ey Allâh’ım! Maksadım Sen’sin, isteğim ise senin rızandır.” münâcâtını söylerken kalbinde bir ihlâs hissetmiyorsa hemen zikri bırakmamalı; taklit yolu ile de olsa zikre devâm etmelidir. Çünkü zikir, taklit yoluyla da olsa bir müddet sonra Allâh’ın izniyle kalpte ihlâs sıfatının husûle gelmesine sebep olacaktır.<sup>43</sup>

Nablusî’ye göre zikrin hâlis bir zikir hâline gelmesi onun, ancak Allâh Teâlâ dışındaki varlıkların mânevî bulanıklıklarından arındırılması ile mümkündür. Zikreden mürîdin Allâh Teâlâ dışındaki varlıklardan tamâmen alâkasını kesmesi onun, Allâh Teâlâ’nın huzûruna müteveccih bir şekilde ezel fezâsında tayarân etmesini ve melekût âleminde dolaşmasına mâni olacak bütün engellerin ortadan kalmasını sağlar. Zikreden kimsenin, yapmış olduğu zikirlerde kalbinde ihlâs duygusunu bulamaması, onu zikirten uzaklaştırmamalıdır. Çünkü kulun zikir esnâsında tam mânâsıyla kalbini zapt edip sırrını muhâfaza etmeye kudreti yoktur. Bunun sebebi ise insanın cismânî yönünün, rûhanî yönüne gâlip gelmesidir. O halde mürîde düşen, mürşidini taklit etmek sûretiyle de olsa Allâh’ın izniyle ihlâsı elde edinceye kadar zikre devâm etmektir.<sup>44</sup>

### 3. 3. Esâs: Nigâh Dağ

“Nigâh” kelimesi, “muhâfaza etmek” mânâsına gelir. Bu tâbîr ile kastedilen, mürîdin, Allâh Teâlâ’nın zikrine mâni olacak herhangi bir havâtırın<sup>45</sup> kalbe gelmesini engellemek için zikir esnâsında “nefy” ve

<sup>43</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 104.

<sup>44</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 105.

<sup>45</sup> *Havâtır* kelimesi düşünce, kanâat, tasavvur, inanç, tahmin, gönül, idrâk gibi anlamları ihtivâ eden *Hâtır* kelimesinin çoğuludur. *Havâtır* istilahta, insanın kalbine gelen bir hitap, iç âlemden işitilen bir ses, kalbe gelen bir mesaj/fikâz gibi mânâlarda kullanılır. (Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tsh. Hânî el-Hâc (Kâhire: el-Mektebet't-tevfîkiyye, ts.), 156; Uludağ, “*Hâtır*”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 160). *Havâtır*, farklı kaynaklardan gelebilir ve kaynağına göre farklı isimler alır. Şöyle ki, *Havâtır* bazen melek vâsıtasıyla Allâh Teâlâ tarafından gelir ve “ilhâm” adını alır; bazen nefis tarafından gelir ve “hevâcis” (gizli fısıltı/desîse) adını alır; bazen de şeytân tarafından gelir ve “vesvese” adını alır. (Kuşeyrî, *er-Risâle*, 156; Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî mu’âmeleti'l-mahbûb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/126.)



“isbât”ın yani kelime-i tevhîdin mânâsını mülâhaza ederek kalbini muhâfaza etmesidir. Bir anlık bile olsa kalbin, havâtıra karşı korunması, sûfîler nazarında çok büyük bir iş olarak görülmüştür. “Kim ki, buna güç yetirebilirse, tasavvuf ahlâkı ile ahlaklanmış demektir. Çünkü tasavvuf kalbi, havâtırın girişine karşı korumak ve onu, lüzumsuz düşüncelerden boşaltmak demektir. Kim bu iki husûsa güç yetirebilirse kalbinin hakîkatini bilmiş demektir. Kim de kalbinin hakîkatini bilmiş ise rabbini bilmiş demektir. ‘Her kim nefsini tanımuşsa Rabbini tanımıştır.’<sup>46</sup> hadîs-i şerîfi, işte bu hakîkate işâret etmektedir.<sup>47</sup>

Bazılarına göre *niğâh dâşt*, “Hakk’ın tecelligâhı olan kalp evine, O’nun yüce zâtına yabancı şeylerin, uygunsuz hâtraların girmesini önlemektir.”<sup>48</sup>

*Niğâh dâşt* kelimesinin, ifâde ettiği kalbin havâtırdan temizlenmesi, Allâh Teâlâ’nın, kalbi, zâtının cemâline ayna edinmiş olmasından dolayı çok önemlidir. Binâenaleyh kalbini havâtıra karşı muhâfaza edemeyen kişi onda, “Allâh Teâlâ’nın cemâlini, envârını, esmâsını ve sıfatını müşâhede edemez.” Bu yüzden kalbin havâtıra karşı muhâfaza edilmesi, Nakşibendiyye yolunda, çok yüksek bir makâm olarak addedilmiştir.<sup>49</sup>

Tâcüddîn b. Zekeriyâ’ya göre bu tâbîr, müridin, içinden *kelime-i tayyibeyi* defâlarca tekrâr ederken kalbine gelen havâtırı mürâkabe altında tutmasını ifâde etmektedir. Bu mürâkabe, mürîdin, bir veya iki sâat boyunca herhangi bir düşünceyi veya bir başkasının düşüncesini kalbine getirmemeye çalışması şeklinde olur. Bu şekilde bir mürâkabe, büyük zâtlar ve bazı kâmil evliyalar nazarında önemli bir iştir. Zîrâ kalbin havâtırdan engellenmesi, ancak bu sâyede mümkündür.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Bu sözün Yahyâ b. Muâz er-Râzî’ye (ö. 258/871) veya Ebû Saîd el-Harrâz’a (ö. 277/890 [?]) âit olduğu söylenir. Bununla beraber Şâfiî fakîh Maverdî’nin (ö. 450/1058) *Edebü’l-Dünyâ ve’l-dîn* adlı eserinde Hz. Aişe’nin, Rasûlüllâh’a (s.a.v.) “İnsan Rabbini ne zaman tanır?” diye sorduğu, onun (s.a.v.) da, “Kendini bildiği zaman” diye cevap verdiği rivâyeti bulunmaktadır. (Teferruatlı bilgi için bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (Konya: Yediveren Yayınları, 2001), 326.)

<sup>47</sup> Hânî, *el-Kevâkibü’l-dürriyye*, 367; Hânî, *el-Behcetü’s-seniyye*, 95-96; Dernîka, *et-Tarîkatü’n-Nakşibendiyye ve a’lâmühâ*, 25; Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 337.

<sup>48</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 293; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 181.

<sup>49</sup> Bahaî, *Büyük İslâm Velisi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 119.

<sup>50</sup> Nablûsî, *Miftâhu’l-maiyye*, 106.

Nablusî'ye göre havâtır, hayır ve şer konusunda kalbe gelen bir takım mânâlar/düşünceler demektir. Bu havâtıra mâni olmak, *kelime-i tayyibenin* defalarca tekrâr edilmesine ve zihne hiçbir duygu ve düşüncenin getirilmemesine bağlıdır. Çünkü kalpte bir şeyden başkasına yer yoktur. Bu itibârla kalp bir şeyi zikrettiği zaman ister istemez o şeyin dışındaki şeyleri zikretmekten gâfil olur. Bu yüzden mürîd, kalbine gelen havâtır def etmeyi alışkanlık hâline ve nihâyet kalbini celâl-i ilâhînin ve cemâl-i ilâhînin nurlarına hâzır hâle getirinceye kadar bir ya da iki sâat mürâkabe devâm etmelidir. İşte bu minvâl üzerine icrâ edilen mürâkabe, Allâh Teâlâ'nın yoluna sülûk etmiş olan büyük şeyhler ve bazı<sup>51</sup> kâmil evliyâlar indinde çok ehemmiyeti olan bir iştir. Çünkü kulun kalbinden havâtır def edip ilâhî cezbe âlemine dâhil olması, ancak bu sâyede mümkün olur.<sup>52</sup>

### 3. 4. Esâs: Yâd Dâşt

Bu tâbîr mürîdin, nefy ve isbât zikrini yaptığı esnâda nefesini tutarak kalbini koruması ve Allâh Teâlâ'nın huzûrunda olduğunun farkına varmasını ifâde etmektedir. Bu tâbîr, ifâde ettiği mânâ itibâriyle mürâkabe, sohbet, râbita kavramları ile benzerlik arz etmektedir.<sup>53</sup>

*Yâd dâşt*, dil ile zikretmeksizin Allâh Teâlâ'ya dönüş hâlini muhâfaza etmek, zikirde mübalağa ederek Cenâb-ı Hakk'ın huzûrunda bulunmak, O'nu müşâhede etme makâmına erişmek<sup>54</sup> ve dâimî sûrette Allâh'ı hatırlama hâlinde olmak<sup>55</sup> gibi mânâları da içermektedir.

*Yâd dâşt* kelimesinin muktezâsınca hareket eden bir sâlik, kalbinden bütün bağları söküp atmalı; bütün kuvvet ve hislerden soyutlanmalı; bütün mevcûdâtı, adem-i asliyyelerine ircâ etmeli yani onları, yaratılmadan önceki gibi "yok" olarak görmeli ve Allâh Teâlâ'nın varlığını, nicelik ve nitelikten, renkten ve şekilden, cihetten ve

<sup>51</sup> Nablûsî, bazı evliyânın, zikir esnâsında, kalbe gelen havâtır mürâkabe etmeye gerek görmediklerini; onların sâdece zikir ile meşgûl olunması yönünde kanâat bildirdiklerini söyler. Onlara göre önemli olan Allâh Teâlâ'nın zikredilmesidir. Bu zikir esnâsında kalbe gelen havâtır bir müddet sonra kendiliğinden kesilecektir. Bu yüzden mürîd, ayrıca havâtır engellemeye çalışmamalı; sâdece zikir-i ilâhî ile meşgûl olmalıdır. (Bk. Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 106.)

<sup>52</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 106.

<sup>53</sup> Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 368; Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 96; Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 28.

<sup>54</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 293.

<sup>55</sup> Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 338.

mekandan münezzeh bir şekilde tasavvur edip bıkip usanmadan bu hâle devâm etmelidir. İşte bu hâle vâsıl olan bir sâlik, görülen her yerde ve her şeyde Allâh Teâlâ'yı müşâhede etmeye başlayacaktır.<sup>56</sup>

Tâcüddîn b. Zekerıyyâ'ya göre bu tâbîr, mürîdin, kendisini devamlı sûrette zevk tarîki üzerine Allâh Teâlâ'nın huzûrunda olduğunu tasavvur etmesini ifâde etmektedir. Nablusî'ye göre bu tasavvur, mürîdin, Allâh Teâlâ'yı tahayyül yolu ile bilmesi şeklinde değil, vicdânen ve tahkîkîkan kalbiyle Allâh Teâlâ'nın huzûrunda olduğunu tasavvur etmesi şeklinde olmalıdır. Çünkü eşyâ hakkında aklen ya da hissî huzurda bulunma ve müşâhede etme tasavvur edilebilir; ancak bu şekilde bir tasavvur, Allâh Teâlâ hakkında câiz olmaz. Nablusî'ye göre üç türlü müşâhede vardır: Birincisi, Allâh Teâlâ'nın fiillerini müşâhede etmektir. Eğer kul, huzurda bulunurken eşyâ görünür halde ise kul, Allâh Teâlâ'nın fiillerini müşâhede makâmında bulunmaktadır. İkinci müşâhede, Allâh Teâlâ'nın sıfatlarını müşâhede etmektir. Eğer kul, huzurda bulunurken, eşyâ görünmez halde; ancak görünen şey, parlayan şimşek gibi tek bir nûr şeklinde ise bu durumda kul, Allâh Teâlâ'nın sıfatlarını müşâhede makamındadır. Üçüncü müşâhede, Allâh Teâlâ'nın zâtını müşâhede etmektir. Eğer kul, huzurda olduğu halde görünen herhangi bir şey yok ise bu durumda kul, Allâh Teâlâ'nın zâtını müşâhede makâmında bulunmaktadır.<sup>57</sup> Nablusî'ye göre kâmil bir kulun muayyen bir makâmı olmaz. O, bu üç hâlden hangisi ile karşılaşırsa karşılaşsın, sâbit bir hâl üzere kalmaz; bir halden bir hâle intikâl eder durur.<sup>58</sup>

### 3. 5. Esâs: Hûş der dem

*Hûş* kelimesi lügatte akıl mânâsına, *dem* kelimesi ise nefes mânâsına gelmektedir. Buna göre *hûş der dem* tâbîri, her nefesin akıllıca alınıp verilmesi, alınıp verilen her nefesin gafletten uzak tutulması manalarını ifâde etmektedir. Nefesin bu şekilde gafletten korunması, kalbin her nefes Allâh Teâlâ'nın huzûrunda olduğu idrâkine ulaşmasına

<sup>56</sup> Bahaî, *Büyük İslâm Velisi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 119.

<sup>57</sup> Buradaki müşâhede, gözle görme olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Nablusî, müşâhede mahallinin kalp; ru'yet/görme mahallinin ise göz olduğunu söyler. Ona göre müminler, dünyâda iken kalpleri ile Allâh Teâlâ'yı müşâhede edebilirler; ancak gözleri ile O'nu göremezler. Allâh Teâlâ'yı görmek, sâdece âhirette mümkün olacaktır. (Bk. Nablusî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 82.)

<sup>58</sup> Nablusî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 107.

vesîle olur. Her nefeste, Allâh Teâlâ'nın huzûrunda bulunduğu bilincine erişmek, kalbin, ibâdetler ile dirilmesi ve mânevî hayat ile muttasıf olarak Allâh Teâlâ'ya ulaştırılması gâyesine mâtuftur. "Çünkü huzûr-ı ilâhîde bulunduğu bilinciyle alınıp verilen her nefes, diridir ve Allâh Teâlâ'ya ulaştırılmıştır; gaflet ile alınan her nefes ise ölüdür ve Allâh Teâlâ'ya ulaşmaktan kesilmiştir."<sup>59</sup>

Her nefesin Allâh Teâlâ'nın huzûrunda bulunduğu bilinciyle alınıp verilmesini öğütleyen *hûş der dem* kavramının<sup>60</sup> muktezâsınca hareket eden bir sâlik, nefes alıp verirken telaffuz ettiği her "he" sesi ile Allâh Teâlâ'nın zâtını hatırlamalı; verdiği her nefesin, bir hazîne olduğunu ve ömürden bir parça alıp gittiğini düşünmelidir.<sup>61</sup> Bu bilince sâhip olan sâlik, nefeslerine sâhip olur; onları gafletten ve zâyî olmaktan korur. Nefese sâhip olmanın ehemmiyetine binâen bazıları, nefse sâhip olmanın yolunun, nefese sâhip olmaktan geçtiğine kâni olmuşlardır.<sup>62</sup>

Nablusî'ye göre bu ifâde ile kastedilen mânâ, mürîdin, kendisini huzûr-ı ilâhîde hissettiği anda ağzından çıkan her nefesi gafletten uzak bir şekilde vermesi gerektiğini ifâde etmektedir. Burada ağza giren nefesten değil de ağızdan çıkan nefesten bahsedilmektedir. Nablusî'ye göre bunun sebebi, ağza giren nefesin mürîdin kendi kontrolü dâhilinde olmaması sebebiyledir. Ancak ağızdan çıkan nefes böyle değildir. Çünkü ağızdan çıkan her nefes, sâhibini, gaflet hâlinde iken mi yoksa huzur-ı kalp hâlinde iken mi terk ettiğine dâir sorguya çekilecektir. Eğer nefes, sâhibi aleyhine şahitlik yapacak olursa o kul, Allâh Teâlâ'ya karşı gâfil olan kimselerden yazılacak; eğer nefes, sâhibinin lehine şahitlik yapacak olursa o kul, Allâh'ın huzûrunda olanlardan yazılacaktır.<sup>63</sup>

Bu hassâsiyete işâreten Hâce Bahâüddîn Nakşibend, Nakşibendî yolunun nefes üzerine binâ edildiğini söylemiş; bu yüzden gaflet içinde alınıp verilmemesi için iki nefesin arasını her dâim muhâfaza etmeye çalışmak gerektiğini söylemiştir.<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 359-360; Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 91; Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 25; Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 110.

<sup>60</sup> Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 291.

<sup>61</sup> Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 335.

<sup>62</sup> Bahaî, *Büyük İslâm Velisi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 117.

<sup>63</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 110.

<sup>64</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 110; Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 360; Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 25; Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 110.

### 3. 6. Esâs: Sefer der vatan

*Sefer* kelimesi sözlükte, “bir şahsın, bir beldeden başka bir beldeye gitmesi” demektir. *Vatan* kelimesi ise insanın kendisinde iskân ettiği ev veya belde mânâsına gelmektedir. Buna göre *sefer der vatan* tabiri, lügatte, “vatanda sefer yapmak” mânâsında kullanılmaktadır. Istilâhta ise *sefer der vatan*, mürîdin, halk âleminden Hak Teâlâ tarafına sefer yapması, yani halktan uzaklaşıp Hak Teâlâ'ya yönelmesi demektir. Bu yönelme, tıpkı Hz. İbrâhîm'in (a.s.) “Ben Rabbime gidiyorum.” (Sâffât, 37/99) diyerek mensubu bulunduğu putperest halkı terk edip Allâh Teâlâ'ya yönelmesine benzemektedir. İki türlü sefer vardır: Birincisi, mürîdin mürşidinin arkasından yürüyerek bir memleketten bir başka memlekete gitmesi şeklinde gerçekleşen zâhirî sefer, diğeri ise mürîdin nefsinin, hevâsını ve şehvî arzularını terk etmesi şeklinde gerçekleşen mânevî seferdir. Bu da mürîdin sâhip olduğu çirkin sıfatları terk edip güzel sıfatlarla donanmasını ifâde eder.<sup>65</sup>

*Sefer der vatan* tâbiri mâsivâyı terk ederek Allâh Teâlâ'ya yönelmek, kötü sıfatları terk edip ahlâkı güzelleştirmeye çalışmak, dünyâ âleminden melekût âlemine, melekût âleminden ceberût âlemine, ceberût âleminden lâhût âlemine çıkmak, ilm-i yakîn mertebesinden ayn-i yakîn mertebesine, ayn-i yakîn mertebesinden hakk-ı yakîn mertebesine erişmek gibi mânâları ihtivâ etmektedir. Nakşibendiyye yolunda sâliklerin, zâhirî mânâda yapmış oldukları seferden maksatları mânevî sefere hazırlık olmalıdır. Aksi takdirde yapılan zâhirî seferlerin hiçbir faydası olmayacaktır.<sup>66</sup>

Tâcüddîn b. Zekeriyâ'ya göre *sefer der vatan* tâbiri, mürîdin bütün varlığıyla Allâh Teâlâ'ya yönelebilmesi için kendisini halktan soyutlaması gerektiğini ifâde etmektedir ki bu da mürîdin, beşeriyet tabîatında bulunan kınanmış sıfatları terk edip övülmüş sıfatlara sefer etmesi gerektiğini ifâde etmektedir.<sup>67</sup>

Nablusî'ye göre bu sefer ile kastedilen, kulun nefsindeki tamahkârlık, hurs, cimrilik, kıskançlık, hîle ve zulüm/azgınlık gibi

<sup>65</sup> Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 92-93; Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 361; Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 25.

<sup>66</sup> Bahaî, *Büyük İslâm Velisi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 121; Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 336; Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 180; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 292.

<sup>67</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 111.

beşeriyetten kaynaklanan çirkin sıfatları terk edip îsâr, müsâmaha, cömertlik, affetme, bağışlama, iç temizliği, adâlet, tevekkül, zühd, verâ ve takvâ gibi güzel ahlaklarla donanmak sûretiyle Allâh Teâlâ'ya yönelmesidir. Kulun, kınanmış sıfatlardan övülmüş sıfatlara intikal ederek yapmış olduğu sefer sâyesinde kalp, “Şüphesiz ki, bunda kalbi olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.” (Kâf, 50/37) âyet-i kerîmesinde işâret edilen kalp seviyesine çıkmış olur.<sup>68</sup>

Nefsi terk ederek Allâh Teâlâ'ya doğru yapılan sefer ile ilgili bazı şeyhler, bir şahsın, bir yerden başka bir yere taşınması durumunda, terk edilmediği müddetçe habîs/kötü sıfatların da o kişi ile beraber taşınacağını söylemişlerdir. Bazıları ise bu hâli, “şahâdet âleminde gaybı görmek” olarak nitelendirmişlerdir.<sup>69</sup>

Nablusî'ye göre bir kişi, Allâh Teâlâ'yı bilme mertebesinde başka bir mertebeye geçtiği zaman tabîatının aslından kaynaklanan kötü sıfatlar, o kişiyi terk etmez. Zaten bu sıfatların tamâmen kişiden ayrılması imkânsızdır. Çünkü bu sıfatların insandan tamâmen ayrılması, beşeriyetin ortadan kalkması anlamında gelir ki bu da imkânsız bir şeydir. O halde bu sıfatların insandan ayrılması demek, bu sıfatların, kötü halden iyi hâle değişmesi demektir. Şöyle ki kul, önce dünyaya karşı tamahkâr iken Allâh Teâlâ'ya yöneldiği zaman onun tamahı, tâatlara ve Allâh Teâlâ'ya yakınlığa sebep olan amellere karşı olacak; kul, daha önce cismânî lezzetlere karşı hırslı iken nefsinden sefer ettikten sonra rûhânî lezzetlere karşı hırslanmaya başlayacaktır. Hâkezâ kul, daha önce dünyalık malları verme konusunda cimrilik yaparken daha sonra dinini başkasına verme konusunda cimri olmaya başlayacak; önce müminlere karşı kin beslerken daha sonra harp ehlinde kâfirlere karşı kin beslemeye başlayacak; önce dünyâ malına ve makâmına karşı haset ederken daha sonra dîn ve takvâyâ gıpta etmeye başlayacak; önce müminler arasında hîle ve zulüm yaparken daha sonra Allâh yolunda kâfirlere karşı hîle ve tuzak kurmaya başlayacaktır. Nablusî'ye göre kötü sıfatların iyi sıfatlara dönüşmesi bu şekilde gerçekleşmektedir. Bu dönüşüm, kulun kurtuluşa erenler zümresine dâhil olmasına vesîle olacaktır. Yukarıda da ifâde edildiği üzere Nablusî, insânın beşeriyetinden kaynaklanan kötü sıfatları tamâmen ortadan kaldırmakla değil; o sıfatları iyi sıfatlara tebdîl etmekle mükellef olduğu

<sup>68</sup> Nablusî, *Miftâhu'l-maiyye*, 111.

<sup>69</sup> Nablusî, *Miftâhu'l-maiyye*, 111.

kanâatindedir. O, bu düşüncesine mesnet olarak "...Ve her kim, nefsinin cimriliğinden sakınırsa, işte felâha ermiş olanlar onlardır" (Haşr, 59/9) âyet-i kerîmesini gösterir. Ona göre bu âyet-i kerîmede "nefsinin cimriliğini terk ederse" denmemiş; "nefsinin cimriliğinden sakınırsa" denmiştir. Bunun sebebi, nefisteki cimrilik sıfatının sürekli devâm etmesidir. Bu yüzden kişinin cimrilik sıfatından sakınması mümkün; ancak, onun bu sıfattan tamâmen soyutlanması imkânsız bir durumdur.<sup>70</sup>

Bazı meşâyih, "Sefer der vatan" tâbirini, şahâdet âleminde iken gayb âlemini görmek mânâsında kullanmışlardır. Nablusî, "gayb" ile iki mânânın kastedilmiş olabileceği görüşündedir. Birinci mânâyâ göre "gayb" ile kastedilen, Allâh Teâlâ'dır. Nitekim bazı müfessirler, "Onlar gayba inanırlar..." (Bakara, 2/3) âyet-i kerîmesindeki "gayb" kelimesini, "Allâh Teâlâ" olarak tefsîr etmişlerdir. İkinci mânâyâ göre "gayb" ile kastedilen, "gayb âlemi", yani "âhîret âlemi"dir." Gayb âleminin şehâdet âleminde müşâhede edilmesi, ancak şehâdet âleminde, akılla idrâk edilip duyu organları ile hissedilen bütün eşyâda, Allâh Teâlâ'yı müşâhede etmek sûretiyle olur. Bu düşünceden hareketle Nablusî, kulun, akılla ve his yolu ile varlığına şâhit olduğu her şeyde, ilk önce Allâh Teâlâ'yı müşâhede etmesi, ikinci olarak peygamberlerin bildirmiş olduğu âhîret ile alakalı husûsları müşâhede etmesi gerektiğini söyler.<sup>71</sup> İşte bu şekilde bir müşâhede netîcesinde, dünyâ, eksik akıllı kullar için, âhîretin zuhûr mahalli olur. Kullar, ölüm ve berzah/kabir ahvâli hakkında kâmil mânâda bir idrâke ulaştıklarında ise "dünyâ" olarak

<sup>70</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 112.

<sup>71</sup> Nablûsî'ye göre peygamberlere hakîkî mânâda tâbi olmak, Allâh Teâlâ'ya ihlâslı bir şekilde kulluk yapan, rab olarak O'ndan tam mânâsıyla râzı olan kimseler için söz konusudur. Bu şekildeki kullar, zâhiren ve bâtinen nefsinin sâiki ile bir tek harekette bulunmazlar. Onların varlığı, her türlü harekât ve sekenâtı Allâh Teâlâ ile dir. Öyle ki, onlar bir defa gaflet ile göz kırpmış olsalar, bu hâli, büyük bir günâh ve habîs bir şîrk sayarlar ve bu yüzden hemen tövbe ederler. Onlar, böyle bir hassasiyetle rablerinin kulluğuna mukayyed oldukları ve iç âlemlerini islâh ettikleri için rableri de onlara rubûbiyyeti ile teveccüh edip onların zâhirlerini islâh eder. Onlar bu minvâl üzerine kulluğa devâm ettikleri müddetçe Allâh Teâlâ onlara, sünnet-i nebîye ve râzî olduğu yola muvâfık sözler ve ameller nasip eder. Bu durumda, onların her türlü fiili, sözü ve düşüncesi Allâh Teâlâ'nın kontrolü altında olmuş olur. Nablûsî'ye göre kulun peygambere hakîkî mânâda tebeyyet makâmına nâil olması ancak bu şekilde gerçekleşir. (Bk. Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 74.)

isimlendirilen eşyânın hakikatlerini idrâk etmeye başlayacaklardır. Şehâdet âleminde gayb âlemini görmek ile kastedilen mânâ, işte bu idrakten ibârettir.<sup>72</sup>

### 3. 7. Esâs: Nazar ber-kadem

Lügatte ayağa bakmak mânâsına gelen *nazar ber kadem* tabiri, istilahta, mürîdin, gözlerini harâma bakmaktan koruması için yürürken ayağına bakmasını ifâde etmektedir. Mürîdin şuarsuz bir şekilde etrafa bakınması, kalpte bir takım perdenin meydâna gelmesine sebep olmaktadır. “Çünkü kalpteki perdelerin ekserisi, bakma yoluyla kalbe resmedilmiş olan sûretlerden ibârettir. Mürîdin ayaklarına bakarak yürümesinin daha başka sebepleri de vardır: Bunlardan birisi, mürîdin, gördüğü şeylerle meşgûl olarak zikirden uzaklaşmasının önüne geçmektir. Çünkü yolun başındaki bir mürîd, gelişigüzel her şeye baktığı zaman, kalben o şeylerle meşgûl olacak ve bu meşgûliyet neticesinde, kalpte farklı duygu ve düşünceler meydâna gelecektir. Ayaklara bakarak yürümenin bir başka gerekçesi, mürîdin sûfî olmayanların yüzlerine bakmasının önüne geçmektir. “Çünkü başkalarının yüzüne bakmak, sûfiyye katında mahzurlu şeylerden sayılmıştır. Saf/temiz kalpler, cilâlî aynalar gibidir. Katılmış kalplerde bulunan kötü ahlâk ve bozuk düşünceler, sâdece o kalbin sahiplerinin yüzüne bakmakla bile temiz olan kalplere aynen yansır.” Bu şekilde yürümenin bir başka gerekçesi ise mürîdin güzel yüzlere bakarak fitneye düşmesinin önüne geçmektir. “Çünkü bakış, şeytânın oklarından bir oktur. Bu ok, kime isâbet ederse, o kişi, Allâh'ın yolunda fitneye düşer.”<sup>73</sup>

Tâcüddîn b. Zekeriyâyâ, *nazar ber kadem tâbîrinin*, mürîdin, şehirde ve sahrada, yürürken bakışının dağılmaması, gereksiz şeylere bakmaması ve kalbinin ilgi ve alâkasını dağılmaması için, başını öne eğerek ayaklarına bakması gerektiğini ifâde ettiğini söyler. Ona göre bu şekilde yürümekten maksat, sâlikin sülûkünü tamamlayıp mukaddes ilâhî hazrete nazar etme nîmetine nâil oluncaya kadar, sülûkün ilk başından îtibâren bakışlarını muhâfaza etmesidir.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 112.

<sup>73</sup> Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 92; Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 357; Dernîka, *et-Tarikatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 25; Bahaî, *Büyük İslâm Velîsi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 120.

<sup>74</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 113.



Nablusî'ye göre mürîdin başı önünde ayaklarına bakar vaziyette yürümesi, onun, gaflet içindeki insanların fiillerine şâhit olmaması ve kalbinin şâhit olunan fiiller ile alâkadâr olmaktan uzak kalması içindir. Çünkü mânevî uyanıklık içinde olan kimselere bakmak, mânevî uyanıklığa, gaflet içinde olan kimselere bakmak ta gaflete sebep olur. Bu şekilde yürümenin bir başka maksadı, mürîdin, mâneviyât yoluna ilk sülûk etmesinden îtibâren bütün himmetini, dünyevî ve uhrevî nîmetleri murâd etmekten uzak tutup sâdece eşi benzeri olmayan, her şeyi işiten ve gören Allâh Teâlâ'ya hasretmesini sağlamaktır. Bütün himmetini Allâh Teâlâ'ya hasreden mürîd, ne dünyâyâ ne de âhirete iltifât eder; ne kurtulmaktan ferahlanır; ne helâk olmaktan hüzünlenir; ne tarîkate kendisi için husûle gelen bir takım hallere aldanır; ne de sâhip olduğu takvâ, verâ, tevekkül ve zühd gibi sıfatlara iltifât eder. Aynı düşünce sebebiyle Muh'yiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1239) takvâ, verâ ve benzeri övülmüş sıfatları terk ederek sâdece Allâh Teâlâ ile meşgûl olmanın, bizâtihi bu sıfatlarla meşgûl olmaktan daha üstün olduğunu söylemiştir.<sup>75</sup>

Nablusî'ye göre mürîd, tasavvuf yoluna sülûk edip âhîret yoluna girdiği andan îtibâren, Allâh Teâlâ'dan başka bir maksat taşımamalıdır. Tek maksadı Allâh Teâlâ olan bir mürîd, kendisine mârifetullâhın kapıları açılıp ta her şeyde, Allâh Teâlâ'nın eserini müşâhede etme suûruna erişinceye kadar, zâhiren ve bâtînen, dünyevî ve uhrevî hiçbir işe meyletmemelidir. İşte bu hâle erişebilen bir mürîdin maddî ve mânevî gözünde Allâh Teâlâ'nın dışında hiçbir varlık kalmaz. Böyle bir mürîd, hangi eşyaya yönelirse yönelsin, tek maksadı kemâlini artırmaktır. Bu îtibarla Allâh Teâlâ'ya karşı gaflet içinde olan ve O'nunla kendi aralarına perde çekilmiş olan kimselere zarar veren işlerin tamâmı, böyle bir mürîd için zararsız hâle gelir. Nitekim âriflerden bazıları, nefsin hastalıklarının, nefse muhâlefet edilmesi durumunda, nefsin şifâsı hâline dönüşeceğini söylemişlerdir.<sup>76</sup>

### 3. 8. Esâs: Halvet der encümen

Yalnızlık, tek başına yaşamak ve halk arasına karışmamak gibi mânâlara gelen<sup>77</sup> *halvet* kavramı, Nakşibendiyye Tarîkatı'nda, zâhirde halvet ve bâtında halvet olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhirdeki halvet,

<sup>75</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 115.

<sup>76</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 115.

<sup>77</sup> Uludağ, "Halvet", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 156.

mürîdin, melekût âleminin sırlarına müttâlî olabilmek için insanlardan uzak bir halde boş bir yerde kalması demektir. *Halvet der encümen* tabiri ile kastedilen halvet, zâhirî halvet değildir. Çünkü *halvet der encümen*, “cemiyet içinde halvet” mânâsına gelmektedir. Bu tâbîr ile kastedilen şey, halk arasında bulunan bir mürîdin, kalben halktan uzak olması ve kendisini Allâh Teâlâ'nın huzûrunda hissetmesidir ki, bu da bir anlamda mürâkabe demektir. Bahâüddin Şâh-ı Nakşibend'in ifâdesine göre halvet der encümen, “kulun, zâhirde halk ile batında ise Hak Teâlâ ile olması” demektir.<sup>78</sup> “Onlar, ne ticâretin ne de alışverişin kendilerini Allâh'ı anmaktan, namâz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı adamlardır” (en-Nûr, 24/37) âyet-i kerîmesinin *halvet der encümen* prensibine işâret ettiği kabul edilmiştir.<sup>79</sup>

*Halvet der encümen*, dört duvar arasında halvet yapmak değil; halkın arasında iken kişinin kendisini dört duvar arasında zikrullâh ile meşgûl oluyormuş gibi hissetmesidir. Bu hâle vâsıl olmak, mânen kemâle ermiş salıklar için söz konusudur. Yolun başındaki salıklara lâzım olan, insanlardan uzaklaşarak halvete çekilmek ve halvet hâlinde iken Allâh Teâlâ ile mânen ünsiyet kurmaya gayret etmektir.<sup>80</sup>

Nakşibendiyye tarikatında, insanlardan uzaklaşmak sûretiyle icrâ edilen halvet hoş karşılanmamıştır. Zirâ Rasûlüllâh (s.a.v.) kendisine risâlet tebliğ edildikten sonra halveti terk etmiş; insanların arasına karışarak dîni tebliğ etmek ve insanları irşâd etmekle meşgûl olmuştur. Sahabe-i Kirâm için de aynı durum söz konusudur. Binâenaleyh hem Rasûlüllâh (s.a.v.) hem de sahabe-i Kirâm, halk arasında iken halvet hâlini yaşamışlardır.<sup>81</sup> İşte bu sebepten Bahâüddin Nakşibend, halvette şöret, şörette ise âfet olduğunu söyleyerek halktan uzak bir yerde halvet yapmayı tasvip etmemiş; halkın arasında iken halvet şuurunda yaşamayı tercih etmiştir.<sup>82</sup>

Tâcüddîn b. Zekeriyâ *halvet der encümen* tabirini, Bahâüdîn Şâh-ı Nakşibend'in târif ettiği gibi târif eder. Ona göre bu tâbîr, sâlikin,

<sup>78</sup> Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 93; Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 363; Dernîka, *et-Tarikatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 26.

<sup>79</sup> Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 336.

<sup>80</sup> Bahaî, *Büyük İslâm Velisi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 120-121; Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 337.

<sup>81</sup> Bahaî, *Büyük İslâm Velisi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 121.

<sup>82</sup> Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 180.

zâhiren halk ile bâtinen Hak Teâlâ ile birlikte olmasını; yani, elin dünyevî işlerle meşgûliyette, kalbin ise Hak Teâlâ ile meşgûliyette olmasını ifâde etmektedir. Nablusî'ye göre mürîdin zâhiren halk ile birlikte olması, onun, konuşmada, yeme-içmede, oturup kalkmada, mübâh olan fiillerde, günaha sebep olmayan sözlerde ve her türlü ibadât ü tâatta, halk ile birlikte hareket etmesi, giysi ve benzeri husûslarda farklı bir hâl ve tavır sergilememesi demektir. Mürîdin, bâtinen Hak Teâlâ ile birlikte olması ise onun Allâh Teâlâ'yı müşâhadeye dalması ve zâhiren ve bâtinen Allâh Teâlâ dışındaki şeylere, yani mâsivâyâ meyletmemesi, Allâh Teâlâ'dan başka bir şey ile teskîn olmaması, O'ndan başka bir varlık hakkında konuşmaması ve her dâim O'nun huzûrunda olduğunun farkında olması şeklinde olur. "... Sen 'Allâh' de, sonra onları bırak; daldıkları bataklıkta oynayıp dursunlar!" (el-En'âm, 6/91) âyet-i kerîmesi, işte bu hâle işâret etmektedir.<sup>83</sup>

### 3. 9. Esâs: Vukûf-i Zamânî

Bu tâbir mürîdin, üzerinden geçip giden zamana müttalî olmasını ve geçen zamandaki hâlinin keyfiyetinden haberdâr olmasını ifâde etmektedir. Geçen zamandaki hâlinin keyfiyetine vâkıf olan bir mürîd, hangi hâlinin şükretmeyi gerektirecek şekilde huzûr-u kalp ile geçtiğini, hangi hâlinin ise tövbe etmeyi gerektirecek şekilde gaflet içinde geçtiğini bilir ve ona göre davranır.<sup>84</sup> Bu anlayışa sâhip olan bir mürîd, bütün gayretini ortaya koyar ve her ân, aslî gâyesine müteveccih olur; her şeyi bilen ve her şeyden haberdâr olan Allâh Teâlâ'nın kendisini ihâta ettiğinin farkına varır; yaptığı her işin, Allâh Teâlâ tarafından müşâhede edildiğini düşünür ve Allâh Teâlâ'nın kulun her türlü harekât ve sekenâtına müttalî olduğunu fark eder.<sup>85</sup>

*Vukûf-i Zamânî*, mürîdin, şimdiki hâline vâkıf olup geçmiş zamanını muhâsebe etmesini iktizâ eder. Bu da, mürîdin her ânını kontrol altında tutması ve her ânın gereğince amel etmesini beraberinde getirir. Böylece sâlik, hangi mertebede olursa olsun gece gündüz, her

<sup>83</sup> Nablusî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 116.

<sup>84</sup> Bu konuda Bahâüddîn Şah-ı Nakşibend şöyle der: "Vukûf-u zamânî, senin nefsinin hallerine vâkıf olmandan ibârettir. Eğer (hâlin), şeriata uygun ve Allâh'ın râzı olduğu türden ise O'na şükret; öyle değilse O'na istiğfâr et!" (Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 24.)

<sup>85</sup> Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 91; Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 355; Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 24.

dâim nefsinı muhâsebe altında tutar; vakitlerini verimli bir şekilde geçirir; varsa geçmişteki hatâlarını telâfi etmeye çalışır.<sup>86</sup>

Tâcüddîn b. Zekerıyyâ, *vukûf-i zamânî* tâbîrinin, mürîdin, geçen her zaman hakkında nefsinı muhâsebe etmesini ifâde ettiğini söyler. Bu muhâsebe, geçen her ânın, hayır ameller ile mi yoksa şer ameller ile mi geçtiği konusunda olur. Eğer geçen zaman, hayırlı bir meşgûliyet içinde geçmiş ise şükredilmeli; şer bir amel ile meşgûliyet içinde geçmiş ise tövbe ve istiğfâr edilmelidir. Bu tövbe, her mürîdin mânevî mertebesine göre değişiklik arz eder. Çünkü *ebrâr* sınıfında olan kulların yapmış oldukları iyilikler, kurbiyyet makâmında olan kulların kötülükleri sayılmıştır.<sup>87</sup>

Nablusî'ye göre *vukuf-i zamânî*, mürîdin, geçen vakitlerinin namâz, oruç, tesbih ve benzeri ibâdetler ile mi yoksa mâsiyetler ve dînî emirlere muhâlefet etmek ile mi geçtiği konusunda gece ve gündüz, her dâim nefsinı muhâsebe etmesini ifâde etmektedir. Mürîd bu muhâsebe neticesinde, eğer vaktini hayırlı ameller ile geçirdiğini görmüş ise bu amelleri kendisine kolaylaştırdığı ve bu konuda kendisini muvaffak kıldığı için Allâh Teâlâ'ya şükretmeli; eğer vaktini şer ameller ile geçirdiğini görmüş ise Allâh Teâlâ'dan mağfiret dileyip tövbe etmelidir. Nablusî'ye göre bu muhâsebe, "Ey îmân edenler! Allâh'tan korkun ve herkes, yarına ne hazırladığına baksın. Allâh'tan korkun, çünkü Allâh, yaptıklarınızdan haberdardır." (el-Haşr, 59/18) âyet-i kerîmesinin muktezâsıdır.<sup>88</sup>

Nablusî, şer amellerden dolayı yapılması gereken tövbenin, her mürîdin mânevî mertebesine göre değişiklik arz ettiğini şöyle îzâh eder:

"Bazen fiillerden herhangi biri, bir mertebede günâh iken, ondan daha aşağı mertebede tâat; orta mertebede ise mübâh olur." Nablusî, bu düşüncesini destekler mâhiyette, Zünnûn-i Mısırî'nin (ö. 245/859) "Avâmın tövbesi günahlardan, havâssın tövbesi gaflettendir." sözünü nakleder. Yine aynı düşüncenin bir yansıması olarak Hasan en-Nûrî (ö. 295/908), Allâh Teâlâ dışındaki her şeyden uzaklaşmanın gerçek tövbe olduğunu söylemiştir. Muhammed et-Temîmî ise üç türlü tövbeden

<sup>86</sup> Bahaî, *Büyük İslâm Velisi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 121.

<sup>87</sup> Nablusî, *Miftâhu'l-ma'ryye*, 119.

<sup>88</sup> Nablusî, *Miftâhu'l-ma'ryye*, 119.

bahsetmiştir. Birincisi zellelerden, ikincisi gafletlerden, üçüncüsü ise iyiliklerden dolayı yapılan tövbedir.<sup>89</sup>

### 3. 10. Esâs: Vukûf-i adedî

*Vukûf-i adedî*, zâkirin, kalp ile icrâ ettiği zikir-i hafî (gizli zikir) esnasında zikir adedinin şuûrunda olmasıdır. Esâsen zikirde mutlak olarak bir adet şart değildir, ancak vâki olacak havâtıra karşı kalbi korumak için mürîdin, kendisine târif edilen muayyen adede riâyet etmesi büyük önem arz etmektedir. Bu yüzden Nakşibendiyye Tarîkatı'nın büyüklerinden bazıları, zikirde önemli olan hususun, çok zikir yapmak değil mezkûr olan Allâh Teâlâ'nın, huzûr-u kalp ile zikredilmesi olduğuna kâil olmuşlardır. Bu konuda Bahâüddin Şah-ı Nakşibend, “Vukûf-i adedî, ilm-i ledünnînin derecelerinden birinci derecedir.” demiştir.<sup>90</sup>

Tâcüddîn b. Zekeriyâyâ, *vukûf-i adedî* tabirini, “parçalanmış havâtır/düşünceleri bir araya toplamak maksadıyla zikir-i kalbîde muayyen bir adede riâyet etmek” olarak târif eder. Nablusî'ye göre zikir için muayyen bir adedin tâyin edilmesi, nefsi, bir adede alıştırmak ve parçalanmış haldeki düşünceleri tek bir düşüncede toplanmak maksadına mebnîdir. Mürîd sürekli muayyen bir adet üzerine zikir yaptığı takdirde mürîdin nefsi, bir müddet sonra bu adede alışacak ve tereddüt etmeksizin bu adet kadar zikre boyun eğecektir. Namazdan sonraki tesbihâtın belli bir adet ile tahsîs edilmesi de aynı maksada mebnîdir. Bu itibarla mürîd, kendisine târif edilen zikrin adedine riâyet etmelidir.<sup>91</sup>

### 3. 11. Esâs: Vukûf-i kalbî

*Vukûf-i kalbî*, iki mânâda mütâlâa edilmiştir: Birinci mânâyâ göre vukûf-i kalbî, zikreden kişinin kalbinin, zikir esnasında Allâh Teâlâ'ya vâkîf olması, mürâkabe ve müşâhededesinden uzak olmadığını hissederek O'na teveccüh etmesi demektir. İkinci mânâyâ göre ise vukûf-i kalbî,

<sup>89</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 119.

<sup>90</sup> Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 91; Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 356; Dernîka, *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 24; Bahaî, *Büyük İslâm Velîsi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 116; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 290.

<sup>91</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-ma'îyye*, 121.

zikreden kişinin, zikir esnâsında kalbine vâkıf olması, onu kontrol altında tutması demektir.<sup>92</sup>

*Vukûf-i kalbi*, bir anlamda kalbin, Allâh Teâlâ'dan haberdâr olması demektir. Bu prensibe göre hareket eden sâlikin kalbi, Allâh Teâlâ'dan başka hiçbir şeyi düşünmez olur. İşte bu durumda zikir-i ilâhî, tam mânâda şuurlu bir şekilde icrâ edilmiş olur.<sup>93</sup> *Vukûf-i kalbî*'den maksat, çam kozalağı şeklindeki zâhirî kalbe benzeyen mânevî kalbe teveccüh edip aynı şuurlu ile kalbin hakîkî veçhesine nazar etmektir. Bu bakış neticesinde sâlikin kalbinde bir gaybet hâli veya cezbe meydana gelir. Sâlik, sürekli olarak *vukûf-i kalbî* bilinci ile hareket etmesi durumunda bir müddet sonra “vuslat-ı ilellâh” a mazhar olma ve maksadına nâil olma imkânına kavuşur. Bu yüzden Nakşibendiyye yolunda *vukûf-i kalbî*, “vuslat ilellâh”ın aslı olarak görülmüştür.<sup>94</sup>

Tâcüddîn b. Zekeriyâ'ya göre *vukûf-i kalbî*, kalbin, Hak Teâlâ'nın dışında herhangi bir maksadı olmayacak şekilde O'nun karşısında uyanık halde ve huzûr-u kalp ile durması demektir. Abdülğani en-Nablusî'ye göre Allâh Teâlâ'nın karşısında uyanık olmak, bütün işlerde gafleti ve unutkanlığı nefy etmek/ortadan kaldırmak demektir. O'nun karşısında huzûr-u kalp ile durmak ise Allâh Teâlâ dışında hiçbir şeye kalben iltifât etmemek demektir. Bu hâlin tahakkuk etmesi, mürîdin şâhit olduğu her şeyde, Allâh Teâlâ'yı müşâhede etmesi ile mümkündür. “Çünkü her şey, Allâh Teâlâ'nın fiillerinden bir fiildir.” Buna göre kul, herhangi bir şeyi müşâhede ettiği zaman o şeyde, Allâh Teâlâ'yı müşâhede etmeli; yani o şeyin, Allâh Teâlâ'nın yaratması ile meydana gelen bir varlık olduğunu idrâk etmelidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husûs daha vardır: Şöyle ki kul, Allâh Teâlâ karşısında uyanık halde ve huzûr-u kalp ile dururken sâdece Allâh Teâlâ'yı murâd etmeli; O'nun dışında, sevap kazanmak, Allâh'ın azâbından kurtulmak, O'nun katında yüksek mertebelere nâil olmak gibi maksatlar taşımamalıdır. Bu da kulun ortaya koyduğu her türlü fiilin, nefsi için değil; Allâh Teâlâ'nın rızâsı için olduğunun bir ifâdesidir.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Hânî, *el-Behcetü's-seniyye*, 91; Hânî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 356; Dernîka, *et-Tarikatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*, 24; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 291.

<sup>93</sup> Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 182.

<sup>94</sup> Bahaî, *Büyük İslâm Velisi Muhammed Bahaeddin Şah Nakşibendî*, 119.

<sup>95</sup> Nablusî, *Miftâhu'l-maiyye*, 121.

Nakşibendî Tarîkatı'ndan bazıları, “vukûf-i kalbî” tâbirinin, zikreden mürîdin, zikir esnâsında, göğsün solunda, meme hizâsında bulunan çam kozalağı şeklindeki zâhirî kalbe teveccüh etmek sûretiyle kalbine vâkîf olmasını ifâde ettiğini söylemişlerdir. Kalbe vâkîf olmak, onu, zikirle meşgûl edip zikirden ve zikrin mefhûmundan gaflete düşmesine fırsat vermemekle mümkündür.<sup>96</sup>

Nablusî'ye göre kalbe vâkîf olmak, kalbe gelen havâtır mürâkabe etmek demektir. Bu mânâyâ göre mürîd, Allâh Teâlâ'yı her zikredişinde, kalbine vâkî olan havâtır türünden mânâları zabd u rabt altına almalı; onların güzel ve çirkin olanlarını tefrîk etmek sûretiyle kalbine vâkîf olmalıdır. Bu mürâkabe esnâsında mürîdin, göğsün sol tarafındaki memenin hizâsında bulunan çam kozalağı şeklindeki zâhirî kalbe yönelmesi, kalbi zikir ile meşgûl edip onun zikirden ve zikrin mefhûmundan gaflete düşmesine mâni olması gerekmektedir. İşte bu minvâl üzerine kalbe vâkîf olmak, kalbin mezkûr olan Allâh Teâlâ'yı mânen müşâhede etmesine ve müşâhede konusunda kalbin iyice eğitilmesine vesîle olacaktır.<sup>97</sup>

Hâce Nakşibendî'ye göre mürîd, sâdece muayyen bir vakitte vukûf-i kalbî ile mükellef değildir: O, hem zikir esnâsında, hem mürâkabe esnâsında hem de diğer hallerinin tamamında vukûf-i kalbi ile hareket etmekle mükelleftir. Esâsen zikir ile kastedilen şey de vukûf-i kalbî'yi husûle getirmektir.<sup>98</sup> Nablusî'ye göre ise vukûf-i kalbî, kalbin varlığın hakîkatini müşâhede etmesinden ibârettir.<sup>99</sup>

## Sonuç

Gerek ilâhî nitelikli gerekse beşerî nitelikli olsun, her sistemin ve inancın kendine hâs bir takım usûl ve esasları vardır. Bu usûl ve esaslar, bir taraftan temsîl ettiği sistemin kökleşmesini, kurumsallaşmasını ve yaygınlaşmasını sağlarken bir taraftan da o sistemin müntesiplerinin sisteme olan bağlılıklarını sağlamada, onların kontrol edilmesinde ve aynı düşünce etrafında toplanarak dâvâ şuuru ile eğitilmelerinde önemli role sâhiptir. Aynı durum, tarikatlar için de söz konusudur. Buradan hareketle diyebiliriz ki bir tarikat için ortaya konan usûl ve erkân, o

<sup>96</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 121.

<sup>97</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 122.

<sup>98</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 122.

<sup>99</sup> Nablûsî, *Miftâhu'l-maiyye*, 123.

tarîkatın müntesiplerini eğitmede, onları aynı dâvâ uğruna toplamada; hâsılı onların gönül dünyalarına hükmetmede son derece önemlidir. Çalışmamıza konu olarak seçtiğimiz Nakşibendiyye tarîkatının on bir esâsı da hem bu tarîkatın asırlar boyunca kökleşip gelişmesine, hem de farklı coğrafyalardaki tarikat müntesiplerinin aynı usûl ve esaslar ile eğitilmelerine katkı sağlamıştır.

Derinlemesine tetkik edildiğinde görülür ki Nakşibendiyye'nin on bir temel esâsı, ya doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'ân-ı Kerîm'e ve Sünnet-i Nebevîyye'ye dayanmaktadır. Bunun böyle olması, bu tarîkatı tesis eden mutasavvıfların Ehl-i Sünnet îtikâdına sımsıkı bağlı olmalarının tabîi bir sonucudur. Makalemize konu olarak seçtiğimiz eserin müellifi olan Abdülğani b. İsmail en-Nablusî de henüz tasavvufa sülûk etmeden önce zâhirî ilimleri tahsil etmiş ve tasavvufî düşüncesini sağlam temeller üzerine oturtmuş bir âlimdir. Bu îtibarla denilebilir ki şer'î ilimlerin hemen her sahasında kendisini geliştirmiş bir mutasavvıfın kaleminden çıkmış olan *Miftahu'l-maiyye* isimli eser, incelenmeye değer eserlerden biridir. Biz bu çalışmada, söz konusu eserin Nakşibendiyye Tarikatı'nın on bir esasını konu alan üçüncü bölümünü incelemeye çalıştık. Çalışmamız neticesinde şu sonuca varmış olduk: Nakşibendiyye Tarikatı'nın on bir esası, her ne kadar bu tarikata mensup olan müritlerin mânevî gelişimlerini sağlamak maksadı ile tesis edilmiş olsalar da bu tarîkata mensup olmayanlara da hitap eder nitelikte prensiplerdir.

### Kaynakça

- A'zam, Cemîl. *Ukûdü'l-cevher fi terâcimi men lehüm hamsûne tasnîfen femietü fe-ekser*. Beyrut: el-Matba'atü'l-ehliyye, 1326/1908.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifin*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1951.
- Bahâî, Nasrullah. *Büyük İslâm Velîsi Muhammed Bahaeddîn Şah Nakşibendî Hayâtı, Şahsiyeti, Menkibeleri*. nşr. Taşköprülü Ali Altın. İstanbul: M. Şevket Eygi Matbaası, 1328/1966.
- Alâaddin, Bekrî. *Bir Çağın Öncüsü Abdülğani Nâblusî Hayâtı ve Fikirleri*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: İnsan yayınları, 1995.
- Cihan, Ahmet Kamil. *Abdülğani Nâblusî'nin Hayâtı ve Kelâmî Görüşleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.



- Dernîka, Muhammed Ahmed. *et-Tarîkatü'n-Nakşibendiyye ve a'lâmühâ*. Trablus: Jarrous Press, 1408/1987.
- Hânî, Abdülmeçîd b. Muhammed. *el-Kevâkibü'd-dürriyye ale'l-hadâiki'l-verdiyye fî ecillâi's-sâdâti'n-Nakşibendiyye*. tsh. Muhammed Halid el-Harse. Dimaşk: Dâru'l-Beyrûfi, 1996.
- Hânî, Muhammed b. Abdullah. *el-Behcetü's-seniyye fî âdâbi't-Tarîkati'l-Aliyyeti'l-Hâlidiyyeti'n-Nakşibendiyye*. İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 1381/2002.
- Hasenî, Şerîf Abdulhay b. Fahrüddîn. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi've'n-nevâzır*. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1. Basım, 1420/1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. tsh. Hânî el-Hâc. Kâhire: el-Mektebet't-tevfikiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali. *Kûtü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Mete, Ayşegül. "Nakşibendiyye-Tâciyye'nin Kurucusu: Tâceddîn b. Zekeriyâ Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Yolu". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 32 (2012): 179.
- Muhubbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah ed-Dimaşkî. *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdi aşer*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-vehbiyye, 1284.
- Murâdî, Ebû'l-Fazl Muhammed Halil. *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşer*. 4 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-mesnâ, ts.
- Nablusî, İsmail b. Abdülğanî. *Miftâhu'l-ma'yye fî düstûri't-Tarîkati'n-Nakşibendiyye*. thk. Cevdet Muhammed Ebü'l-Yezîd el-Mehdî. Kâhire: ed-Dâru'l-cûdiyye, 1429/2008.
- Nablusî, İsmail b. Abdülğanî. *Miftâhü'l-maiyye fî tarîki'n-Nakşibendiyye*. Konya: Konya Bölge Yazmalar Kütüphanesi, 3604/1, 1b-60a. [yazmalar.gov.tr](http://yazmalar.gov.tr).
- Nablusî, İsmail b. Abdülğanî. *Tercüme-i Miftâhü'l-maiyye fî tarîkati'n-Nakşibendiyye*. çev. Osman Bahri b. Muhammed Emin Şeyhluli. Ankara: EHT A 30939/EHT A 35408, 280 sayfa. [millikutuphane.gov.tr](http://millikutuphane.gov.tr).
- Nahlî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Mekkî. *Büğyetü't-tâlibîn li-beyâni'l-meşâyihü'l-muhakikîni'l-mu'temedîn*. Haydarabad: Matbaatü meclis-i dâirati'l-meârifi'n-nizâmiyye, 1. Basım, 1328.

- Nebhânî, eş-Şeyh Yûsuf b. İsmâil. *Câmi'ü Kerâmâti'l-Evliyâ*. thk. İbrâhim Atve Ivaz. 2 Cilt. Porbandar: Merkez-i Ehli Sünnet Berakât-i Razâ, 1422/2001.
- Öngören, Reşat. "Taceddin b. Zekeriyya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/342-343. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Öteleş, Zeliha. *Abdülğani en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Özaydın, Murat. "Şeyh Abdurrahman'a Göre Nakşibendîliğin On Bir Temel Esası". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 13/50 (2014), 214.
- Özel, Ahmet. "Nablusî, Abdülğani b. İsmâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/268. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 8. Cilt. Beyrut: y.y., 1981.
- Toprak, Mehmet Sait. "İnsan'ın Anlamı Üzerine Bir Araştırma: Abdülğani En-Nablusî". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2007), 45-82.
- Tosun, Necdet. *Bahaeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Tosun, Necdet. "Nakşibendiyye" (Âdâb ve Erkân). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/342. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1998.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. Konya: Yediveren Yayınları, 2001.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 11. Basım, 2007.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-E'lâm: Kâmûsü terâcimi'l-eşhürî'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-arabi ve'l-müste'ribîne ve'l-müsteşrikîn*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilmî'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2020, 14: 327-351

مفهوم الأسباط عند الشيخ علي حسن غلوم

## Şeyh Ali Hasan Galum'a Göre Esbât Kavramı

### al-Asbât According to Sheikh Ali Hasan Galum

**Zehra Betül GÜNEY**

Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı  
Phd., Sakarya University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Literature  
Sakarya, Turkey  
zbguney@sakarya.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-9203-8406

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 5 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 327-351

**Atıf / Cite as:** Güney, Zehra Betül. "مفهوم الأسباط عند الشيخ علي حسن" [al-Asbât According To Sheikh Ali Hasan Galum]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 327-351.

<https://doi.org/10.18498/amailad.711714>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## al-Asbât According to Sheikh Ali Hasan Galum

### Abstract

*al-Asbât* in Islamic thought is a controversial concept among Shia and Sunni schools. Sunni school believes that they all were the brothers of Prophet Joseph and were Prophets. Yet, Shia school rejects the idea that *al-Asbât* were Prophets, due to the big sins they committed. Some of Shia sholars think that *al-Asbât* were *Wasiyy* (*Legatee*) of Prophets. Sheikh Ali Hasan Galum adds a new idea to *al-Asbât* by arguing the similarity between the concept of *al-Asbât* in Quran with those *Judges* in Torah. He gives the concept of *Judges* and *al-Asbât* as a reference to *Twelve Imams*. This article, after explaining the concept of *Judges* in Judaism, will deal with the concept of *al-Asbât* in Sunni sources. After that it will explain the meaning of *al-Asbât* generally in Shia thought. Then it will touch upon the similarity of the *Judges* with the concept of *Twelve Imams* which has handled for the first time by Sheikh Galum in Shia thought.

### Summary

*al-Asbât*, whose number is twelve and mentioned as the descendant of the Prophet Jacob in Islamic thought, is a controversial concept among Shia and Sunni schools. Both schools agree on the meaning of *al-Asbât*, which means the son of the son, grandson, the son of the daughter or the notable sons. But they differ in content and details of *al-Asbât*. Eventhough, the thought that *al-Asbât* are the eleven brothers of Prophet Joseph and all of them were Prophets is prevailing idea in Sunni literature, they differed on the identity of *al-Asbât*. Some of them claimed that they were Prophet Joseph's brothers and they became Prophets after repentance and seeking forgiveness and asking Allah for His mercy for the sins and crimes they had committed. Besides, Sunni scholars do not refer to the Hadiths in which Hasan and Hussein were mentioned as *al-Asbât* while they interpreting the verse in which *al-Asbât* is mentioned there too. Contrary to Shia school that rejects the idea of *al-Asbât* were the brothers of Prophet Joseph and the idea that all of them were Prophets, due to the big sins they committed to their brothers Prophet Joseph. Shiites believe that Allah when mentioned to the brothers of Prophet Joseph in verses and when He told their attitude towards their fathers, Prophet Jacob, He did not use glowing and bright words about them. Far from it, He used a very humiliating and accusatory language about them in verses. Therefore, unlike other Prophets' biographies, which have lived a commendable life since their childhood, a devout and purist profile was not drawn about them in Quran. Some contemporary Shia scholars link the hadiths reported in Hasan and Hussein as

*al-Asbât* with the verses in which the word *al-Asbât* are mentioned. They point to the similarity between Prophet Moses and Prophet Mohammad, and Haroun and Ali ibn Ebi Talib, and between the nation (ummah) of Prophet Moses and the nation of Mohammad in terms of differentiation. They defend that the surviving groups in Prophet Mohammad's ummah are Ahlu'l-bayt (family of Prophet Mohammad) and those who followed them, as well as who acknowledged that Ali ibn Ebi Talib and his twelve sons are sinless Imams (leaders) which should be emulated. There are contemporary Shiite scholars who go on to say that when the Prophet Mohammad mentioned Hussein as *al-Asbât*, he did not mean that he was his grandson. Rather, He wanted to reveal the similarity between His grandson and *al-Asbât* which mentioned in Quran. So, they think that those *al-Asbât* were *Wasiyy* (*Legatee*) of Prophets. They argue that, when Allah mentioned *al-Asbât* in verses with those Prophets, He meant that He is in connection with them as well as in connection with Prophets, but by inspiration and another kind of revelation that differed from his revelation to the Prophets. There are some of other Shia scholars added another meaning to the word *al-Asbât*. They argue that the *Judges* in Torah are the *Wasiyy* of Prophets who lived in inter-Prophethood era. They point out that *al-Asbât* were like *Judges* in their statue, they not only ruled over the community with justice, but also were the successors and the guardians of Prophets' secret knowledge, as well as divine models for human being to follow. As Allah sent *Judges* to the Jews to save them from perdition, the Prophet Mohammad appointed Ali ibn Ebi Talib and his sons as *Judges* of his ummah. Kwaiti Shiite scholar Sheikh Ali Hasan Galum adds more new idea to *al-Asbât* by arguing the similarity between *Twelve Imams* with those *Judges* in Torah. He gives the concept of *Judges* and *al-Asbât* as a reference to *Twelve Imams* by addressing the similarity and common denominator between them. He combined the concept of *Judges* with the concept of *al-Asbât* in Wasayah (guardianship) and Imamamate (legitimate successor). He went on to say that the counterpart of Prophet Moses in Islam is Prophet Mohammad, and the counterpart of Jashua is Ali ibn Ebi Talib, and the counterpart of Deborah, the only woman in the *Judges*, is Fatima bint Mohammad (daughter of Prophet). And the rest of the *Judges* are counterparts of the sons of Ali ibn Ebi Talib, whose numbers are eleven. This article, after explaining the concept of *al-Asbât* and *Judges* in Judaism, will deal with the concept of *al-Asbât* in Sunni sources. After that, it will explain the meaning of *al-Asbât* generally in Shia thought. Then it will touch upon the similarity of the *Judges* in Judaism with the concept of *Twelve Imams* which has handled for the first time by Sheikh Galum in Shia thought.

**Keywords:** Islamic Sects, Shia, Twelve Imams, al-Asbât, Torah.

## Şeyh Ali Hasan Galum'a Göre Esbât Kavramı

### Öz

Hız. Yakup'un soyundan gelen ve sayıları on iki olan *Esbât*, İslam düşüncesinde tartışmalı olan bir husustur. Sunni literatürde istisnalar olsa da, genel olarak *Esbât*'ın Hız. Yusuf'un kardeşleri olduğu ve bunların hepsinin Peygamberler olduğu düşüncesi hâkimken, Şii düşünce Hız. Yusuf'un kardeşlerinin Peygamber olduğu fikrini işledikleri büyük günahlar yuzünden reddetmektedir. Sunni ekol, on bir kardeşin tövbe ettiği için Peygamber olmalarına mümkün gözüyle bakarken, Şii ekol Peygamberlerin büyük günahlardan munezzeh olduklarının altını çizerek Kur'an'da zikri geçen *Esbât*'ın Hız. Yakup'un soyundan gelen başka Peygamberler olduğuna dikkatleri çekmiştir. Bazı modern dönem Şii alimleri *Esbât*'ın Peygamberler olmadığını, Peygamberler arası dönemde yaşamış *Vasîler* olduklarını savunmuştur. Kuveytli bir Şii alim olan Şeyh Ali Hasan Galum ise bu kavrama yeni bir bakış açısı getirerek, Kur'an'da geçen *Esbât*'ın Tevrat'ta geçen *Hâkimler* olduklarına, bunların *On İki İmam* gibi Peygamberler arası dönemde Peygamberlerin *Vasîleri* ve *Velileri* olarak yaşamış ve toplumda adaleti sağlamakla mukellef liderler olduklarına dikkatleri çekmiştir. Bununla, Tevrat'taki *Hakimler* olgusunu *On İki İmam* inancına referans olarak göstermeye çalışmıştır. Bu makalede, öncelikle Tevrat'ta geçen *Esbât* ve *Hakimler* kavramını ele aldıktan sonra *Esbât* kavramını önce Sünni kaynaklarda daha sonra da genel olarak Şii kaynaklarda nasıl ele alındığını kaleme alacağız. Daha sonra Şeyh Galum tarafından ilk defa Şii ekolde ele alınan *Hakimler* hususunu *On İki İmam* inancına referans olarak göstermesine ve bu kavramla ilişkilendirmesine değineceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhepler Tarihi, Şiiilik, On İki İmam, Esbât, Tevrat.

### مفهوم الأسباط عند الشيخ علي حسن غلوم

#### المستخلص

الأسباط في التوراة هم أولاد يعقوب عليه السلام الاثنا عشر عددهم، مع اختلاف في الآراء بين المذهب السني والشيعي حول نبوتهم. فالمذهب السني عموماً يعتبر هؤلاء الرجال على أنهم إخوة يوسف الأحد عشر وأنهم أنبياء مع استثناء بسيط من بعض العلماء الذين يرفضون فكرة نبوتهم للأعمال الشنيعة التي قاموا بها في حق يوسف عليه السلام. أما المذهب الشيعي فيرفض تماماً فكرة نبوة إخوة يوسف لما قاموا به من الذنوب التي لا تليق بالأنبياء. ويعتقد أن هؤلاء الأسباط هم أنبياء آخرون من أحفاد النبي يعقوب. وهناك علماء شيعة معاصرون أضافوا معنى آخر للأسباط بأنهم الأوصياء والخلفاء للأنبياء من بعدهم فأرسلوا لهداية قومهم ولإصلاحهم. أما العالم الشيعي الشيخ علي حسن غلوم فيضيف إلى مفهوم الأسباط مفهوم الأئمة الاثني عشر، ويتطرق إلى التشابه الذي وقع بين هؤلاء القضاة في

الدين اليهودي وبين الأئمة الاثني عشر وذلك بتدليل من الأحاديث الشريفة. هذا البحث، بعد شرحه لمعنى الأسباط والقضاة في الدين اليهودي سيتناول مفهوم هذه الكلمة في المذهب السني عموماً وفي المصادر الشيعية خصوصاً والتي ترى أن هؤلاء الأسباط لم يكونوا إخوة يوسف وأنهم أنبياء آخرون أو أوصياء للأنبياء الذين قبلهم ومن ثم سيتم التطرق إلى رأي الشيخ غلوم والذي يرى أن هناك ارتباطاً قوياً بين مفهوم القضاة في التوراة وبين الأسباط في القرآن، وأنهما يدلان على نفس المعنى. وأن هناك تشابه موازٍ بينهم وبين مفهوم الأئمة الاثني عشر في العقيدة الشيعية.

### الملخص

الأسباط هم جماعة من الناس تناولت التوراة والقرآن ذكرهم. وقد تناولتهم التوراة والمصادر الإسلامية عموماً على أنهم أولاد يعقوب عليه السلام. وقد وردت معنى كلمة الأسباط في اللغة بمعنى خاصة الأولاد والحفدة والمصاص منهم. والسيط من اليهود كالقبيلة من العرب، حيث سمي أولاد إسماعيل قبائل وأولاد إسحاق أسباطاً. وفي التوراة تطلق الأسباط على قبائل اليهود التي تتحدر من أولاد يعقوب عليه السلام الاثني عشر. فموسى عليه السلام هو من أحفاد يعقوب عليه السلام، وبعد وفاته تولى يشوع بن نون قيادة اليهود، وهو سبط أفرام الذي هو الابن الثاني للنبي يوسف عليه السلام. وسكنت اليهود أرض كنعان في حكمه وبعد وفاة يشوع نقضوا عهدهم عند الله وبدؤوا يعبدون الأصنام. فلعنهم الله وأهلكهم وعندما تابوا من ذنوبهم ورجعوا إلى ربهم يرجون رحمته أرسل الله إليهم قضاة ليخلصوهم من محنتهم. هؤلاء القضاة لم يكونوا أنبياء ولكن كانوا أوصياء يوحي الرب إليهم ويكلمهم ويحيطهم بقوته الحارقة وأحياناً يتمثل في روحهم. وكان عددهم اثني عشر قاضياً. وكان من بين هؤلاء القضاة امرأة واحدة اسمها دبورة. أما في القرآن فوردت كلمة الأسباط مع الأنبياء الذين أوحى الله إليهم ولم يصرح بأسمائهم. ووردت في الأحاديث الشريفة والرسول يتحدث عن حفيده حسين ويصفه بأنه سبط من الأسباط. وعندما تم مراجعة رأي العلماء في معنى هذه الآيات والأحاديث وجدنا أنه هناك اختلاف بين رأي السنة والشيعية في ذلك. فعلماء أهل السنة حينما يفسرون الآيات لا يتطرقون إلى الأحاديث التي وردت فيها كلمة الأسباط وقد اجتمعوا على أن الأسباط كلهم كانوا أنبياء وأنهم كانوا أولاد يعقوب عليه السلام، ولكن اختلفوا في نوبة إخوة يوسف عليه السلام، فقلة قليلة منهم رجح عدم نبوتهم لما ارتكبوه من كبائر الذنوب بينما اتفق معظمهم على أن إخوة يوسف أصبحوا أنبياء بعد توبتهم وطلب الغفران على ذنوبهم. وحدير بالذكر أنه لم ترد كلمة الأسباط في قصة يوسف مع إخوته بالإضافة إلى أنه لم يكن هناك ذكر في القرآن لأنبياء أتوا بهذا العدد الكبير وجملة واحدة وفي فترة واحدة أو قريبة من بعضها أو ينحدرون من أب واحد. وأن سيرة الأنبياء كلهم في القرآن سيرة محمودة منذ صغرهم ولم يلمس منهم أي خصال مذمومة. أما علماء الشيعة فمنهم من يعتقد أن الأسباط في القرآن من المستحيل أن يكونوا إخوة يوسف لما ارتكبوه من معاصي كبيرة تحول دون اعتبارهم أنبياء حتى لو تابوا توبة نصوحة. فيقولون أنه من الجائز بأن يكون الأسباط من أنبياء آخرين من أحفاد يعقوب عليه السلام أي من أولاد الأسباط أنفسهم. ويرجح آخرون أن الأسباط في القرآن لم يكونوا أنبياء انطلاقاً من الحديث النبوي عن حسين بن علي وإشارته إلى أنه سبط من الأسباط حيث يدل على أن الأسباط لم يكونوا أنبياء بل كانوا مثل حسين بن علي من الأوصياء الذين ميزتهم أنهم يشاركون الأنبياء في خصلة الوحي والإلهام وإن لم يكونوا أنبياء. وأن الله كلم الأسباط مثلما كلم الأوصياء وأوحى إليهم عن طريق الإلهام كما كلم مريم عليها السلام وأم موسى عن طريق الإلهام. وأن كلمة الأسباط في حديث الرسول عن الحسين للعهد الذهني عن المسلمين حول الآيات الموجودة في القرآن عن الأسباط. لذلك يذهبون إلى قوله بأن الأسباط كانوا أوصياء معصومين أوحى الله إليهم وأرسلهم إلى الناس كمرجع ديني وفي نفس الوقت كانوا قائدهم وولي أمرهم. أما الشيخ غلوم، فهو عالم شيعي كويتي يأتي برأي آخر مكتملة لهذه الآراء. حيث يضيف إلى مفهوم الوصي والولي للأسباط مفهوم آخر، فيربط كلمة الأسباط بالقضاة الاثني عشر في الدين اليهودي. ويذهب إلى قوله أن الرسول عندما قال أن حسين سبط من الأسباط لم يقصد من ذلك أنه ابن ابنته أو قبيلة من القبائل. وإنما النبي استهدف بذلك إحالة من يسمع كلمة الأسباط إلى شيء معهود يعرفونه في التوراة وفي القرآن ألا وهم القضاة، القادة والأوصياء للنبي موسى بعد وفاته. وذكر أن القضاة الذين ذكروا في التوراة ما هم إلا الأسباط الذين ذكروا في القرآن، وأن الأئمة الاثني عشر هم بمثابة قضاة عند اليهود، مرسلون من عند الله ليقيموا العدل في

الأرض. وبعد دراسته لكلمة السبط في العربية وجد أنها شوفطيم بالعبرية والتي معناها قضاة. وأن القضاة كانوا مثل الأئمة الاثني عشر في المذهب الشيعي. وأن نظير موسى في الإسلام هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم ونظير يشوع هو علي بن ابي طالب ونظير دبورته وهي السيدة الوحيدة في القضاة نظيرها فاطمة بنت محمد. وباقي الأسباط هم نظراء أولاد علي بن أبي طالب وعددهم أحد عشر. هذا البحث، بعد شرحه لمعنى الأسباط والقضاة في الدين اليهودي سيتناول مفهوم هذه الكلمة في المذهب السني عموماً وفي المصادر الشيعية خصوصاً والتي ترى أن هؤلاء الأسباط لم يكونوا إخوة يوسف وأنهم أنبياء آخرون أو أوصياء للأنبياء الذين قبلهم ومن ثم سيتم التطرق إلى رأي الشيخ غلوم والذي يرى أن هناك ارتباطاً قوياً بين مفهوم القضاة في التوراة وبين الأسباط في القرآن، وأنهما يدلان على نفس المعنى. وأن هناك تشابه موازٍ بينهم وبين مفهوم الأئمة الاثني عشر في العقيدة الشيعية.

**لكلمات المفتاحية:** تاريخ المذاهب الإسلامية، الشيعة، الأئمة الاثنا عشر، الأسباط، التوراة.

### المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد، فإن الأسباط هم جماعة من الناس تناولت التوراة والقرآن ذكرهم. وقد تناولتهم التوراة على أنهم أولاد يعقوب<sup>1</sup> بينما تناولتهم المصادر الإسلامية<sup>2</sup> عموماً على أنهم أولاد يعقوب وهم إخوة يوسف بالإضافة إلى أنهم أنبياء. وقد ذهب الشيعة على عكس ما ذهب إليه علماء السنة عموماً على أنهم ليسوا إخوة يوسف بل أنبياء آخرون من ذرية يعقوب. وذهب بعض العلماء المعاصرين من الشيعة إلى أن الأسباط الذين ذكرهم القرآن هم أوصياء للرسول وخلفائهم وذلك بسبب استخدام الرسول لهذا المصطلح في حفيده حسين بن علي، ووصفه إياه بأنه سبط من الأسباط.

ويضيف العالم الكويتي الشيخ علي حسن غلوم إلى هذا الرأي رأي آخر، حيث يربط ماورد في التوراة والقرآن عن الأسباط بمفهوم آخر تماماً. يذهب إلى فكرة مفادها أن القضاة الذين تناولت التوراة ذكرهم حالهم حال الأسباط الذين ذكرهم القرآن والأحاديث الشريفة وأنهم كانوا بمثابة الأئمة الاثني عشر وذلك انطلاقاً من الأحاديث الشريفة التي تخبر فيها أن حسين بن علي بن أبي طالب سبط من الأسباط. لقد قام الشيخ غلوم بتناول هذا الموضوع لأول مرة في بحث علمي في كتابه *فك لغز الأسباط*<sup>3</sup> حيث يصل إلى صلة مباشرة بين القضاة في التوراة وبين الأسباط في القرآن وإلى تشابه كبير بين القضاة والأسباط وبين الأئمة الاثني عشر في المذهب الشيعي. وبحسنا هذا يتناول دراسة مقارنة لما وصل إليه الشيخ غلوم وما وصلت إليه النصوص الإسلامية من نتائج مؤيدة أو مضادة للفكر الشيعي فضلاً عن نقاط الضعف والثغرات التي يتخللها فكر الشيخ غلوم حول هذه الطريجة.

سوف يتم أولاً شرح معنى الأسباط في اللغة ثم سنحوض في كيفية ذكر هذه الكلمة في التوراة وصلتها بالقضاة وهل إذا كانت هناك صلة وتشابه بين هذه الكلمات في هذين المصدرين، ومن ثم سيتم التطرق إلى ذكر التفاصيل التي وردت في التفاسير والأحاديث حول كلمة الأسباط ومقارنتها بالموارد الشيعية وبما وصلت إليه الشيخ غلوم في استدلاله بمفهوم القضاة في التوراة على مفهوم الأئمة الاثني عشر في المذهب الشيعي.

### 1. معنى كلمة الأسباط عند اللغويين

<sup>1</sup> سفر الخروج 28/49.

<sup>2</sup> سوف يتم التطرق إلى هذه المصادر كلها في الصفحات القادمة.

<sup>3</sup> علي حسن غلوم، *فك لغز الأسباط* (العراق: المركز العلمي الثقافي، 2018).



لقد وردت لكلمة الأسباط في اللغة معنى الأولاد والحفدة (في الإصطلاح، حفدة إسحق وأولاد يعقوب). وردت في لسان العرب لابن منظور<sup>4</sup> وفي معجم الفيومي<sup>5</sup>، أن الأسباط جمع كلمة السبب أي خاصة الأولاد والمصاص منهم، وهو ولد الولد. وقيل أولاد البنات، لأن ولد الابن يسمى الحفيد. وأنه ذكر في الحديث أنه الحسين وأنه من الأسباط أي أمة من الأمم في الخير، فهو واقع على الأمة والأمة واقعة عليه. والسبب من اليهود كالتبيلة من العرب. وهم الذين يرجعون إلى أب واحد. وسمي سبطا ليفرق بين ولد إسماعيل وولد إسحاق.

في الجوهري أيضا يأتي بنفس المعنى وأن الأسباط من بني إسرائيل كلقبائل من العرب.<sup>6</sup> ويقول الزمخشري: إن كلمة سبط تدل على الحسن والحسين فهما سبطا رسول الله،<sup>7</sup> وأن الأسباط أمة من الأمم في الخير فهو واقع على الأمة والأمة واقعة عليه.<sup>8</sup> وفي المعجم الوسيط: أن السبط ولد الابن والابنة، وأن السبط يطلق لقبائل اليهود فقط.<sup>9</sup>

ويقول الشاعر السيد إسماعيل الحميري حول معنى كلمة السبط في الإعتقاد الشيعي: "ألا إن الأئمة من قريش، ولات الحق أربعة سواء، علي والثلاثة من بنيه، هم الأسباط ليس لهم خفاء. فسبط سبط إيمان وبر، وسبط غيبته كربلاء، وسبط لا يدوق الموت حتى، يتقود الخيل يقدمها اللواء..."<sup>10</sup>

## 2. الأسباط والقضاة في التوراة

عندما يتم مراجعة التوراة نجد أن كلمة الأسباط تطلق على قبائل وعشائر اليهود، أي نظير كلمة السبط في العربية هي القبيلة والعشيرة<sup>11</sup> كما تمت الإشارة إليها في شرح معنى الكلمة. ذكرت في التوراة أن النبي يعقوب عليه السلام تزوج أربعة نساء وأنجب منهن أولاده الاثني عشر،<sup>12</sup> وهم سبط راوبين وشمعون ولاوي ويهوذا وجاد واشير ودان ونفتالي وزبولون ويساكر ويوسف وبنيامين.<sup>13</sup> وهؤلاء الأولاد كلهم قدموا مصر زمن وصول يوسف إلى منصب عال ومن ثم تكاثروا وسميت كل قبيلة منهم سبطا. وجميع إخوان يوسف وأبنائهم ذكروا في التوراة على أنهم من أسباط يعقوب عليه السلام حيث أمر الرب في عهد موسى عليه السلام بإحصاء لشعب إسرائيل الذين هم أبناء هؤلاء الأسباط<sup>14</sup> والذين خرجوا مع موسى من مصر فرارا من أرض فرعون، فأحصاهم موسى وعددهم عدا واحد تلو الآخر.<sup>15</sup> والغريب في التوراة أنه حينما قام موسى بإجراء إحصاء وتعداد للأسباط لم يغضب الرب منه<sup>16</sup> ولكن حينما فعله بعد ذلك داوود غضب الرب منه<sup>17</sup> وعذبه هو وقومه حتى كاد أن يقتلهم جميعا.<sup>18</sup> ومع الزمن تكاثرت أسباط إسرائيل من العشائر

<sup>4</sup> محمد بن مكرم بن المنظور الأفيقي، معجم لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1990)، 31/7.

<sup>5</sup> أبو العباس أحمد الفيومي، المصباح المنير، نشر: عادل مرشد (بيروت: دار الرسالة، 2010)، 218.

<sup>6</sup> إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة، نشر: أحمد عطار (القاهرة: دار العلم، 1956)، 129/3.

<sup>7</sup> أبو القاسم محمود الزمخشري، أساس البلاغة (القاهرة: دار الشعب، 1960)، 418.

<sup>8</sup> ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، نشر: محمود الطناحي (بيروت: المكتبة الإسلامية، 1963)، 334/2.

<sup>9</sup> أحمد حسن الزيات، معجم الوسيط (القاهرة: دار الدعوة، 1960)، 415.

<sup>10</sup> محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، 1986)، 374/2.

<sup>11</sup> ابن منظور، لسان العرب، 310.

<sup>12</sup> سفر التكوين 28/49؛ سفر الخروج 1/1-6؛ سفر يشوع 12/3.

<sup>13</sup> سفر العدد 1-2.

<sup>14</sup> سفر يشوع 10/1؛ 14/7؛ سفر القضاة 18/2-20.

<sup>15</sup> سفر العدد 1، 26.

<sup>16</sup> سفر العدد 1/1-3.

<sup>17</sup> فهذا التناقض في الأفعال وتصرفات مضطربة والإنفصام العقلي سمة تتسم به رب اليهود في التوراة (حاشا لله من ذلك).

<sup>18</sup> سفر صاموئيل الثاني 24.

والقبائل ووصل عددهم الى ستمائة ألف.<sup>19</sup> وذكرت في التوراة أن الأسباط مهما تكاثروا فأصلهم يعود إلى هؤلاء الأسباط الاثني عشر رجلا.<sup>20</sup> ولكنهم بعدما أثاروا غضب الرب في عهد موسى عليه السلام وهلاكه لهم لم ينج منهم إلا القليل الأقلية.<sup>21</sup>

في التوراة لم ترد ذكر الأنبياء الذين أرسلوا بعد يعقوب عليه السلام، بل ذكرت موسى عليه السلام مباشرة بعد وفاة يوسف عليه السلام. في الحقيقة مسألة النبوة تبدو غير واضحة إطارها في الدين اليهودي وأن عدد الأنبياء وسيرتهم ليست دقيقة تماما، وهناك كثير من التناقض في أعمارهم والسنوات التي عاشوا فيها والمناقب التي ترد ذكرها في التوراة حول سيرتهم بحيث يصعب الوصول إلى انسجام وتوافق نصي أو تاريخي بين الروايات.<sup>22</sup> أما موسى عليه السلام في التوراة هو من أحفاد النبي يعقوب عليه السلام، أبوه هو عمران وهو من أحفاد لاواي الذي يعتبر من إخوة يوسف الأسباط.<sup>23</sup> فبذلك يُعد موسى عليه السلام من ذرية هؤلاء الأسباط الذين ذكروا في التوراة ويعتبر آخر نبي كلمه الله وجها لوجه.<sup>24</sup>

وبعد وفاة موسى عليه السلام تولى يشوع بن نون<sup>25</sup> قيادة اليهود. فهو من سبط أفرايم، أي ولده. وأفرايم هو الابن الثاني والأقوى للنبي يوسف عليه السلام.<sup>26</sup> فلما كان يتسم به من مواهب عسكرية وقوته الجسدية كان خير خليفة للنبي موسى كما أشارت إليه التوراة.<sup>27</sup> بدأت مشواره مع النبي موسى عليه السلام خادما ثم قائدا لجيشه.<sup>28</sup> ثم عينه موسى عليه السلام خليفة له من بعده وتوفقت اليهود بدخول أرض الكنعان معه بسبب خبراته ومهاراته العسكرية العبقرية.<sup>29</sup> وبعدها تم فتح أرض كنعان قام يشوع بتقسيم الأرض بين الأسباط حسبما أمره الخالق بذلك.<sup>30</sup>

تروي لنا التوراة أن الأسباط لم يكونوا أبرياء وأنهم قاموا بإبادة أصحاب أرض كنعان ومارسوا التطهير العرقي في حقهم.<sup>31</sup> وجدير بالذكر هنا أن التوراة تروي قصة إسكان الأسباط في أرض كنعان على أنها استعمار وإبادة بأمر من الله نفسه. أي أن الله هو الذي أمرهم بإبادة الشعب وطردهم وظلمهم وتحريمهم من أرضهم وأخذ الجزية منهم واستعبادهم، وحتى الأطفال والنساء ذاقوا شرهم واستبذادهم. فيقول الرب لهم "لا تشفق عينك عليهم". صورة إله غليظ\_حاشا لله\_ لا يعرف الرحمة بالكنعانيين فهو يفضل اليهود عليهم ويعطي لهم الصلاحية الكاملة بإهدار دمهم وطردهم من أرضهم وإهدار مذابحهم ويأمرهم أن يمحو اسم هؤلاء من تحت السماء ويفنائهم جميعا.<sup>32</sup>

<sup>19</sup> عمر صالح جعارة، "الأسباط في العهد القديم والقرآن الكريم"، مجلة الجامعة الإسلامية 1/25 (2017)، 245.

<sup>20</sup> سفر العدد 44/1؛ سفر التكوين 28/49؛ سفر الخروج 6-1/1؛ سفر يشوع 12/3.

<sup>21</sup> سفر العدد 65/26.

<sup>22</sup> Walther Zimmerli, *The law and the prophets* (USA: Wipf & Stock Publishers, 2010), 60-63.

<sup>23</sup> سفر الخروج 2.

<sup>24</sup> سفر التثنية 10/34.

<sup>25</sup> وردت في التفسير الإسلامي أن يشوع هو الفتى الذي كان يرافق موسى عليه السلام (الكهف 62/18).

<sup>26</sup> سفر التكوين 6/48.

<sup>27</sup> سفر التثنية 38/1؛ 28/3؛ سفر يشوع 5/1؛ سفر الخروج 13/24؛ 11/33.

<sup>28</sup> سفر الخروج 19/17؛ 24/13.

<sup>29</sup> سفر العدد 23-18/27؛ سفر التثنية 38/1.

<sup>30</sup> سفر يشوع 24-8/12؛ 20-13.

<sup>31</sup> سفر الخروج 32-29/23؛ سفر التثنية 12/2؛ 25-23؛ سفر يشوع 25/11؛ 10/16؛ 13/17.

<sup>32</sup> سفر التثنية 7.

بعد كل هذه المذابح في حق الكنعانيين لأنهم كانوا عبدة الأوثان، اتبعهم اليهود في ذلك وتأثروا بعبادتهم للأوثان. ونتيجة ذلك أتهم بدؤوا بعبادة الأوثان بعد وفاة يشوع ونقضوا عهدهم عند الله واستهانوا بوصيته. وكان من نتائج ذلك أن الله دفعهم لأيدي ناهبيهم الذين أذلهم وأبادوهم. وحينما ضاق بهم الأرض ولجؤوا إلى الرب تأبين مستصرخين يرجون رحمته فأرسل الله إليهم قضاة ليخلصوهم من محنتهم.<sup>33</sup> وكان الله يوحى إلى هؤلاء القضاة ويكلمهم عن طريق تكليم روح القدس لهم وأحاطهم الله بقوة وبقدرة خارقة ربانية وأحيانا كان يمثل الرب في روحهم.<sup>34</sup> أتى هؤلاء القضاة بعد يوشع بن نون للعمل بوصايا الله ويخلصوا السبطي وأحيانا الأمة كلها من الذنوب وارتكاب المعاصي. لأن اليهود مروا بأسوأ الظروف بسبب معاصيهم وتدهور أخلاقهم فأتى هؤلاء القضاة، القادة المختارين، لخلص اليهود من الشر والظلمة التي وصلت إلى ذروتها. وتناولت التوراة سيرتهم على أن اليهود كلما عصوا قام الله بتأديبهم وإبادتهم وهلاكهم حتى إذا عادوا إليه بالتوبة وطلب الغفران كان الله يرسل إليهم قاضيا لينقذهم من الهلاك الذي أرسله الله عليهم لإنذارهم وتحويفهم.<sup>35</sup> وهكذا كانوا على هذا الوضع مئات السنين. فمن عادة وجلبية اليهود الغدر ونقض العهد كما وصفهم القرآن الكريم.<sup>36</sup> فكان هؤلاء القضاة كما وصفتهم التوراة أوصياء وأولياء وحكام رؤساء قاموا بإدارة الأسباط الاثني عشر<sup>37</sup> يقدر زمن حكمهم بنحو 450 سنة.<sup>38</sup> وأسماء هؤلاء القضاة هو: غنثيل، أهود، دبورة، جدعون، يفتاح، شمشون، شجر، تولع، يائير، ايفسان، أيلون، عبدون.<sup>39</sup> ودبورة هي المرأة الوحيدة بين هؤلاء الرجال القضاة.<sup>40</sup> فكما هو معروف هناك نبيات أيضا من بين أنبياء اليهود في معتقداتهم.<sup>41</sup> ودبورة هذه أرسلت ضمن مئات الأنبياء والرسل على مر العصور والأزمنة نجاة لقوم لم يهد لهم البال إلا وحادوا كل مرة وفي كل فرصة عن الطريق المستقيم الذي رسمه لهم ربحم.

### 3. الأسباط في القرآن وفي الأحاديث النبوية

ذكرت كلمة الأسباط في القرآن الكريم في خمسة مواضع وبصيغتين. الصيغة الأولى وردت في أربعة آيات معرفة مجرورة وفي آية واحدة نكرة منصوبة. وهذه الآيات حسب ترتيبها التوقيفي كالاتي:

"قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربحم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون." (البقرة 136/2). "أم تقلون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل ءأنتم أعلم أم الله." (البقرة 140/2). "قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربحم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون." (آل عمران 84/3). "إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتيننا داوود زبوراً." (النساء 163/4). "ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون. وقطعناهم اثنتي عشرة أسباطا أمما وأوحينا

<sup>33</sup> سفر القضاة 1/2-15.

<sup>34</sup> سفر القضاة 10/3؛ 34/6؛ 6/14.

<sup>35</sup> سفر القضاة 12/3-16.

<sup>36</sup> سورة البقرة 100/2؛ سورة الأنفال 8/8.

<sup>37</sup> سفر يشوع 12/3؛ 24/4؛

<sup>38</sup> ماكسيموس صموئيل، دراسة في سفر القضاة، 5؛ سفر القضاة 16/2.

<sup>39</sup> سفر القضاة 3-12.

<sup>40</sup> سفر القضاة 4.

<sup>41</sup> سفر الخروج 20/15؛ سفر الملوك الثاني 14/22؛ سفر إرميا 6/14.

إلى موسى إذ استسقاها قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشرجمهم...  
" (الأعراف/160/7).

لقد وردت كلمة الأسباط في حديث واحد وذكر في هذا الحديث حسين بن علي بأنه سبط من الأسباط. هذا الحديث ورد في الترمذي<sup>42</sup> ومسند ابن حنبل<sup>43</sup> والبخاري<sup>44</sup> وابن ماجه<sup>45</sup> وفي المستدرک للنيسابوري<sup>46</sup> أن الرسول عندما رأى حفيده حسين بن علي وهو يلعب أخذته الرسول في حضنه وقال: "حسين مني وأنا من حسين. أحب الله من أحب حسيناً. حسين سبط من الأسباط".

ويعد طرح جميع النصوص حول كلمة الأسباط في القرآن والحديث النبوي سنستدرج فيما يلي أجوبة على أسئلة مفادها: هل هذا الحديث عن حسين بن علي له صلة بالأسباط الذين ورد ذكرهم في القرآن؟ ولماذا الرسول استخدم كلمة الأسباط في حفيده؟ هل الأسباط هم إخوة يوسف الأحد عشر كما يدعيه المذهب السني، أم أنهم أنبياء آخرون من ذرية يعقوب عليه السلام؟ أو أنهم أوصياء وخلفاء رسول كما يدعيه المذهب الشيعي؟ وفيما يلي نستعرض الأجوبة لهذه الأسئلة المطروحة، ونحاول تبيان وكشف الأدلة عليها. وقد ذهبنا في كشف الأجوبة إلى تفاسير معروفة لأعيان من العلماء في المذهب السني والشيعي دون الخوض والتعمق في جميع المدارس المذهبية والعقيدية فذلك يتطلب بحثاً علمياً أو رسالة دكتوراة مفصلة تناول آراء جميع هؤلاء الفرق والطوائف المذهبية بشكل واف وشامل. إن ما نهدف إليه في هذا البحث هو كشف الغطاء عن مبهمات وماتبقى من الغموض والاستفسارات في الأذهان لمفهوم الأسباط عموماً. والنظر إلى ما أتى به الشيخ غلوم من تأويل جديد لهذا المفهوم، وربطه بإبه بالقضاة الذين عاشوا في العهد القديم كأوصياء للنبي موسى عليه السلام، وأن شأن الأئمة الاثني عشر في المذهب الشيعي كشأن هؤلاء القضاة، وأن الأسباط الذين ذكرهم القرآن هم هؤلاء القضاة أنفسهم. والله أعلم.

#### 4. رأي مفسري أهل السنة في الأسباط

لقد اجتمع أئمة التفسير لأهل السنة والجماعة على أن الأسباط هم كانوا كلهم أنبياء<sup>47</sup>، وهم من أولاد يعقوب ولكن اختلفوا في نبوة إخوة يوسف. فيقول الألوسي أن العلماء اختلفوا في نبوة إخوة يوسف ولكنه رجح عدم نبوتهم لما ارتكبه من كبائر الذنوب، وأن المذكورين في الآية من الأسباط هم الأنبياء منهم وليس إخوة يوسف<sup>48</sup>. فيروي ابن كثير أن الأسباط هم بني يعقوب الاثنا عشر عددهم وولد كل رجل منهم أمة من الناس فسموا أسباطاً، وأن الأسباط في بني إسرائيل كالقبائل في بني إسماعيل. فقد ولد من ولد إسماعيل قبيلة، وولد كل ولد من ولد إسحق سبطاً، فسموا أسباطاً. وأنهم هم أنبياء بني إسرائيل. وأن إخوة يوسف صحيح كانوا من الأسباط ولكن لم يكونوا من الأنبياء. وفي الآية تذكر أن الله أوحى إلى أنبياء من أسباط بني إسرائيل فذكرهم إجمالاً، وهذا ليس دليل على أن هؤلاء الأنبياء هم إخوة يوسف. وهناك من العلماء من ذهب إلى أن النبي الوحيد بين إخوة يوسف هو يوسف عليه السلام نفسه. وأن

<sup>42</sup> أبو عيسى محمد الترمذي، السنن (دمشق: المكتبة الإسلامية، 1930)، "مناقب"، 31 (رقم 3775).

<sup>43</sup> أحمد بن حنبل، المسند، نشر. وصي الله بن محمد (مكة: دار العلم، 1983) "الفضائل"، 25 (رقم 1361).

محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح الأدب المفرد، نشر. أبي عبد الرحمن الألباني (رياض: دار الصديق، 2000) "معانقة الصبي"، 170 (رقم 364).

<sup>45</sup> أبو عبد الله محمد بن ماجه، سنن ابن ماجه، نشر. محمد عبد الباقي (القاهرة: دار الكتب العربية، 1930) "فضائل الصحابة"، 11 (رقم 144).

محمد بن الحاكم النيسابوري، المستدرک، نشر. مصطفى عبد القادر العطا (بيروت: دار الكتب، 1990) "معرفة الصحابة"، 418 (رقم 4820).

<sup>47</sup> عمر عبد الوهاب محمود، "الأسباط في القرآن الكريم"، مجلة آداب الرفادين 55/9 (2008)، 18.

<sup>48</sup> محمود شهاب الدين الألوسي، روح المعاني (بيروت: دار الأحياء، 1920)، 16/6.

البخاري روى أن النبي يعقوب حذر يوسف من أن يقص رؤيته إلى إخوته فيكيدوا له، وهذا مخالف على عصمة الأنبياء من كبائر الذنوب.<sup>49</sup>

وفي تفسير القرطبي يروي أن حديث سبط من الأسباط نزل عندما أتى نفر من اليهود وسألوا الرسول من هم الأنبياء الذين هو يؤمن بهم فنزلت هذه الآية. وأن الأسباط هم ولد يعقوب عليه السلام وهم يوسف وإخوته وعددهم اثنا عشر ولدا ولكل واحد منهم له أمته، يسمى كل أمة سبطا. وسمي سبطا وهو التابع، لأنهم جماعة متتابعون تتبع بعضهم البعض في النسل.<sup>50</sup> وقد ذهب الرازي<sup>51</sup> على أنهم إخوة يوسف وأهم كلهم كانوا أنبياء. وأن الكبائر من الذنوب كانت قبل نوحهم وليس بعدها فتاب الله عليهم وغفر ذنوبهم. وذهب الإمام الماترودي إلى أنهم كلهم أنبياء وأن اليهود آمنوا ببعضهم وكفروا ببعض فلذلك نزلت هذه الآيات للإيمان بكل الأنبياء.<sup>52</sup> ويقول الماترودي أن الأسباط هم الجماعة الذين يرجعون إلى أب واحد لأن السبط في اللغة الشجر الذي يرجع بعضه إلى بعض.<sup>53</sup> ويذهب البغوي إلى أن السبط معناه الخفيد وأن هذه الكلمة وردت في الحسن والحسين رضي الله عنهما. وذكر أن الأسباط كلهم أنبياء يجب الإيمان بهم.<sup>54</sup> ويقول الأندلسي في تفسيره للأسباط بأن النبي يوسف هو السبط الأول من أسباط يعقوب الاثني عشر.<sup>55</sup> ويضيف الطبري ويذكر أن عدد الأسباط كان اثني عشر رجلا وتعدد منهم أقواما لا يحصى عددهم ولا أنسابهم.<sup>56</sup>

وأنت كلمة أسباط معرفة في كل الآيات إلا في سورة الأعراف أنت نكرة وأنت مؤنثة وفي نفس الوقت على صيغة جمع. يقول الطوسي<sup>57</sup> أنه في الآية لم يقل سبطا لثلاثة أمور: أحدها أنه بدل ولأن النية التقديم والتأخير بين كلمة أمما وأسباطا. وثانيهما على أن كل قسم أسباط. والثالث، أن يكون أقام الصفة مقام الموصوف وتقديره اثني عشرة فرقة أسباطا. وأن السبط ضرب من الشجر كالأب الذي يجمعهم كالشجرة التي تتفرع عنها الأغصان الكثيرة. وكانوا بني اثني عشر رجلا من ولد يعقوب.

يقول الألوسي<sup>58</sup> أن الله جعل بني إسرائيل أسباطا في عهد موسى عليه السلام ورفقهم.<sup>59</sup> ويقول القرطبي أن الله جعلهم أسباطا ليكون أمر كل سبط معروفا من جهة رئيسهم فيخف الأمر على موسى. ويذكر أن السبط في هذه الآية مذكر لأن بعده كلمة أمما كلمة مؤنثة فذهب التأنيث إلى الأمم وكلمة الأمم نعت للأسباط.<sup>60</sup> ويقول الزمخشري أن الله جعل من اثني عشر ولدا اثني عشرة قبيلة، وكل قبيلة أسباط وليس سبطا. وأن كل سبط كانت أمة عظيمة وكثيرة العدد وكل واحدة من هذه الأمة لا تتفق مع الأخرى في أي شيء. ويقول ابن منظور: إن السياق الذي وردت فيه الكلمة هنا مخالف لسياق الآيات المدنية الأربعة التي وردت فيها هذه الكلمة معرفة. وفي تلك الآيات جاءت الكلمة مع النبيين

<sup>49</sup> عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير (حلب: دار الأحياء، 1987)، 208/4.

<sup>50</sup> أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (مصر: دار الكتب المصرية، 1954)، 140/2.

<sup>51</sup> محمد بن أبي بكر الرازي، التفسير الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 73/18.

<sup>52</sup> أبو منصور محمد الماترودي، تأويلات القرآن (اسطنبول: دار الميزان، 2005)، 252/1.

<sup>53</sup> أبو الحسن علي بن محمد الماترودي، تفسير الماترودي (بيروت: دار الكتب الثقافية، 1992)، 196/1.

<sup>54</sup> أبو محمد الحسين البغوي، معالم التنزيل في التفسير والتنزيل (بيروت: دار الفكر، 1985)، 163/1.

<sup>55</sup> أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، نشر. عادل أحمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 579/1.

<sup>56</sup> ابن جرير الطبري، جامع البيان (بيروت: دار الفكر، 1995)، 790/1.

<sup>57</sup> الطوسي، تفسير التبيان، 8/5.

<sup>58</sup> أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، نشر. خليل شيحا (بيروت: دار المعرفة، 2002)، 392.

<sup>59</sup> الألوسي، روح المعاني، 185/12.

<sup>60</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 303/7.

والرسل والرسالات، بينما جاءت في هذه الآية نكرة لأنها تتحدث عن تقسيم قوم موسى إلى اثني عشر قسماً. فلذلك يكون المراد من كلمة الأسباط في الآيات السابقة هم الذين يرجعون إلى أب واحد.<sup>61</sup>

نود أن نشير إلى أنه علماء أهل السنة لم يتطرقوا إلى حديث الرسول عن حسين بن علي وهو يسميه سبطاً من الأسباط، فضلاً عن عدم تطرقهم إلى علة استخدام الرسول لهذه الكلمة في حفيده حسين. وحينما نراجع سورة يوسف نجد أنه لم تتطرق الآيات إلى كلمة الأسباط في سرد قصة يوسف عليه السلام وإخوته، فإذا كان المعنى منهم من كلمة الأسباط هم إخوة يوسف فلماذا لم نرى دليلاً واحداً على نبوة إخوة يوسف في سورة يوسف أو في قصة يوسف عموماً؟ كلما نقرأ عنهم خلال الآيات أنهم فعلوا أفعال شنيعة في حق أبيهم وأخيه يوسف. ولو كانوا قد أصبحوا أنبياء بعد توبتهم وندمهم بما فعلوه بيوسف فكان الله أشار إليه ولو بكلمة أو جملة. ولكنه فعل عكس ذلك فسرد أفعالهم وردائهم الشنيعة وتحدث عنها مراراً واستطال في ذلك خلال سورة يوسف دون توقف وبأدق التفاصيل. ولكنه رغم ذلك لم يتطرق إلى نوتهم ولو بكلمة واحدة. وعلاوة على ذلك لم يكن هناك ذكر في القرآن لأنبياء أتوا بهذا العدد الكبير وجملة واحدة وفي فترة واحدة أو قريبة من بعضها أو ينحدرون من أب واحد. فالعادة في النبوة أن الله عزز رسوله برسول آخر ولكن لا ثالث لهما، وأرسل الله رسلاً تترأث كثيرة إلى الناس ولكن ليست بهذا الرقم الاثني عشر ولا حتى أربعتهم أرسلت مرة واحدة، فليست هناك تعددية الرسل ولا شراكة نبوية للرسل. وكذلك الحال بين إبراهيم وإسماعيل وبين إبراهيم ولوط، كانت كل صلاحيات النبوة بيد النبي نفسه. وكما هو الحال بين موسى وهارون القيادة النبوية تبعية فردية، فكان موسى صاحب صلاحيات النبوة والقيادة عندما قال لأخيه "ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبع أمري" (سورة طه 92/20)، فسرعان ما أخذ بلحية أخيه ورأسه. وكذلك الحال مع دوود وسليمان. رسالة نبوية فردية بالإسم المفرد الواضح.<sup>62</sup>

### 5. رأي المفسرين الشيعة في الأسباط

وترد في تفاسير أئمة الشيعة على أن أولاد يعقوب عليه السلام وهم إخوة يوسف لم يكونوا أنبياء، لأن الله عندما ذكرهم في القرآن ذكر بالتفصيل ما فعلوه بيوسف وذكر أنهم تابوا واستغفروا لذنوبهم ولكن لم يذكر لهم من المحامد والثناء الذي ذكره لجميع الأنبياء في القرآن. وأن الله لم يذكر لنبي من الأنبياء من الذنوب الكبيرة ولا من الخصال المذمومة قط من الكذب والخيانة للوعد والرغبة في القتل والحسد والنفاق وإرقاق إنسان أو بيعه ومنعه من حرية العيش والترصد للأذية والتحرش. لذلك تذهب علماء الشيعة إلى أن الأسباط الذين ذكر القرآن الإيمان بهم من المستحيل أن يكونوا إخوة يوسف الذين ارتكبوا معاصي كبيرة وأن ما وقع منهم من ذنب في حق أخيهم يوسف تحول دون اعتبارهم أنبياء حتى لو تابوا توبة نصوحة وشعروا بالندم. فالمذهب الشيعي يعتبر كل الأنبياء معصومين من القبائح صغيرها وكبيرها وأنه ليس هناك دليل واحد في القرآن يشير إلى نوتهم في الآيات التي تذكر فيها قصة يوسف عليه السلام وإخوته. وقوله "وما أنزلنا عليهم" لا يدل على أنهم أنبياء لأن الإنزال يجوز أن يكون على أنبياء آخرين ولم تقع منهم أفعال قبيحة.<sup>63</sup> وورد في التفسير الذي ينسب إلى الإمام العسكري عن الأسباط: إن الرسول قال في الحسن والحسين: "اللهم هذان ولدائي وسبطاي، فأنا حرب لمن حاربوا وسلم لمن سالموا".<sup>64</sup> يقول الشيخ ابن الصباغ أنه كان لحسين بن علي ألقاب

<sup>61</sup> علي حسن علوم، فك لغز الأسباط، 27.

<sup>62</sup> عمر صالح جعارة، "الأسباط في العهد القديم والقرآن الكريم"، 253.

<sup>63</sup> أبو علي الفضل الطبرسي، مجمع البيان (طهران: المكتبة العلمية، 1987)، 217/1.

أبي محمد الحسن بن علي العسكري، تفسير العسكري، نشر. محمد باقر بن مرتضى الإصفهاني (قم: مؤسسة الإمام المهدي، 2011)، 603.<sup>64</sup>

كثيرة تطلق عليه فمن أشهرها كان لقب السبط. كان أعلاها رتبة ما لقبه بها رسول الله فيه وفي أخيه<sup>65</sup>. ويذكر الكوفي في تفسيره للآية، أن الله أرسل إلى آدم جبريل عليه السلام بعدما أخرجه من الجنة فقال له جبرائيل: "يا آدم ادع ربك، قال حبيبي جبرائيل ما ادع؟ قال: قل رب أسألك بحق الخمسة الذين تخرجهم من صليبي آخر الزمان إلا تبت علي ورحمتي. فقال له آدم يا جبرائيل سمهم لي، وقال: قل اللهم بحق محمد نبيك وعلي وصي نبيك وبحق الحسن والحسين سبطي نبيك وبحق فاطمة ابنة نبيك إلا تبت علي ورحمتي فدعا بمن آدم فتاب الله جل ذكره عليه. وذلك قوله "فلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليهم" (البقرة 37/2) وما من عبد مكروب يخلص النية ويدعو بمن إلا استجاب له الله.<sup>66</sup> فيتضح مما ورد عن الحسن والحسين أنهما كانا بمنزلة أكثر من أن تكون منزلة ابن الابن أو الحفيد، فمنزلة السبط هي بمثابة الإمام لدى الشيعة وهي بمنزلة الصفي والأمين وولي الرسول من بعده، حتى أن الذي يبغض علي بن أبي طالب اعتبره الرسول منافقا.<sup>67</sup>

وقد ذهب العياشي في تفسيره للآيات التي وردت فيها كلمة الأسباط، ذهب إلى قوله بأنهم آل محمد، وأن أولاد يعقوب لم يكونوا أنبياء بل كانوا أسباطا ولم يفارقوا الحياة إلا وهم سعداء لأنهم تابوا وندموا على ما فعلوا من ذنوب. وأن الله عندما ذكر الأسباط عنى بذلك عليا والحسن والحسين وفاطمة. والآية التي بعدها عندما تبدأ بقوله "فإن آمنوا" (البقرة 137/2) تقصد بذلك الناس و قوله "يمثل ما آمنتم" (البقرة 137/2) يعني عليا وفاطمة والحسن والحسين والأئمة من بعدهم "فقد اهتدوا وإن تولوا فإيما هم في شقاق". (البقرة 137/2). والآيات التي بعدها أيضا تتحدث عن الأئمة الاثني عشر، فقلوه "صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة" (البقرة 138/2)، يعني الصبغة معرفة أمير المؤمنين بالولاية في الميثاق. وأن الآيات التي بعدها تشير إلى شهداء الله على خلقه وحقته.<sup>68</sup>

ويذكر العلامة القاسمي أن الأسباط يعني أولاد البنات أي أولاد فاطمة بنت محمد، وأن أصل شرف النسبة بدأ من النساء.<sup>69</sup> ويذكر الطوسي<sup>70</sup> والكليني<sup>71</sup> أيضا أن الأسباط الذين ذكروا في القرآن لم يكونوا أنبياء أبدا. وفي تفسير الميزان لطباطبائي أن الأسباط هم أفراد من النبيين كانوا من ذرية يعقوب ممن استحقوا هذا المقام وليس المقصود بهم إخوة يوسف، وأنه سُئل أبا عبد الله أكان إخوة يوسف أنبياء؟ فقال لا، لم يكونوا من الأنبياء ولا من البررة الأتقياء، لفعلتهم التي فعلوها.<sup>72</sup> وقال الكاشاني<sup>73</sup> والمدرسي<sup>74</sup> في تفسيرهما أيضا أن إخوة يوسف لم يكونوا أنبياء وأن الأسباط هم أنبياء آخرون من أحفاد يعقوب عليه السلام. وقد سُئل الإمام الباقر عن أبناء يعقوب عليه السلام إن كانوا أنبياء؟ فنفي هذه الفكرة وقال أنهم كانوا لم يكونوا أنبياء قط بل كانوا أسباطا أي أولاد أنبياء ولم يفارقوا الدنيا إلا سعداء لأنهم ندموا

ابن الصباغ علي بن محمد المالكي، الفصول المهمة في معرفة الأئمة، نشر. سامي الغريزي (إيران: مؤسسة دار الحديث، 1985)، 755/2<sup>65</sup>.

<sup>66</sup> فرات بن إبراهيم الكوفي، فرات الكوفي (نحف: الطبعة الحيدرية، 1985)، 13/1.

أبي عبد الله أحمد بن شعيب النسائي، خصائص علي بن أبي طالب، نشر. أحمد البلوشي (الكويت: مكتبة المعلى، 1986)، 90، 109، 118<sup>67</sup>.

<sup>68</sup> أبي النصر محمد بن مسعود ابن عياش، تفسير العياشي، نشر. هشام المحلاقي (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1991)، 80/1-82.

<sup>69</sup> الشريف السيد محمد جمال الدين القاسمي، شرف الأسباط (بيروت: مطبعة الترقى، 1913)، 2.

<sup>70</sup> محمد بن حسن الطوسي، تفسير التبيان (طهران: دار الكتب العلمية، 1989)، 482/1.

<sup>71</sup> محمد بن يعقوب الكليني، الكافي (بيروت: دار الأضواء، 1985)، 206/8.

<sup>72</sup> محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1997)، 307/11.

<sup>73</sup> محمد بن المرتضى محسن الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن، نشر. محسن الأمين (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1998)، 288.

<sup>74</sup> محمد تقي المدرسي، من هدي القرآن (بغداد: دار القارئ، 2008)، 243/1.

على ما صنعوا.<sup>75</sup> وقال السيد مرتضى بأنه كيف يجوز أن يقع من إخوة يوسف خطأ مثل هذا والفعل القبيح وهم أنبياء؟ من أجل ذلك لم يكونوا أنبياء في حال من الأحوال.<sup>76</sup> وذكر مكارم الشيرازي في تفسيره للأسباط، أن المقصود بالأسباط ليس أبناء يعقوب لما ارتكبه جميعاً من الذنوب في حق أخيهام لذلك لا يصلحون للنبوّة. فالأسباط هم أنبياء من أحفاد يعقوب عليه السلام.<sup>77</sup>

يتطرق الشيخ الفتوي<sup>78</sup> والحويزي<sup>79</sup> في تفسيرهما للآية إلى التشابه بين علي بن أبي طالب وبين يعقوب عليه السلام ويقولان أن علي رضي الله عنه جمع ولده وقال: إن في سنة من يعقوب، أوصيكم بالحسن والحسين مثلما أوصى يعقوب بيوسف فاسمعوا وأطيعوا. وأخبرنا أن الكشي أخبر عن الباقر وقال: إن في علي شبيهاً ليعقوب فإن يعقوب فرق بينه وبين ولده برهة من الزمان ثم جمعوا وإن الله سيجمع لعلي ولده كما جمعهم ليعقوب وقد كان ذلك في الدنيا وسيجمعهم الله تعالى في الرجعة. ويذكران أن ابن الأعرابي قال: الأسباط خاصة الأولاد وهم بني إسرائيل وكانوا اثني عشرة قبيلة من اثني عشر ولداً ليعقوب. ويقولان أن واحد من الأسباط غاب سنين ثم ظهر وهكذا الحال في أمة اثني عشر. وفي رواية طارق بن شهاب قال: إن أمير المؤمنين قال إن الأئمة من آل محمد هم الأسباط المرضيون الخبر، فإن الأمالي عن جابر قال: قال رسول الله ختم الله بالحسن والحسين أسباط النبوة. وأن الحسن والحسين أخبر الرسول بأئمتها سبطاً هذه الأمة فيصح تأويل كلمة الأسباط في القرآن بهم وأن الأئمة الاثني عشر منهم.

أما الشيخ منير الخباز<sup>80</sup> يعتقد أنه من الأرجح أن لا يكون الأسباط من الأنبياء وذلك انطلاقاً من الحديث النبوي عن حسين بن علي وإشارته إلى أنه سبط من الأسباط يدل على أن الأسباط لم يكونوا أنبياء مثل حسين بن علي بل كانوا من الأوصياء الذين ميزتهم أنهم يشاركون الأنبياء في خصلة الوحي والإلهام وإن لم يكونوا أنبياء. وأن الله كلم الأسباط مثلما كلم الأوصياء وأوحى إليهم عن طريق الإلهام كما كلم مريم عليها السلام وأم موسى عن طريق الإلهام. وأن النبي هو من يصل إليه جبريل، وأن كلام الله مع النبي يختلف كلامه مع الوصي فهو يكلم الوصي عن طريق الإلهام في قلبه، فلكل واحد له درجته من كلام الله. ومن الممكن أن يكلم الله ناساً ليسوا أوصياء ولا أولياء مثلما كلم الله مريم عليها السلام بإرسال الملائكة إليها وكلم أم موسى وحيث أوحى إليها أن تلقي ولدها موسى في اليم. فلذلك يرى أن المقصود بالأسباط في الآيات أنهم الأوصياء وأوحى الله إليهم عن طريق الإلهام. وقال: إن النبي عندما قال أن حسين من الأسباط يقصد بأنه وصي من الأوصياء ممن أوحى الله إليهم، مثل الأسباط الذين ذكروهم الله في الآيات مع الأنبياء لأنهم أوصياء النبوة.<sup>81</sup>

ويضيف الشيخ القرشي ويقول بأن الأسباط صحيح لم يكونوا من الأنبياء، وكانوا من الأوصياء، ولكنهم كانوا يشاركون الأنبياء في الوحي بطرق مختلفة. ويوحى إليهم أيضاً بوحى خاص بهم دون أن يكون هذا الوحي مقيد بدين أو كتاب جديد، ولكن على شكل إعانة إلهية وإرشاد إلهي. والوحي الإلهي المذكور في القرآن في آيات كثيرة لغير الأنبياء

<sup>75</sup> محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2008)، 291/12.

<sup>76</sup> الشريف مرتضى، تنزيه الأنبياء (بيروت: دار الفكر، 1989)، 142.

<sup>77</sup> ناصر مكارم شيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله (قم: مدرسة الإمام علي، 1992)، 395/1.

<sup>78</sup> أبي الحسن ابن محمد طاهر الفتوي، تفسير البرهان (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2006)، 373، 291.

<sup>79</sup> عبد علي بن جمعة الحويزي، تفسير نور الثقلين (بيروت: مؤسسة التاريخ، 1995)، 162/1.

<sup>80</sup> من علماء الشيعة السعوديين المعاصرين.

<sup>81</sup> علي حسن علوم، فك لغز الأسباط، 44.



أيضا.<sup>82</sup> فالأسباط لذلك ذكرت في القرآن مع الأنبياء لأنهم أوصياء وخلفاء وورثة الأنبياء والحبل الممدود بين الله وبين الناس.<sup>83</sup>

فمسألة الوصي والولي والإمام في المذهب الشيعي أصل ثابت من أصول الإعتقاد؛ فالإمام أعم وأشمل من القائد السياسي أو الديني عند السنة، فهو مرجع ديني وفكري وسياسي ومبلغ قوانين وأنظمة وأحكام الإسلام والنموذج الكامل للإنسان بعد النبي محمد عبر الأزمنة كلها. ويتمتع بالعصمة التي تمكنه من تأدية دوره كاملا دون أي خلل في إرشاد البشر حيث تُتخذ سيرته منهجا يجب أن ينتهجه كل الناس. بالإضافة إلى الرعاية الإلهية التي تدعمه في تحقيق رسالة النبي محمد. فالإمامة استمرارية لرسالة النبي إلى يوم الدين. فالرسول عندما أوصى بكتاب الله وبأهل بيته في حديث الثقلين<sup>84</sup> فهو قرن أهل بيته بكتاب الله المعصوم؛ لذلك تعتبر الشيعة أن هذا دليل على العصمة المطلقة لعتره الرسول أي أهل بيته لاقتراهم بالقرآن الكريم. وأن حديث غدیر خم<sup>85</sup> الذي يدلون به على إعلان الرسول بإمامة علي بن أبي طالب<sup>86</sup> تنطلق منه فكرة الإمامة عندهم<sup>87</sup>، وأن علي بن أبي طالب وأبنائه الأئمة من بعده هم بمثابة الأسباط في بني إسرائيل في ظل حديث الأسباط الذي ذكره الرسول.

ويقول السيد مرتضى العسكري أن الألف واللام في كلمة الأسباط في حديث الرسول عن الحسين للعهد الذهني عن المسلمين حول الآيات الموجودة في القرآن عن الأسباط. وأن حديث الرسول في الحسين نظير حديثه في أبيه علي بن أبي طالب بأنه بمنزلة هارون من موسى. فقد جعل الله هارون رداً ووزيراً لموسى في النبوة، والرسول عندما ذكر أن علياً بمنزلة هارون من موسى استثنى منه النبوة وقال أنه لا نبي بعده،<sup>88</sup> فهو قصد من ذلك مشاركته للرسول في التبليغ ووزارته له في عهده وخليفته من بعده وأنه حمل مسؤولية تبليغ الأحكام الإسلامية وشرحها للناس.<sup>89</sup>

فخلاصة رأي الشيعة عن الأسباط خلاف رأي عامة علماء أهل السنة الذين يعتقدون أنهم الأولاد المباشرين للنبي يعقوب عليه السلام أي يوسف عليه السلام وإخوته الأحد عشر. أما ما ذهب إليه عامة الرأي الشيعي عن الأسباط فإنهم الجماعات المنحدرة والقبائل من النبي يعقوب عليه السلام دون تحديد لهويتهم، وبعضهم ادعى أنهم أنبياء آخريين من أحفاد النبي يعقوب دون تحديد أسمائهم وهويتهم. ومنهم من اعتقد أنهم أوصياء معصومين أوحى الله إليهم وأرسلهم إلى الناس كمرجع ديني وفي نفس الوقت هم قائدهم وولي أمرهم. وهذا الرأي الأخير عن الأسباط أنهم أوصياء الأنبياء رأي لم نلتسمه إلا عند علماء معاصرين مثل الشيخ الحنزاب والقرشي.

أما الشيخ علي حسن غلوم، فهو عالم شيعي كويتي يأتي برأي آخر مكتملة لهذا الرأي الأخير. حيث يضيف إلى مفهوم الوصي والولي للأسباط مفهوم آخر، فيربط كلمة الأسباط بالقضاة الاثني عشر في الدين اليهودي. ويذهب إلى قوله أن الرسول عندما قال أن حسين سبط من الأسباط لم يقصد من ذلك أنه ابن ابنته أو قبيلة من القبائل. لأن هذا الكلام ليس له هدف ولا معنى. فهو يعتقد مثل الشيخ الحنزاب والقرشي أن النبي استهدف بذلك إحالة من يسمع كلمة الأسباط إلى شيء معهود يعرفونه في التوراة وفي القرآن ألا وهم القضاة، القادة والأوصياء للنبي موسى بعد وفاته. وذكر

<sup>82</sup> سورة المائدة 111/5، سورة النحل 68/16، سورة طه 38/20، سورة القصص 7/28، سورة الزلزلة 5/99.

<sup>83</sup> حسين عبيد القرشي، "الأسباط"، مجلة الكوثر 2/34، (2016)، 13.

<sup>84</sup> أبو الحسين مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، نشر. محمد عبد الباقي (بيروت، دار الكتب، 1998)، "باب من فضائل علي"، 7 (رقم 123).

<sup>85</sup> محمد بن محمد بن النعمان العسكري المفيد، الإرشاد، نشر. مؤسسة آل بيت (بيروت: دار المفيد، 1993)، 1/175.

<sup>86</sup> أنس بن مالك، الموطأ، نشر. يحيى الأندلسي (لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1997)، 2 (رقم 480).

<sup>87</sup> القاسم بن إبراهيم الرسي، الرد على الرافضة، نشر. إمام حنفي عبد الله (بيروت: دار الآفاق، 2000)، 89، 92.

<sup>88</sup> أبو جعفر محمد بن علي الصديق، عيون أخبار الرضا، نشر. حسين الأعلمي (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1984)، 2/60.

<sup>89</sup> مرتضى العسكري، معالم المدرستين (بيروت: دار المؤرخ العربي، 1986)، 1/224.

أن القضاة الذين ذُكروا في التوراة ما هم إلا الأسباط الذين ذُكروا في القرآن، وأن الأئمة الاثني عشر هم بمثابة قضاة عند اليهود، مرسلون من عند الله ليقيموا العدل في الأرض. فهم بذلك حملة الرسالة والحفظة على الدين الإسلامي وتقديم التضحيات في سبيل الله بمثابة أولئك القضاة في التوراة.<sup>90</sup>

ويشير إلى أن كلمة القضاة في العبرية هي **شوفطيم** أو **شويط** وترجم في السريانية والعربية **قضاة**.<sup>91</sup> وقد ذهب الشيخ علي حسن غلوم إلى مراجعة كلمة القضاة في قاموس العهد القديم باللغة العبرية<sup>92</sup> وفي التوراة التي تتناولها اليهود<sup>93</sup> ووجد أن كلمة القاضي في العبرية هي كلمة **شويط** أو **شوفط** وبالعربية تقابل كلمة **سبط**، لأن حرف الشين في العبرية (ש) تقابل حرف السين بالعربية. وأنهم لم يكونوا الأولاد المباشرين للنبي يعقوب وأنهم لم يكونوا بالمستوى الذي يؤهلهم ليكونوا من الرسل والنبیین وفي مصاف إبراهيم وإسماعيل وإسحق وعيسى بن مريم. بالإضافة إلى ذلك، لما رجع إلى التوراة وجد أنه بعد سفر يشوع يأتي مباشرة سفر القضاة. والقضاة لم يكونوا قضاة وفق المعنى المعهود للكلمة، بل كانوا حكاما وقادة عسكريين أو رؤساء جلسات المحكمة. وأن هناك تشابها شديدا بين موسى عليه السلام ووصيه يشوع بن نون والأحد عشر قاضيا ومعهم امرأة كقاضية واحدة فيهم وبين النبي محمد صلى الله عليه وسلم ووصيه الإمام علي بن أبي طالب والأئمة الأحد عشر وفاطمة بنت محمد.<sup>94</sup>

ويذكر الشيخ غلوم أن هناك تشابها كبيرا بين قصة الأسباط مع النبي موسى عليه السلام في التوراة وحادثة غدِير خم. حيث أوصى النبي موسى قبل وفاته جميع الأسباط بتوحيد الله واتباع يشوع من بعده.<sup>95</sup> وفي حادثة غدِير خم أوصى النبي المسلمين بالأخذ بكتاب الله وأهل بيته، وأن اختياره لعلي كوصي وولي من بعده يرد في مصادر أهل السنة أيضا بحيث يكون هناك نموذج توافقي (consensus) وإجماع بين مصادر الشيعة والسنية.<sup>96</sup> ويذكر أن هناك امرأة واحدة فقط بين هؤلاء الأسباط الاثني عشر اسمها دبورة<sup>97</sup> التي نظيرها في الاعتقاد الشيعي فاطمة بنت الرسول. ويصل إلى نتيجة مفادها أن الرسول حينما ذكر الشيخ غلوم أن حديث الرسول عن حسين بن علي بأنه سبط من الأسباط كان يعني من ذلك أن شأنه كشأن هؤلاء القضاة أو الأسباط. وكما كان الأسباط أولياء بني إسرائيل من بعد موسى، وكان يشوع بن نون ووصيه الأول كما كان الإمام علي بن أبي طالب وصي رسول الله. وكان الأسباط كلهم حملة الرسالة وهداة اليهود. فالأئمة الاثنا عشر أيضا وفاطمة بنت محمد أيضا هم نظراء الأسباط عند المسلمين بعد وفاة الرسول وأمناء رسالته. ويقوم الشيخ غلوم بالتنبيه أن التوراة محرف وتعرض للتلاعب، لذلك ترد فيها أحيانا صورة القضاة مثل بقية الأنبياء بصورة بشعة وغير لائقة بقضاة اختارهم الله ليحكموا بالعدل، حيث ينسبون إليهم بعض الأمور الشنيعة.<sup>98</sup> ولكن هذا لا يغير كونهم رجال اختارهم الله ليقيموا العدل في الأرض بعد النبي موسى عليه السلام.<sup>99</sup>

<sup>90</sup> علي حسن غلوم، *فك لغز الأسباط*، 94.

<sup>91</sup> ماكسيموس صموئيل، *دراسة في سفر القضاة*، 5.

M. D. Coogan, *A Brief Introduction To The Old Testament* (London: Oxford Press, 2015), 426.<sup>92</sup>

Chabad, *The Torah, "Sefer Shoftim"*, (Erişim 4 Aralık 2019).<sup>93</sup>

<sup>94</sup> علي حسن غلوم، *فك لغز الأسباط*، 53.

<sup>95</sup> سفر التثنية 31/1-8.

<sup>96</sup> مسلم، "فضائل الصحابة"، 4 (رقم 2404).

<sup>97</sup> سفر القضاة 4.

<sup>98</sup> سفر القضاة 15.

<sup>99</sup> علي حسن غلوم، *فك لغز الأسباط*، 91-93.

بعد عرض آراء الشيعة عموماً ورأي الشيخ غلوم خاصة نجد أن منصب الأئمة الاثني عشر في العقيدة الشيعية منصب إلهي لا شك فيه ولا رأي مخالف.<sup>100</sup> وكما أن الله اختار من شاء من عباده للنبوة والرسالة فاختار من شاء من عباده للإمامة ونصبهم للناس بعد الرسول محمد ولياً ووصياً وقائداً ووزيراً ومرشداً إلهياً. وهؤلاء الأئمة سعوا من أجل خلاص الأمة من الفساد والضياع.<sup>101</sup> وعند مراجعتنا لإعتقاد الشيعة الاثني عشرية نجد أن فكرة القضاء للأسباط ظهر أول مرة مع علي بن أبي طالب حين خصه الرسول محمد بعلم القضاء لما يتميز به عن غيره من الناس في فهم غوامض أحكام القرآن.<sup>102</sup> ووليله هو والأئمة الذين من بعده على منزلة القضاء فهو والأئمة الاثنا عشر معصومون من الخطأ والذنوب.<sup>103</sup> ويعللون لذلك بالآية التي وردت في القرآن: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً". (سورة الأحزاب 33/33). وأكثر أسلوب يلجؤون إليه في إثبات البراهين والأدلة على أقوالهم عن الأئمة هو اللجوء إلى مصادر أهل السنة والجماعة. فمن هذه المصادر هو الرازي،<sup>104</sup> يقول: إن هذه الآية تدل على أن هؤلاء الخمسة الرسول محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين مطهرون من الذنوب الصغيرة والكبيرة. ويدلون أيضاً بما جاء في تفسير ابن كثير<sup>105</sup> والسيوطي<sup>106</sup> على أن الرسول قال في حديثه أنه هو وأهل بيته مطهرون من الذنوب.

ومن هذه الآية تنطلق فكرة العصمة لغير الأنبياء في المذهب الشيعي، وأن هذه الآية دليل على عصمتهم. يقولون إن المعصوم أولى بأن يتبع ويقتدى به لأنه منزّه عن الأخطاء والذنوب صغيرها أو كبيرها. وأن الرسول أوضح في حديث الثقلين أنه ترك في الناس الثقلين، ألا وهما كتاب الله الحبل الممدود من السماء إلى الأرض، وعترة أهل بيته، فإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض.<sup>107</sup> قال الإمام الصادق، الإمام السادس عند الشيعة بأن معنى الحبل في قوله تعالى: "واعتصموا بحبل الله جميعاً" (آل عمران 103/3) هو أهل البيت والأئمة الاثنا عشر. وقال الإمام الباقر الإمام الخامس عند الشيعة عن الآية في قوله: "ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس" (آل عمران 112/3)، أن حبل من الله هو كتابه القرآن الكريم، وحبل من الناس هو علي بن أبي طالب. والرسول عندما قال بأن حسين من الأسباط وأنه منه وهو من حسين قصد بذلك أن حسين والأئمة من ذريته مثل الأسباط الذين كانوا امتداداً لحركة الأنبياء والامتداد الرسالي لهم. وأن الأئمة الاثني عشر هم الذين وصفهم القرآن الكريم بأهم المصلحين<sup>108</sup> من البشر الذين قادوا حملة الإصلاح ضد المستكبرين.<sup>109</sup>

فمن هذا المنطلق، مفهوم الأئمة الاثني عشر له ارتباط قوي بالقيادة والحكم والولاية والإمامة والقضاء بعد النبي محمد في العقيدة الشيعية. يقول ابن صباغ أن أبو ذر الغفاري قال: أنه سمع الرسول يقول: "اجعلوا آل بيتي منكم مكان الرأس من الجسد، ومكان العينين من الرأس، فإن الجسد لا يهتدي إلا بالرأس ولا يهتدي الرأس إلا بالعينين". وعن رواية أنس بن مالك في تفسير قوله تعالى "مرج البحرين يلتقيان" (الرحمن 19/55) قال: إنهما علي وفاطمة وفي قوله

<sup>100</sup> الكليني، الكافي، 8/1؛ هاشم البحراني، غاية المرام، نشر. علي عاشور (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1991)، 22/3.

<sup>101</sup> ناصر بن عبد الله القفاري، مسائل التقريب بين السنة والشيعة (الرياض: دار طيبة للنشر، 1993)، 288.

<sup>102</sup> ابن الصباغ، الفصول المهمة في معرفة الأئمة، 1013/2.

<sup>103</sup> الصدوق، الهداية (قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1997)، 34.

<sup>104</sup> الرازي، التفسير الكبير، 700/2.

<sup>105</sup> ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت: مكتبة المعارف، 1998)، 257/2.

<sup>106</sup> جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الدر المنثور (بيروت: دارالفكر، 1993)، 606/6.

<sup>107</sup> ابن حنبل، "الفضائل"، 6 (رقم 990).

<sup>108</sup> سورة آل عمران 21/3.

<sup>109</sup> محمد باقر موسى جعفر، الشعائر الحسينية (القراق: العتبة الحسينية، 2015)، 24، 27، 36.

تعالى: "يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان" (الرحمن 20/55) قال: إنهما الحسن والحسين.<sup>110</sup> فحسب رأيهم أن الرسول أشار إلى أن أمة موسى سيفترقون إلى فرق كثيرة وكذلك الحال سيكون في أمته أيضاً، فالفرقة الناجية من أمته ستكون هي فرقة علي بن أبي طالب.<sup>111</sup> وأن علي بن أبي طالب هو الإمام الأول<sup>112</sup> بعد الرسول وأولاده الأحد عشر هم الأئمة الذين سيأتون بعده ليرأسوا الأمة وملؤوا العالم بالعدل والحكمة حتى يوم القيامة.<sup>113</sup>

فكما أشار إليه ابن الصباغ<sup>114</sup> أن أشهر ما لقب الرسول حسين بن علي كان لقب السبط، وأن هذا اللقب وحده يدل على أهمية هذه المكانة وأن الرسول لم يطلقه على حسين عبثاً ليقول له يا سبط أو يا حفيد. بل كما أرسل الله إلى اليهود قضاة لينقذوهم من الهلاك،<sup>115</sup> عين الرسول علي بن أبي طالب قاضياً على أمته.<sup>116</sup> وكما أشار إليه الفتوي<sup>117</sup> والحويزي<sup>118</sup> أن هناك سبطاً من الأسباط الاثني عشر قد غاب سنيناً ثم ظهر، وهكذا الحال في أمة اثني عشر، فالإمام المهدي هو مثل نظير هذا القاضي، هو أيضاً غاب منذ ماتت السنين وسيظهر في الوقت الذي حدده له الله عز وجل. فالأئمة عند الشيعة كهؤلاء الأسباط عند اليهود وأن النبي موسى يقابل النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والوصي يشوع بن نون يقابل علي بن أبي طالب، ودبورة تقابل فاطمة بنت محمد وبقية الأسباط يقابلون حسن وحسين بن علي وأولادهم من الأئمة. ولكن هناك أمر واحد يناقض ما قاله الشيخ غلوم مفاده؛ أن عدد الأئمة مع علي بن أبي طالب هو اثنا عشر، أما عدد القضاة مع يشوع بن نون هو ثلاثة عشر رجلاً. وأن فاطمة بنت محمد لم تكن من ضمن الأئمة الاثني عشر، ولكن دبورة هي من ضمن القضاة الأسباط، أي أنها لو تكون نظير فاطمة بنت محمد في الأسباط فيجب أن نخرجها من قائمة القضاة وبصير العدد حينئذ أحد عشر قاضياً. ونقطة أخرى ملفتة للنظر من التناقضات أن يشوع بن نون من الأسباط أي من أحفاد يعقوب عليه السلام<sup>119</sup> يعكس القضاة الاثني عشر فلا تمت القضاة ليشوع بصلة ، وليس هناك تسلسل مباشر في النسب فيما بينهم. أما الأئمة الاثني عشر فهم من أب واحد وأم واحدة وجدهم واحد وهو النبي محمد صلى الله عليه وسلم وكلهم أبناء أو حفدة بعضهم البعض يعكس القضاة الاثني عشر في التوراة. فصحيح جددهم هو يعقوب عليه السلام ولكنهم ليسوا الأولاد المباشرين لبعضهم البعض. مع العلم أن الشيخ غلوم لم يقصد من ربطه الأسباط بالقضاة وربطه القضاة بالأئمة التشابه الكامل والتطابق المماثل فيما بينهم، وإنما استهدف من ذلك الحصول على تشابه في مسألة الوصية والإمامة، وأن القضاة والأئمة الاثني عشر كانوا بمثابة أوصياء للأنبياء وأن الرسول إنما ذكر حديث الأسباط للإشارة إلى تشابه الوظيفة الإلهية التي وُكلت إلى الأسباط وإلى الأئمة الاثني عشر بعد الأنبياء.

وجدير بالذكر أن كلمة الأسباط ليست ترجمتها قضاة وإنما أتت بمعنى رؤساء، وأمراء وقادة (leaders, chiefs, princes)،<sup>120</sup> وذلك بعكس ما تناولتها تراجم التوراة في اللغة العربية. وكما أشار إليه الشيخ غلوم أن هؤلاء القضاة

<sup>110</sup> ابن الصباغ، 142/1، 150.

<sup>111</sup> ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ، نشر. مجتبي العراقي (قم: مطبعة الشهداء، 1985)، 65/4.

<sup>112</sup> الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، نشر. علي أكبر الغفاري (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1984)، 252/1.

<sup>113</sup> عبد الحسين بن أحمد الأميني النجفي، الغدير، نشر. الحاج حسن (بيروت: دار الكتاب العربي، 1977)، 167/1، 211-216.

<sup>114</sup> ابن الصباغ، الفصول المهمة في معرفة الأئمة، 755/2.

<sup>115</sup> سفر القضاة 12/3-16.

<sup>116</sup> النسائي، خصائص علي بن أبي طالب، 71.

<sup>117</sup> الفتوي، تفسير البرهان، 373، 291.

<sup>118</sup> الحويزي، تفسير نور الثقلين، 162/1.

<sup>119</sup> سفر التكوين 6/48.

<sup>120</sup> Holy Bible, Authorized King James Version (Belgium: Holman Bible Publishers, 1989).

حكّموا هذه السلالات الأسباط مئات السنين في الفترة التي انقطعت فيها إرسال الرسل والملوك إلى بني إسرائيل. أما النقطة المشتركة بين أولئك القضاة وهؤلاء الأسباط اليهود أن عدد كلتي المجموعتين هو اثنا عشر، وذلك بموجب إرسال الله إلى كل قبيلة قاض خاص بما يليخصل الشعب من ذنوبهم وعبوديتهم للأوثان ويحكم بينهم بالعدل.

#### الخاتمة

في نهاية هذا البحث حشّن أن نذكر أهم ما توصلنا إليه من المعلومات. فبعدما راجعنا آراء معظم أعيان العلماء في المذهب السني والشيوعي بشكل عام تم الوصول إلى أنه يتفق كلا المذهبين على معنى كلمة الأسباط التي ذكرت في القرآن وهو خاصة الأولاد والمصاص منهم وابن الابن أو ابن البنت أو الحفيد. ولكن يختلفان في المضمون والتفاصيل، فاجتمع أهل السنة على نبوة الأسباط ولكن اختلفوا في هوية الأسباط، فمنهم من ادعى أنهم كانوا إخوة يوسف وأنهم أصبحوا من الأنبياء بعد استغفارهم من ذنوبهم وتوبتهم. ومنهم من ادعى أن الأسباط لم يكونوا من إخوة يوسف لما ارتكبوهم من المعاصي والذنوب الكبيرة التي تحول دون نبوتهم بل كانوا أنبياء آخرين من ذرية يعقوب. ولم يتطرق علماء أهل السنة في تفسيرهم للآية إلى الأحاديث التي وردت فيها كلمة الأسباط في الحسن والحسين.

بخلاف رأي الشيعة التي تعتقد أن الأسباط الذين ذُكروا في القرآن لم يكونوا إخوة يوسف وإنما أنبياء آخرون من أحفاد النبي يعقوب عليه السلام. فالشيعة ترى أن الله حينما ذكر سيرة إخوة يوسف لم يذكر لهم من المحامد بل ذمهم طيلة الحديث عنهم، اللهم إلا بعدما باح يوسف بأنه أخوهم فعندئذ تابوا واعتذروا وندموا على ذنوبهم وشعروا بالخلج. لهذا السبب لم يكونوا من الأتقياء والبررة منذ البداية بخلاف سيرة الأنبياء في القرآن فكلمهم سيرهم محمودة منذ صغرهم ولم يلمس منهم أي خصال مذمومة. ويربط بعض علماء الشيعة المعاصرين الأحاديث التي وردت في الحسن والحسين بالآيات التي وردت فيها كلمة الأسباط. ويروون روايات عديدة عن التشابه بين موسى عليه السلام والنبي محمد صلى الله عليه وسلم، وبين هارون عليه السلام وعلي بن أبي طالب، وبين أمة موسى وأمة محمد من حيث التفرقة والضلالة. وأن الفرقة الناجية هم أهل البيت ومن اتبعوهم ومن أقر أن علي بن أبي طالب وأولاده الاثني عشر هم أئمة أطهار يجب الإقتداء بهم.

وهناك علماء شيعة معاصرين يذهبون إلى قوله أن الرسول حينما ذكر الحسين بأنه سبط من الأسباط لم يقصد بذلك أنه حفيده أو من صلبه، وإنما أراد بذلك أن يبوح بالتشابه الذي بين حفيده وبين الأسباط الذين ذُكروا في القرآن. فلذلك يعتقدون أن الأسباط في القرآن كانوا بمثابة الأئمة الاثني عشر، وأنهم هم الأوصياء للنبوة، وأن الله حينما ذكّرهم مع الأنبياء الذين أوحى إليهم قصد بذلك أن هناك إرتباط وصلته إلهية بهم بوحى وإلهام خاص تختلف عن وحيه للأنبياء. وأن الرسول حينما ذكر أن حسين من الأسباط لم يقصد بهذا الحديث أن حسين ابن فاطمة أو أنه قبيلة من القبائل العربية. بل أراد بذلك أن شأن الحسين هو شأن الأسباط عند اليهود. وأن الأسباط المذكورين في القرآن لم يكونوا أنبياء بل كانوا أوصياء للنبي موسى بعد وفاته. وينهبون إلى أن جميع الأوصياء هم معصومون من الخطأ مثل الأنبياء والرسل وذلك لما تحمّلوه من مسؤولية عظيمة وقيادة إلهية تحول دون وقوعهم في الخطأ والزلات والذنوب الكبيرة. وهذا بفضل الإعانة الربانية لهم لشراكتهم لرسالة الأنبياء في التبليغ والإرشاد.

لقد أتى الشيخ علي حسن غلوم بتأويل آخر للأسباط من خلال دراسته للتوراة. حيث يعتقد أن الرسول عندما ذكر أن حسين سبط من الأسباط استهدف بذلك إحالة الأنظار إلى شيء معهود لدى المسلمين في التوراة والقرآن. ألا وهم القضاة في التوراة والأسباط في القرآن، فجمع بين المفهومين في الوصاية والإمامة. وذكر أن القضاة الذين ذُكروا في التوراة ما هم إلا الأسباط الذين ذُكروا في القرآن، وأن الأئمة الاثني عشر هم بمثابة هؤلاء القضاة في رسالتهم ووظيفتهم التي أحييت عليهم وهو حمل رسالة النبي والحفاظ عليه من الضياع والنسيان. وبعد دراسته لكلمة السبط في العربية وجد أنها شوفظيم بالعربية والتي معناها قضاة. وأن القضاة كانوا مثل الأئمة الاثني عشر في المذهب الشيوعي. وأن نظير موسى في الإسلام هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم ونظير يشوع هو علي بن أبي طالب ونظير دبورة وهي السيدة الوحيدة في القضاة نظيرها فاطمة بنت محمد. وباقي الأسباط هم نظراء أولاد علي بن أبي طالب وعددهم أحد عشر.

وهناك بعض الخلل في التشابه الذي اقترحه الشيخ غلوم. فعدد القضاة في التوراة هو اثنا عشر ولكن مع إضافة يشوع بن نون إلى القائمة يصبح العدد ثلاثة عشر. وأن فاطمة بنت محمد ليست من ضمن الأئمة الاثني عشر بخلاف دورة فهي تعتبر من القضاة فإذا أضفنا فاطمة إلى القائمة فسوف يصبح العدد أربعة عشر. وأن جميع الأئمة الاثني عشر يعود نسبهم إلى علي بن أبي طالب وفاطمة بنت محمد، بينما الأسباط ليسوا أبناء وحفدة بعضهم البعض وليس هناك أي قرابة مباشرة فيما بينهم. مع علمنا أن الشيخ غلوم لم يقصد من ربطه الأسباط بالقضاة وربطه القضاة بالأئمة إلا الحصول على تشابه في مسألة الوصية والإمامة، وأن جميع الأطراف كانوا بمثابة أوصياء للأنبياء وأن الرسول إنما ذكر حديث الأسباط للإشارة إلى أهمية هؤلاء الرجال في الوظيفة والمهمة الربانية التي وُكلت إليهم. والله أعلم.

هذا والحمد لله على نعمة توفيقه لنا في إتمام هذا البحث. وأسأل الله أن يوفق الجميع لما يحب يرضى من الخير والعمل الصالح ويتقبل أعمالنا ويتجاوز عن زلنا وخطايانا، وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

#### المصادر

- ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن الجزري. *النهاية في غريب الحديث*. نشر. محمود الطناحي. 5 مجلدات. بيروت: المكتبة الإسلامية، 1963.
- ابن الصباغ، علي بن محمد المالكي. *الفصول المهمة في معرفة الأئمة*، نشر. سامي الغريزي. مجلدان 2. إيران: مؤسسة دار الحديث، 1985.
- ابن المنظور، محمد بن مكرم الأفريقي. *لسان العرب*. بيروت: دار الصدر، 1990.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد. *المسند*. نشر. وصي الله بن محمد. 20 مجلدا، مكة: دار العلم، 1983.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. *البداية والنهاية*. 15 مجلدا. بيروت: مكتبة المعارف، 1998.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. *تفسير ابن كثير*. 8 مجلدات. حلب: دار إحياء الكتب العربية، 1987.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد. *سنن ابن ماجه*. نشر. محمد عبد الباقي. مجلدان 2. القاهرة: دار الكتب العربية، 1930.
- أحسائي، ابن أبي جمهور. *عوالي الآل*. نشر. مجتبي العراقي. 4 مجلدات. قم: مطبعة الشهداء، 1985.
- ألوسي، محمود شهاب الدين. *روح المعاني في تفسير القرآن*. 6 مجلدات. بيروت: دار الأحياء، 1996.
- أميني، عبد الحسين بن أحمد النجفي، *الغدِير*. نشر. الحاج حسن. 11 مجلدا. بيروت: دار الكتاب العربي، 1977.
- أندلسي، أبو حيان. *البحر المحييط*. نشر. عادل أحمد. 11 مجلدا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- أنس، بن مالك. *الموطأ*. نشر. يحيى الأندلسي. 3 مجلدات. لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1997.
- بحراني، هاشم. *غاية المرام*. نشر. علي عاشور. 7 مجلدات. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1991.
- بخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح الأدب*. نشر. أبي عبد الرحمن الألباني. رياض: دار الصديق، 2000.
- بغوي، أبو محمد الحسين. *معالم التنزيل في التفسير والتنزيل*، 8 مجلدات. بيروت: دار الفكر، 1985.
- ترميذي، أبو عيسى محمد. *السنن*. 6 مجلدات. الشام: المكتبة الإسلامية، 1930.
- جعارة، عمر صالح. "الأسباط في العهد القديم وفي القرآن الكريم". *مجلة الجامعة الإسلامية* 1/25 (2017)، 234-256.
- جوهرى، إسماعيل بن حماد. *الصحيح تاج اللغة*. نشر. أحمد عطار. 6 مجلدات. القاهرة: دار العلم، 1956.
- حوزي، عبد علي بن جمعة الحوزي. *تفسير نور الثقلين*. 8 مجلدات. بيروت: مؤسسة التاريخ، 1995.
- ذهبي، حميد حسين. *التفسير والمفسرون*. 3 مجلدات. القاهرة: مكتبة وهبة، 2002.
- رازي، محمد بن أبي بكر. *التفسير الكبير*. 32 مجلدا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- رسي، القاسم بن إبراهيم. *الرد على الرافضة*. نشر. إمام حنفي عبد الله. بيروت: دار الآفاق، 2000.

- زحششري، أبو القاسم محمود. *أساس البلاغة*. القاهرة: دار الشعب، 1960.
- زيات، أحمد حسن. *معجم الوسيط*. القاهرة: دار الدعوة، 1960.
- سيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *الدرر المنثورة*. مجلدان 2. بيروت: دار الفكر، 1993.
- شريف مرتضى. *تنزيه الأنبياء*. بيروت: دار الفكر، 1989.
- شيرازي، ناصر مكارم. *الأمثل في تفسير كتاب الله*. 20 مجلدا. قم: مدرسة الإمام علي، 1992.
- صدوق، أبو جعفر محمد بن علي. *عيون أخبار الرضا*. نشر. حسين الأعلمي. مجلدان 2. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1984.
- صدوق، أبو جعفر محمد بن علي. *كمال الدين وتمام النعمة*. نشر. علي أكبر الغفاري. مجلدان 2. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1984.
- صدوق، أبو جعفر محمد بن علي. *الهداية*، نشر. قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1997.
- طباطبائي، محمد حسين. *الميزان*. 20 مجلدا. بيروت: مؤسسة العلمية، 1997.
- طبرسي، أبو علي الفضل. *مجمع البيان*. 5 مجلدات. طهران: المكتبة العلمية، 1987.
- طبري، ابن جرير. *جامع البيان*. 25 مجلدا. بيروت: دار الفكر، 1995.
- طوسي، أحمد بن حسن. *تفسير التبيان*. نشر. أحمد العاملي. 10 مجلدات. إيران: دار الكتب العلمية، 1989.
- عسكري، محمد الحسن بن علي، *تفسير العسكري*. نشر. محمد باقر بن مرتضى الإصفهاني. قم: مؤسسة الإمام المهدي، 2011.
- غلوم، علي حسن. *فك لغز الأسباط*. العراق: المركز العلمي، 2018.
- عمر عبد الوهاب محمود. "الأسباط في القرآن الكريم". *مجلة آداب الرفادين* 9/55 (2008)، 1-24.
- عياشي، أبي النصر محمد بن مسعود. *تفسير العياشي*. نشر. هشام الخلاقي. 3 مجلدات. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1991.
- فتوني، أبي الحسن ابن محمد طاهر. *تفسير البرهان*. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2006.
- فيومي، أبي العباس أحمد. *المصباح المنير*. نشر. عادل مرشد. بيروت: دار الرسالة، 2020.
- قاسمي، شريف السيد محمد جمال الدين. *شرف الأسباط*. بيروت: مطبعة الترقى، 1913.
- قرشي، حسين عبيد. "الأسباط". *مجلة الكوثر*. 2/34 (2016)، 13-15.
- قرطبي، أبي عبد الله. *الجامع لأحكام القرآن*. 24 مجلدا. مصر: دار الكتب المصرية، 1954.
- قفاري، ناصر بن عبد الله. *مسائل التقريب بين السنة والشيعية*. رياض: دار الطيبة، 1993.
- كاشاني، محمد بن المرتضى محسن. *الصابي في تفسير القرآن*. نشر. محسن الأمين. 7 مجلدات. طهران: دار الكتب الإسلامية، 1998.
- كليبي، محمد بن يعقوب. *الكافي*. 8 مجلدات. بيروت: دار الأضواء، 1985.
- كوفي، فرات بن إبراهيم. *فрат الكوفي*. 12 مجلدا. نجف: الطبعة الحيدرية، 1985.
- ماتريدي، أبو منصور محمد. *تأويلات*. 19 مجلدا. إسطنبول: دار الميزان، 2005.
- ماكسيموس، صامويل. *دراسة في سفر القضاة*. القاهرة: مشروع الكنوز العلمية، 2000.
- ماوردي، أبو الحسن علي. *تفسير الماوردي*. 6 مجلدات. بيروت: دار الكتب الثقافية، 1992.
- مجلسي، محمد باقر. *بحار الأنوار*. 110 مجلدات. بيروت: مؤسسة العلمية، 2008.
- محمد باقر موسى جعفر. *الشعائر الحسينية*. العراق: العتبة الحسينية، 2015.
- مدرسي، محمد تقي. *من هادي القرآن*. 18 مجلدا. بغداد: دار القارئ، 2008.

- مسلم، أبو الحسن بن حجاج النيسابوري. صحيح مسلم. نشر. محمد عبد الباقي. 7 مجلدات. بيروت: دار الكتب، 1998.
- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري. الإرشاد. نشر. مؤسسة آل بيت. 11 مجلدا. بيروت: دار المفيد، 1993.
- نسائي، أبي عبد الله أحمد بن شعيب. خصائص علي بن أبي طالب. نشر. أحمد البلوشي. الكويت: مكتبة المعلى، 1986.
- نيسابوري، محمد بن الحاكم. المستدرک. نشر. مصطفى عبد القادر العطا. 5 مجلدات. بيروت: دار الكتب، 1990.

### Kaynakça

- Âlûsî, Mahmud Şihâbe'd-din. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 1920.
- 'Askerî, Ebu Muhammed Hasan b. Ali. *Tefsîru'l-'Askerî*. nşr. Muhammed Bakır b.Murtaza el-İsfahanî. Kum: Muessesetu'l-İmâmî'l-Mehdî, 2011.
- Ahsâî, İbni Ebî Cumhur. *Avâli'i'l-leâli'*. nşr. Muctebâ el-İrâkî. 4 Cilt. Kum: Matbaatu's-Şuhedâ, 1985.
- 'Ayyâşî, Ebi'n-Nasr Muhammed b. Mesud. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-Alemî, 1991.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn. *Me'âlimu't-tenzîl fi't-tefsîr ve't-tenzîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1985.
- Bahrânî, Haşim. *Gâyetu'l-merâm*. nşr. Ali 'Âşûr. 7 Cilt. Beyrut: Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-edeb*. nşr. Ebû Abdurrahman el-Elbânî. Riyad: Dâru's-Sadîk, 2000.
- Ca'âra, Ömer Salih. "el-Esbât fi'l-ahdi'l-kadîm ve Kur'ânî'l-Kerîm". *Mecelletu'l-câmi'atu'l-İslâmiyye* 25/1 (2017), 234-256.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lugât*. nşr. Ahmed 'Attâr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-İlm, 1956.
- Chabad, *The Torah*. "Sefer Shoftim". Erişim 4 Aralık 2019. [https://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/1172711/jewish/Sefer-Shoftim.htm](https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1172711/jewish/Sefer-Shoftim.htm).
- Coogan, Michael David. *A Brief Introduction To The Old Testament*. London: Oxford Press, 2005.
- Emînî, Abdu'l-Huseyn b. Ahmed en-Necefî. *el-Gadîr*. nşr. el-Hâcc Hasan. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1977.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. nşr. Adil Ahmed. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2001.



- Fettûnî, Ebi'l-Hasan b. Muhammed Tahir. *Tefsîru'l-burhân*. Beyrut: Muessesetu'l-Alemî, 2006.
- Feyyûmî, Ebu'l-Abbas Ahmed. *el-Misbâhu'l-munîr*. nşr. Adil Murşid. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 2020.
- Gaffârî, Nâsır b. Abdullah. *Mesâilu't-takrîbi beyne's-sunneti ve's-şî'a*. Riyad: Dâru't-Tîbe, 1993.
- Gallûm, Ali Hasan. *Fekku lugzu'l-Esbât*. Irak: el-Merkezu'l-İlmî, 2018.
- Holy Bible*. Authorized King James Version. Belgium: Holman Bible Publishers, 1989.
- Huveyzî, Abd Ali b. Cuma. *Tefsîr-u nûru's-sekaleyn*. 8 Cilt. Beyrut: Muessesetu't-Târîh, 1995.
- İbni Kesîr, İmâde'd-dîn Ebu'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1998.
- İbni Kesîr, İmâde'd-dîn Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru ibni Kesîr*. 8 Cilt. Halep: Dâru İhyâe'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1987.
- İbni Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *Süneni ibni Mâce*. nşr. Muhammed Abdulkaki. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1930.
- İbni Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed. *el-Mesned*. nşr. Vasiyyullah b. Muhammed. 20 Cilt. Mekke: Dâru'l-İlm, 1983.
- İbnu'l-Esîr, İzzeddin Ebi'l-Hasan el-Cuzerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*. nşr. Mahmud et-Tannâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1963.
- İbnu'l-Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-Efrîkî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dârus's-Sadr, 1990.
- İbnu's-Sabbâg, Ali b. Muhammed el-Mâlikî. *el-Fusûl'ul-muhimme fi ma'rifeti'l-e'imme*. nşr. Sami el-Garîrî. 2. Cilt. Beyrut: Muesseset-u Dâri'l-Hadis, 1985.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. nşr. Yahya al-Endelusî. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Kâsımî, Seyyid Muhammed Cemaleddin. *Şerefu'l-Esbât*. Beyrut: Matbaatu't-Terakkî, 1913.
- Kirşî, Huseyn b. 'Ubeyd. "el-Esbât". *Mecelletu'l-kevser* 34/2 (2016), 13-15.
- Kûfî, Furat b. İbrahim. *Furât el-Kûfî*. 12 Cilt. Necef: et-Tab'atu'l-Hayderiyye, 1985.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâfî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- Kurtubî, Ebû Abdullah. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1954.

- Maksimus Samuel. *Dirâse fî seferi'l-kudât*. Kahire: Meşrûi'l-Kunûzi'l-İlmiyye, 2000.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed. *Tevilât*. 19 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali. *Tefsîru'l-Maverdî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1992.
- Meclisî, Muhammed Bakır. *Bihâru'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-İlmiyye, 2008.
- Muderrisî, Muhammed Takî. *Min huda'l-Kurân*. 18 Cilt. Bağdad: Dâru'l-Kârî, 2008.
- Mufîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Numân. *el-İrşâd*. nşr. Muesseset-u Âl-i Beyt. Beyrut: Dâru'l-Mufîd, 1993.
- Muhammed Bakır Musa Cafer. *eş-Şe'âiru'l-huseyniyye*. Irak: el-'Atabetu'l-Huseyniyye, 2015.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccac en-Nîsâbûrî. *Sahîh Muslim*. nşr. Muhammed Abdalbaki. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub, 1998.
- Nîsâbûrî, Muhammed b. el-Hâkim. *el-Mustedrek*. nşr. Mustafa Abdulkadir el-'Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub, 1. Basım, 1990.
- Nisâî, Ebî Abdullah Ahmed b. Şuayb. *Hasâis-u Ali b. Ebî Tâlib*. nşr. Ahmed el-Bellûşî. Kuveyt: Mektebetu'l-Ma'lâ, 1986.
- Ömer Abdulvahhab Mahmud. "el-Esbât fi'l-Kurâni'l-Kerîm". *Mecelletu adâbi'r-râfidîn* 55/9 (2008), 1-24.
- Rassî, Kasım b. İbrahim. *er-Radd-u 'ala'r-râfida*. nşr. İmam Hanefi Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Afâk, 2000.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2000.
- Sadûk, Ebu Cafer Muhammed b. Ali. *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-nime*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 2 Cilt. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1984.
- Sadûk, Ebu Cafer Muhammed b. Ali. *'Uyûn-u ahhâr-i Rıdâ*. nşr. Huseyn el-Alemî. Beyrut: Muessesetu'l-Alemî, 1984.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *ed-Dureru'l-mensûra*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Şerif Murtazâ. *Tenzîhu'l-enbiyâ*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1989.
- Şîrâzî, Nasır Mekârim. *el-Emsel fî tefsir-i kitâbi'l-lâh*. 20 Cilt. Kum: Medresetu'l-İmâm Ali, 1992.
- Tabatabâî, Muhammed Huseyn. *el-Mîzân*. 20 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-İlmiyye, 1997.

- Taberî, İbnu Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl. *Mecme 'ul-beyân*. 5 Cilt. Tahran: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1987.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed. *es-Sunen*. 6 Cilt. Şam: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1930.
- Tûsî, Ahmed b. Hasan. *Tefsîru't-tibyân*. nşr. Ahmed el-Âmilî. 10 Cilt. İran: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1989.
- Zehebî, Hamid Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1986.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud. *el-Keşşâf*. nşr. Halil Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 2002.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud. *Esâsu'l-belâgat*. Kahire: Dâru's-Şa'ab, 1960.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Mu'cemu'l-vasîf*. Kahire: Dâru'd-Da've, 1960.
- Zimmerli, Walther. *The law and the prophets*. USA: Wipf - Stock Publishers, 2010.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2020, 14: 353-373

**Rifâîliğin Anadolu'daki Tarihine Bir Katkı:  
"Ahmed-i Kebîr er-Rifâî" "Ahmed-i Kûçek" mi?\***

**A Contribution to the History of Rifâiyya Order in Anatolia:  
Is "Ahmed-i Kebîr er-Rifâî" "Ahmed-i Kûçek"?**

**Dr. Aliye UZUNLAR**

(Bağımsız Araştırmacı / Independent Researcher)

Istanbul, Turkey

aliyeuzunlar@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-9002-5655

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Kasım / November 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 11 Aralık / December 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 353-373

**Atıf / Cite as:** Uzunlar, Aliye. "Rifâîliğin Anadolu'daki Tarihine Bir Katkı: "Ahmed-i Kebîr er-Rifâî" "Ahmed-i Kûçek" mi? [A Contribution to the History of Rifâiyya Order in Anatolia: Is "Ahmed-i Kebîr er-Rifâî" "Ahmed-i Kûçek"?]. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 353-373.

<https://doi.org/10.18498/amailad.647374>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

---

\* Bu makale "Anadolu ve İstanbul'da Rifâiyye'nin Sayyâdiyye Kolu" isimli doktora tezine dayanılarak kaleme alınmıştır. Danışman: Prof. Dr. Safi Arpaguş, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Sayyâdi branch of the Rifâiyya in Anatolia and Istanbul".

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **A Contribution to the History of Rifâiyya Order in Anatolia: Is "Ahmed-i Kebîr er-Rifâî" "Ahmed-i Kûçek"?**

### **Abstract**

It has been discussed by the scholars that whether the names pointing out two Rifâî sheikhs, who are known since the fourteenth century, refer to two different figures or to the same person. One of these names refers to Ahmed-i Kûçek, the foremost representative of Rifâiyya Order in Anatolia; and the other refers to Sâhibu'l-Hâl Seyyid Ahmed-i Kebîr, whose tomb is in Lâdik and even today open to visit. The narratives reported about them, who have been mentioned with the same name but with different epithets, indicates that they lived in the same time period and environment. But it is still ambiguous whether they are same or different persons. To arrive at a conclusion, we need more information about their personal records showing their lineage. In this article, by depending on sources which have not been worked on yet, we fixed their names and showed that these two names refer to one person. Thus it has been proved that Ahmed-i Kebîr, whose tomb is in Lâdik, is Ahmed-i Kûçek. In the article, we preferred to use his most common name Ahmed-i Kûçek, and tried to rewrite his biography based on our new findings. While doing so, we also offered some new information about the course of Rifâî Order in Anatolia.

### **Summary**

One of the Sufî orders in the fourteenth century Anatolia was the Rifâîs. However, the information offered by researches about the representatives of this Basra based order is very limited and dispersed. This situation brings forth the confusion about the historical identity of some Rifâîs. One of these figures is Seyyid Ahmed-i Kebîr er-Rifâî, whose tomb is in Lâdik and even today open to visit; and the other is Ahmed-i Kûçek, the foremost representative of Rifâî order in the fourteenth century Anatolia.

The historical identity of these two figures, who have the same name but have different epithets namely "Kebîr: Big" and "Kûçek: Small", has been subject of debate among scholars. Some argues that there are two different figures, the others discuss that there is only one person who has been referred with two epithets.

Recently found two works help us to identify the historical identity of Ahmed-i Kebîr and Ahmed-i Kûçek. These works are İbnü's-Serrâc's (d. 747/1347), *Teşvîku'l-eroâh ve'l-kulûb ilâ žikri allâmi'l-guyûb* and *Tuffâhu'l-eroâh ve miftâhü'l-irbâh*. They are the oldest sources having information about Ahmed-i Kûçek. Another work is Hüseyin Hüsameddin's (d. 1939) *Amasya Tarihi* which consists of twelve volumes.

In this article, we will compare the information between the existing sources and İbnü's-Serrâc's and Hüseyin Hüsameddin's works and try to answer the question if Ahmed-i Kebîr and Ahmed-i Kûçek names refer to the same person or two different figures. In existing sources, we come across the name of Ahmed-i Kebîr in records regarding places of pilgrimages in Lâdik. It seems that while Seyyid Ahmed was alive, he was known in Amasya and in its neighborhood as "Sâhibu'l-Hâl" to be distinguished from the master of the Rifâî order Seyyid Ahmed el-Kebîr. The reason of this attribute of "Kebîr" might be an expression of respect in the region he lived or a distinctive statement to distinguish him from another member of the family who also probably had the name Ahmed. Because of his relation to an older family member with the same name, İbn Battûta, İbn Serrâc and Eflâkî mentioned his name as "Ahmed-i Sagîr/Ahmed-i Kûçek". The person because of whom he called as "Sagîr/Kûçek" was probably his grand grandfather Seyyid Ahmed er-Rifâî or his grandfather Ahmed el-Müsta'cil.

As a result, some points are established that enabled us to make connection with the names Ahmed-i Kebîr and Ahmed-i Kûçek. One of these points is the unity of time period. The narrations about the two names point out the first half of the fourteenth century. The other point is the unity of place, which is Amasya. It is well known that Ahmed-i Kebîr lived in Amasya and his tomb is still in this city. However, in order to arrive at accurate conclusion about the historical identity of Ahmed-i Kebîr and Ahmed-i Kûçek, we need documents showing their lineage. According to the writings of İbn Battûta and İbnü's-Serrâc we reach at such a lineage: Seyyid Ahmed-i Kûçek b. Seyyid Tâcuddin Muhammed b. Seyyid Şemsüddîn Ahmed el-Müsta'cil b. Muhammed er-Rifâî. The same lineage is mentioned by Es'ad el-Medenî about Sâhibu'l-Hâl Ahmed-i Kebîr. Thus we come to a conclusion that one person was mentioned with different epithets or attributes.

The established lineage and the information derived from the sources show that it is possible to rewrite the life of Ahmed-i Kûçek in accordance with the historical settings. Accordingly, Ahmed-i Kûçek's father Seyyid Tâceddin (d.

744/1343-44) was living in Basra. However he was a renowned sheikh who often travelled to Syria and Anatolia. His Konya visit was mentioned by Eflâkî in *Menâkıbü'l-'ârîfîn*. During one of his travels in Anatolia, Seyyid Tâceddin got married to the daughter of Seyyid Bilal Kâzimî, who was a descended from Imam Musa Kâzım, in the city of Sinop. And this lady gave birth to Ahmed-i Kûçek.

Ahmed-i Kûçek studied in Baghdad and there became a successor of Sheikh Ebu'l-Hasan el-Vâsîî. After completing his studies, he went to Anatolia in 706 (1306-1307). For a while he stayed with his grandfather Seyyid Bilal Kâzimî. By the death of his grandfather, he set forth on a journey, turned back to Amasya in 713 (1313-1314) and settled in Hankâh-ı Mesûdî. At that time, the sheikh of Hankâh was Alaeddin Ali Âşık Baba, the grandson of Baba İlyas. Ahmed-i Kûçek got married to Âşık Baba's daughter. After years, he settled in his lodge in Lâdik. He passed away in 759 (1358) and his tomb namely "Seyyid Ahmed-i Kebîr er-Rufâî Türbesi" is open to visit in Lâdik.

**Keywords:** Tasawwuf, Anatolia, Rifâî, Ahmed-i Kûçek, Ahmed-i Kebîr.

### Rifâilîğin Anadolu'daki Tarihine Bir Katkı: "Ahmed-i Kebîr er-Rifâî" "Ahmed-i Kûçek" mi?

#### Öz

İsimleri XIV. asırdan günümüze ulaşan iki Rifâî şeyhinin, aynı ya da ayrı şahsiyetler olup olmadıkları araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Bu isimlerden biri Rifâilîğin Anadolu'daki en önemli temsilcisi kabul edilen Ahmed-i Kûçek; diğeri ise Lâdik'teki türbesi bugün de ziyarete açık olan Sâhibu'l-Hâl Seyyid Ahmed-i Kebîr'dir. Haklarında nakledilen rivayetler, aynı ismi taşıyıp farklı lakaplarla anılan bu zatlar için zaman ve mekan birliğinin söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak aynı ya da ayrı şahsiyetler olup olmadıkları hakkında kesin bir hükme varabilmek için soy bağlarını ortaya koyan künye bilgilerine ihtiyaç vardır. Bu çalışmada, daha önce üzerlerinde çalışılmamış kaynaklardan istifadeyle, söz konusu iki isme ait künyeler tespit edilerek, farklı lakaplarla tek bir isme işaret edildiği ortaya konulmuştur. Buna göre, Lâdik'te medfun Ahmed-i Kebîr, nâm-ı diğeri Ahmed-i Kûçek'tir. Makalede, daha yaygın bir şöhrete sahip Ahmed-i Kûçek ismi tercih edilerek, biyografisi yeniden teşekkül ettirilmiş, böylelikle Ahmed-i Kûçek'in şahsiyetinde Rifâilîğin bu topraklardaki seyri hakkında yeni malumatlar sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Anadolu, Rifâî, Ahmed-i Kûçek, Ahmed-i Kebîr.

## Giriş

XIII. ve XIV. asırlarda Anadolu’da yaşamış meşâyihten bahseden menâkıbnâme, seyahatnâme ve şehir tarihi türündeki eserlerde, Rifâiyye’ye mensubiyeti ile temayüz etmiş ve aynı dönemde yaşamış Ahmed isminde iki zâta rastlanır. Bu zâtlardan biri, Lâdik’te<sup>1</sup> türbesi hâlen ayakta olan, Seyyid Ahmed-i Kebîr er-Rifâî; diğeri ise, XIV. asırda Rifâîliğin Anadolu’daki en önemli temsilcisi kabul edilen Ahmed-i Kûçek’tir. Aynı ismi taşıyan ancak “kebîr (büyük)” ve “kûçek (küçük)” şeklinde birbirine zıt lakaplarla anılan bu zatların tarihî şahsiyetleri, araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. İki ayrı şahsiyetin varlığını kabul edenler olduğu kadar, farklı lakaplarla aynı kişiye işaret edildiğini iddia edenler de çıkmıştır.

Ahmed-i Kebîr ve Ahmed-i Kûçek’in aynı kişi olduğu iddiası ilk defa Sadi Bayram tarafından ortaya atılmıştır. Bayram, Lâdik’te medfûn Ahmed-i Kebîr’in, Rifâî tarikatının kurucusu Seyyid Ahmed-i Kebîr’in (v. 578/1182) torunlarından biri ve Eflâkî’nin (ö. 761/1360) Menâkıbu’l-Ârifin isimli eserinde bahsi geçen Ahmed-i Kûçek ile aynı kişi olduğunu ifade etmektedir.<sup>2</sup> Eyüp Öztürk ise, Ahmed-i Kebîr’in Ahmed-i Kûçek

---

<sup>1</sup> Lâdik, önceleri Amasya’nın beldelerinden biri iken, 1929 yılında Samsun’a bağlanmıştır.

<sup>2</sup> Sadi Bayram, “Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebîr er-Rifâî Hazretleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 74 (1991), 139-156; *Merzifon-Amasya Kültür tarihinde İdî-zâdeler-Hacıbayramoğulları* (Ankara: y.y., 2018), 16. Herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın, Lâdik’te medfun Ahmed-i Kebîr’den Ahmed-i Kûçek ismiyle söz edenler de vardır: Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 60; Mahmut Erol Kılıç, *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar 1 - Osmanlı Dönemi-Cumhuriyet Dönemi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2014), 1/14. Elvân Çelebi’nin (ö. 760/1358-1359) *Menâkıbu’l-kudsiyye’si* de bugün güncelliğini yitirmiş yorumlara sebep olmuş, kitapta ismi geçen Ahmed-i Kebîr’in tarihî şahsiyeti bir süre araştırmacıları meşgul etmiştir. Eserde, Dede Garkın’la Ahmed-i Kebîr arasında geçen bir menkıbenin nakledilmesi evvela farklı tahlil edilmiş; Abdülbakî Gölpınarlı, Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail Erünsal, menkıbede sözü edilen Seyyid Ahmed-i Kebîr’in, tarihî olarak tarikatın kurucusu Ahmed er-Rifâî olamayacağını ifade edip, “kebîr” lakaplı kişi ile Ahmed-i Kûçek’e işaret edildiği görüşünü serdetmişlerdir. Bu yorumları değerlendiren Eyüp Öztürk, iki zıt lakabın aynı kişi için kullanılmayacağını, Ahmed-i Kebîr’in, Ahmed-i Kûçek’in dedesi Ahmed el-Müsta’cil olması gerektiğini iddia etmiştir. Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, 174. Ancak sonraki araştırmalar, Dede Garkın’ın XII. asrın sonu ile XIII. asrın başlarında yaşadığını, dolayısıyla Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö. 1182) ile görüşmüş olabileceğini ortaya



olmadığı kanaatindedir. Ona göre, aynı ismi taşımaları, Rifâîyye'ye mensubiyetleri ve çağdaş olmaları, bu iki şahsiyetin aynı kişi olduğu sonucuna varmak yeterli değildir. Üstelik her iki isim kaynaklarda "kebîr (büyük)" ve "kûçek (küçük)" gibi birbirine zıt lakaplarla anılagelmıştır.<sup>3</sup>

Bu fikir ayrılığının en önemli sebebi, söz konusu kişilerin tarihî şahsiyetleri hakkında bilgi ihtiva eden kaynakların sınırlı olmasıdır. Ancak bu sorun, yakın dönemde gün yüzüne çıkan bazı eserler dolayısıyla aşılabilecek durumdadır.

Bu eserlerden ikisi, İbnü's-Serrâc'ın (ö. 747/1347) *Teşvîku'l-ervâh ve'l-kulûb ilâ zikri allâmi'l-guyûb* ile *Tüffâhu'l-ervâh ve miftâhü'l-irbâh* isimli telifleridir.<sup>4</sup> XIV. asırda, Suriye ve Anadolu'da, Memlûklerin kontrolündeki şehirlerde kadılık görevinde bulunmuş olan müellif, Rifâî tarikatına mensuptur.<sup>5</sup> Söz konusu iki eserinde, tasavvuf ile alakalı kavramları açıklamış ve mutasavvıfların kerametlerini nakletmiştir. Kendisiyle aynı dönemde yaşamış sûfilerin bazıları ile bizzat görüşüp,

---

koymuştur. Bu itibarla *Menâkıb'da* bahsi geçen Ahmed-i Kebîr, tarikatın pîri Seyyid Ahmed er-Rifâî'dir. Ulaşılan bu yeni malûmatla birlikte, Elvân Çelebi'nin sözünü ettiği Ahmed-i Kebîr'den kasdın Ahmed-i Kûçek olabileceği görüşü, Ahmet Yaşar Ocak ve İsmail Erünsal tarafından tashih edilmiş ancak Ahmed-i Kûçek'in tarihî şahsiyeti hakkında yeni bir yorum getirilememiştir. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-kudsiyye fi menâsibi'l-ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülalesinin Menkabavî Tarihi*, haz. Ahmed Yaşar Ocak - İsmail E. Erünsal (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 35. Dede Garkın'ın yaşadığı dönem için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Hetedoroksisinin Teşekkülü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 132-133. Bu konuda ayrıca bk. Abdülbakî Gölpinarlı, *Manâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-nâme* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), 137.

<sup>3</sup> Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında: İbnü's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), 171-172. Benzeri görüşler için ayrıca bk. Rauf Kahraman Ürkmez, *Menâkıbnâmelere Göre XIII. Yüzyıl Anadolu'sunda Tasavvufi Zümreler* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 100.

<sup>4</sup> *Tüffâhu'l-ervâh*, *Teşvîk* isimli kitabın III. kısmı olmakla birlikte ayrı bir kitap olarak değerlendirilmektedir. Mevcut nüshalar günümüze ayrı ciltlerde ulaşmıştır. Bu çalışmada istifade edilen nüshalar şunlardır: *Tüffâhü'l-ervâh ve miftâhu'l-irbâh*, Berlin Staatsbibliothek, Wetzstein II, 396 (dijital nüsha); *Teşvîku'l-ervâh ve'l-kulûb ilâ zikri 'allâmi'l-guyûb*, Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin Paşa nr.: 272.

<sup>5</sup> İbnü's-Serrâc'ın tarikat silsilesi için bk. Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, *Tüffâhu'l-ervâh ve miftâhu'l-irbâh: Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*, çev. Nejdet Gürkan vd. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 13.

menkıbelerini nakleden İbnü's-Serrâc'ın eserleri, tasavvuf tarihi açısından önemli kaynaklar olup, başka kitaplarda bulunmayan bilgiler ihtiva etmektedir. İbnü's-Serrâc'ın eserlerinin Anadolu tasavvuf tarihi için de kaynak değer taşıdığı, Türk ilim camiası tarafından son yirmi yıl içinde fark edilmiş ve *Tüffâhu'l-ervâh* Türkçeye tercüme edilmiştir.<sup>6</sup> *Tüffâh*'ta Ahmed-i Kûçek'in nesebine işaret eden bilgiler yer almakta; babası Seyyid Tâceddîn ve dedesi Ahmed el-Müsta'cil'in menâkıbı nakledilmektedir. Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan diğer eseri *Teşvîku'l-ervâh* ise, henüz üzerinde yeterince çalışılmamış bir kaynaktır. Bunda, eserin bazı sayfalarının okumaya engel olacak şekilde bozulmuş olmasının da etkisi vardır. *Teşvîk'in* 131b-132b numaralı varakları, Ahmed-i Kûçek'in kerametlerine ayrılmıştır. İbnü's-Serrâc'ın bu eserleri, Ahmed-i Kûçek hakkında bilinen en eski kaynaklar olma özelliğini taşımaktadır.

Mevcudiyeti bilinmekle birlikte, tamamı yayımlanmamış olan ve Lâdik'te medfûn Ahmed-i Kebîr hakkında en geniş malûmat içeren eser, Hüseyin Hüsâmeddin'in (ö. 1939) şehir tarihi türünde öncü kabul edilen *Amasya Tarihi*'dir. On iki ciltten müteşekkil eserin ilk dört cildi dışındaki ciltleri neşredilmemiş olduğundan, burada nakledilen bilgiler bugüne kadar araştırmacılar tarafından maalesef değerlendirilememiştir.<sup>7</sup> Amasya Belediyesi tarafından satın alınan ve henüz neşri gerçekleşmeyen yedi cilt üzerindeki çalışmalarımız sonucunda, eserin 6. cildinde Ahmed-i Kebîr'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgilere rastlanmıştır. Müellifin, mevcut yazılı kaynakların yanı sıra, bizzat gördüğü silsile-nâmeler ve Ahmed-i Kebîr'in soyundan gelenlerin beyanlarından da istifade etmesi, burada nakledilen bilgilerin önemini arttırmaktadır.

Bu makalede, İbnü's-Serrâc ve Hüseyin Hüsâmeddin'in eserlerinde verilen bilgiler ile mevcut kaynaklarda nakledilenler mukayese edilecek; Lâdik'te medfûn Ahmed-i Kebîr'in tarihî şahsiyeti

---

<sup>6</sup> Muhammed b. Ali b. es-Serrâc, *Tüffâhu'l-ervâh ve miftâhu'l-irbâh: Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*, çev. Nejdet Gürkan vd. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015).

<sup>7</sup> Bu çalışmada, eserin kayıp olan 5. cildi dışındaki tüm ciltlerinden istifade edilmiş ve içerisindeki bilgiler makalenin ilgili kısımlarında değerlendirilmeye çalışılmıştır. *Amasya Tarihi*'nin yayımlanmamış ciltlerine ulaşmamı sağlayan tez danışmanım Prof. Dr. Safi Arpağuş Bey'e müteşekkirim.

ve Ahmed-i Kûçek ismi etrafında süregelen tartışmalara katkıda bulunulmaya gayret edilecektir.

### 1- Seyyid Ahmed-i Kebîr İsmi'nin Zikredildiği Kaynaklar

Seyyid Ahmed-i Kebîr ismine, bugün Samsun'a bağlı olup, önceleri Amasya'nın beldelerinden biri sayılan Lâdik'teki ziyaretgâhlarla alakalı kayıtlarda rastlanmaktadır. Bu kayıtlardan ilki, Lâdik'e uğrayıp türbesini ziyaret eden Gelibolulu Mustafa Âli'nin (ö. 1600) *Künhü'l-ahbâr*'da naklettikleridir.<sup>8</sup> Gelibolulu, Seyyid Ahmed-i Kebîr'in Rûm'a gelip Amasya'ya yerleştiğini ve burada "Sâhibu'l-hâl" ünvanı ile şöhret bulduğunu yazar. Soy, doğum tarihi ve nereden geldiği konusunda ise bilgi vermez. Ahmed-i Kebîr'in, Şeyh Ali el-Vâsıtî'den hilafet aldığı, ömrünün çoğunu seyahatle geçirdiği, 752/1351-1352 senesinde Lâdik'te bir cami inşa ettirdiği, vefat tarihinin ise bilinmediği *Künhü'l-ahbâr*'da nakledilen diğer bilgiler arasındadır.

Ahmed-i Kebir isminin zikredildiği bir diğer eser Evliya Çelebi'nin (ö. 1684) *Seyâhatnâmesi*'dir. Evliya Çelebi onu, Şeyh Ahmed-i Kebîr-i Rifâî ismiyle anar ve Lâdik'teki ziyaretgâhlar arasında türbesini de zikreder.<sup>9</sup> Ahmed-i Kebîr'in Orhan Gazi dönemi meşâyihinden olduğunu ifade eden Evliya Çelebi'nin, onun Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile görüştüğü ve yerine halife olduğu konusunda söyledikleri tarihî açıdan mümkün görünmemekte ve kendi beyanı ile çelişmektedir. Zira *Seyâhatname*'de, Ahmed-i Kebîr'in vefat tarihi olarak 752/1351-1352 senesi kaydını düşmüştür. Bu durumda 638/1240 yılında vefat ettiği bilinen İbnü'l-Arabî ile görüşebilmesi için Ahmed-i Kebîr'in yüz seneden fazla yaşamış olması gerekir. Söz konusu vefat tarihlerinin yanlış olduğu kabul edilse dahi, böyle bir görüşmenin gerçekleştiği bilgisi başka kaynaklardan teyit edilememektedir. Dolayısıyla Evliya Çelebi'nin bu konuda naklettiklerini doğru kabul etmek mümkün görünmemektedir.

Tarih ve seyahatnâme türündeki bu iki eser dışında, Ahmed-i Kebîr isminin zikredildiği bir başka kaynak, Medine'de Hanefî fıkhı müftülüğü vazifesinde bulunmuş olan Es'ad el-Medenî'nin (ö. 1704), Rifâî tarikatı pîri Seyyid Ahmed er-Rifâî ile birleşen ve Anadolu'ya

<sup>8</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr* (İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1277), 5/61-62.

<sup>9</sup> Evliya Çelebi, *Seyâhatnâme: (I-II. cilt) indeksli tıpkıbasım*, haz. Seyit Ali Kahraman (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 1/vr. 234a, 345a, 346a.

yerleşmiş olan soyu<sup>10</sup> ile alâkalı nesep zincirlerini naklettiği *Risâletü'l-Müselsel*'dir. Müellif bu risalede kendi soyunu beyan ederken, aile büyükleri ile Ahmed-i Kebîr arasındaki bağı da ortaya koyar ve onu "Amasya'da medfun, Sâhibu'l-hâl ünvanıyla meşhur, Seyyid Şemsüddin Ahmed el-Kebîr" sözleriyle takdim eder.<sup>11</sup>

Ahmed-i Kebîr hakkında en geniş malûmatın bulunduğu eser, Hüseyin Hüsameddin'in (ö. 1939) *Amasya Tarihi*'dir. Yukarıda bahsi geçen diğer kaynaklarda olduğu gibi, *Amasya Tarihi*'nde de Ahmed-i Kebîr'den daima "Sâhibu'l-hâl Ahmed-i Kebîr" şeklinde söz edildiği görülmektedir.

## 2- Ahmed-i Kûçek İsminin Zikredildiği Kaynaklar

Mevcut eserler arasında Ahmed-i Kûçek'ten bahseden en eski kaynak İbnü's-Serrâc'ın (ö. 747/1346) *Teşvîku'l-ervâh*'ıdır.<sup>12</sup> Bu eserde ondan, *Ahmed-i Kûçek b. Seyyid Tâcuddîn* künyesiyle söz edilmekte; Alanya, Uluborlu ve Konya ziyaretleri esnasında gösterdiği kerametler nakledilmektedir.

Ahmed-i Kûçek'in Anadolu tasavvuf tarihinde Rifâîliğin etkili isimlerinden biri kabul edilmesi, Eflâkî'nin (ö. 761/1360) *Menâkibu'l-ârifîn* isimli eserinde ondan bahsetmesi sebebiyle olmuştur. İbnü's-Serrâc'ın

---

<sup>10</sup> Bu eserde verilen bilgilere göre, Es'ad Efendi ve Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin büyük cedleri Ali Hâzım er-Rifâî el-İşbilî'dir. Es'ad Efendi'nin soyu, Seyyid Ali Hâzım oğlu Seyyid Abdullah el-Medenî'ye, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin nesebi ise Ali Hâzım'ın diğer oğlu Seyyid Sâbit'e dayanır. Seyyid Abdullah el-Medenî, İşbiliyye'den Medine'ye, Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin ailesi ise, Basra'ya göç etmişlerdir. Es'ad Efendi'nin ailesinin Anadolu'ya yerleşmesi, büyük dedesi Zeynelâbidîn el-Kayserânî el-Abdalî (ö. 817/1414-1415) zamanında olmuştur. Seyyid Zeynelâbidîn, Medine'den Kayseri'ye hicret etmiş ve orada vefat etmiştir. Es'ad Efendi'nin babası Seyyid Ebû Bekr Muhammed el-Hilmi el-Üsküdarî 995 (1586-1587) senesinde Kayseri'de doğmuş, tahsil amacıyla bir müddet Üsküdar'da bulunmuştur. Daha sonra Medine'ye yerleşen Seyyid Muhammed Hilmi el-Üsküdârî burada Kadı Muhammed el-Bosnavî'nin kızıyla evlenmiş ve bu evlilikten Es'ad Efendi dünyaya gelmiştir. Es'ad el-Medenî, "Risâletü'l-müselsel", *Mecmu'* (Kahire: el-Matbaatü'l-Âmireti's-Şerifiyye, 1309), 2-14.

<sup>11</sup> Kitapta anlatılanlara göre, Es'ad el-Medenî'nin büyük dedesi Seyyid Zeynelâbidîn el-Kayserânî (ö. 817/1414-1415) Medine'den Kayseri'ye yerleşmiş ve burada Ahmed-i Kebîr'in torunu Seyyid Burhâneddîn'in kızıyla evlenmiştir. Bu ifadelerden, Ahmed-i Kebîr'in evlatlarından Kayseri'ye yerleşenler olduğu da anlaşılmaktadır. Es'ad el-Medenî, "Risâletü'l-müselsel", 13.

<sup>12</sup> İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, vr. 131b-132b.

eserlerinin yakın dönemde gün yüzüne çıkmasıyla birlikte, Ahmed-i Kûçek'ten bahseden en eski kaynak olma vasfını yitiren bu eserde Eflâkî, Ulu Arif Çelebi (ö. 719/1320) ile Ahmed-i Kûçek'in Amasya şehrindeki görüşmelerini kaydetmiş, onu şu isim ve sıfatlarla anmıştır: "Abdâln ve ahrârın özü, seyyidim Ahmed-i Kûçek Sâhibu'l-hâl Rifâî (*Zübdetü'l-abdâl ve'l-ahrâr seyyidî Ahmed-i Kûçek-i hâl-dâr-ı Rifâî*)".<sup>13</sup>

Ahmed-i Kûçek'ten bahseden müellifler arasında onu bizzat görmüş yegâne kişi İbn Battûta'dır (ö. 770/1368). Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin Ümmü Abîde'deki türbesini ziyareti esnasında, Rûm topraklarından kalkıp, dedesinin türbesini ziyarete gelen Ahmed-i Kûçek'le karşılaşmış ve künyesini Ahmed-i Kûçek b. Tâceddîn er-Rifâî şeklinde kaydetmiştir.<sup>14</sup> Seyâhatnâmesinin Anadolu toprakları ile alakalı kayıtlarında ise, Ahmed-i Kûçek'in evlatlarının Amasya'da yaşadıkları bilgisini vermekte ve isimlerini zikretmektedir.<sup>15</sup>

Yukarıda bahsi geçen kaynaklarda, Ahmed-i Kebîr ve Ahmed-i Kûçek isimleri arasında bir irtibat kurulmasına imkân sağlayan bazı hususlar dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, zaman birliğidir. Ahmed-i Kebîr ve Ahmed-i Kûçek isimlerine XIV. asırla alakalı kayıtlarda rastlandığı makalenin giriş kısmında ifade edilmişti. Bu isimler hakkında nakledilen rivayetlerde, yaşadıkları zaman dilimine işaret eden bilgiler de mevcuttur. Ahmed-i Kebîr'in Lâdik'te inşa ettirdiği caminin vakfiyesi 752/1351 tarihlidir. Ahmed-i Kûçek ise, vefat tarihi 719/1320 olan Ulu Ârif Çelebi ile mülâki olmuş ve İbn Battûta onu takriben 1326-1327 yıllarında Ümmü Abîde'de görmüştür. Dolayısıyla her iki isim için zaman birliğinden de söz etmek ve bunu XIV. asrın ilk yarısı ile kayıtlamak mümkün görünmektedir. Bu tarihlendirmeye paralel bir diğer husus mekân birliğidir. Söz konusu mekân da Amasya şehridir. Ahmed-i Kebîr'in Amasya'da yaşadığı ve türbesinin hâlen bu şehirde mevcut olduğu bilinmektedir. İbn Battûta ve Eflâkî'den öğrendiğimize göre, Amasya aynı zamanda, Ahmed-i Kûçek'in Ulu Ârif Çelebi ile görüşmesinin gerçekleştiği ve oğullarının ikamet ettiği

<sup>13</sup> Ahmed Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, yay. haz. Tahsin Yazıcı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1961), 2/915.

<sup>14</sup> Ebû Abdullah Muhammed et-Tancî İbn Battûta, *Mühezzebü rihleti İbn Battûta*, haz. Ahmed el-Avâmirî - Muhammed Câdelmevlâ (Kahire: Matbaa-i Emîriyye, Bulak, 1937), 1/138-139, 238.

<sup>15</sup> İbn Battûta, *Mühezzebü rihleti İbn Battûta*, 1/238.

şehirdir. Ayrıca Eflâkî, Ahmed-i Kebîr için kullanılan “Sâhibu’l-hâl” sıfatını Ahmed-i Kûçek’e nispet etmekte, böylelikle bu sıfatın, iki ismin müşterek lakapları olduğu da görülmektedir. Bu hususlar dikkate değer olmakla birlikte yoruma açıktır. Ahmed-i Kebîr ve Ahmed-i Kûçek’in tarihî şahsiyetleri hakkında daha kesin hükümlere varılabilmesi için, onların soy bağlarını ortaya koyan nesep bilgilerine ihtiyaç vardır.

### 3- Farklı Lakaplar Tek Künye

Lâdik’te medfun ve “Sâhibu’l-hâl” sıfatıyla anılan Ahmed-i Kebîr ile Ahmed-i Kûçek’in, farklı lakaplarla anılan aynı şahıs mı yoksa ayrı şahsiyetler mi oldukları sorusunu cevaplandırabilmek için öncelikli olarak yapılması gereken, soy bağlarını ortaya koyan tam künyelerini tespit etmektir. Ahmed-i Kûçek’le ilgili rivayetler incelendiğinde, İbn Battûta’nın onu Seyyid Tâceddin er-Rifâî’nin oğlu olarak tanıttığı görülür.<sup>16</sup> Söz konusu baba oğulun kerametlerini uzun uzun nakleden İbnü’s-Serrâc’ın anlattıklarından ulaşılan künye şöyledir:

“*Seyyid Ahmed-i Kûçek b. Seyyid Tâcuddîn Muhammed b. Seyyid Şemsüddîn Ahmed el-Müsta’cil b. Muhammed er-Rifâî*”.<sup>17</sup>

Aynı nesep silsilesinin bir başka kaynakta, ancak bu kez Sâhibu’l-hâl Ahmed-i Kebîr için zikredildiği görülmektedir. Ahmed-i Kebîr’den bahseden eserler arasında onun tam künyesini veren tek kaynak olan Es’ad Efendî’nin *Müselsel*’inde nesep silsilesi şöyle nakledilmektedir:

“*Seyyid Şemsüddîn Ahmed el-Kebîr er-Rifâî [Sâhibu’l-hâl] b. Seyyid Tâcuddîn Muhammed b. Seyyid Şemsüddîn Ahmed [el-Müsta’cil] b. Seyyid Şemsüddîn Muhammed el-Kebîr*”.<sup>18</sup>

Söz konusu künye bilgileri, Ahmed-i Kebîr ve Ahmed-i Kûçek’in, birbirine zıt lakaplarla anılan aynı şahıs olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>19</sup> Bu itibarla, XIV. asırda yaşadığı anlaşılan ve ismi Ahmed

<sup>16</sup> İbn Battûta, *Mühezzebü rihleti İbn Battûta*, 1/238.

<sup>17</sup> İbnü’s-Serrâc, *Teşvîk*, vr.129a; *Tüffâh*, 131b.

<sup>18</sup> Es’ad el-Medenî, “Risâletü’l-Müselsel”, 13.

<sup>19</sup> Ahmed-i Kebîr ve Ahmed-i Kûçek isimlerinin aynı kişiye ait olduğu fikrini ilk kez gündeme getiren Sadi Bayram, yaşadıkları dönem ve menkıbelerinden hareketle bu iddiasını temellendirmeye çalışmış ancak muhtemelen söz konusu isimlerin nesep bilgilerini de veren Arapça kaynaklara ulaşamadığı için değerlendirmeleri eksik kalmıştır. Ayrıca, Seyyid Ahmed-i Kebîr türbesinin kitâbesinde yazılanları yanlış yorumlamış ve Ahmed-i Kûçek’in aynı zamanda Seyyid Ahmed Geylânî neslinden olduğunu yazmıştır. Sadi Bayram, “Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebîr er-Rufâî Hazretleri”, 139-156; *Merzifon-Amasya Kültür tarihinde ‘İdî-zâdeler-Hacıbayramoğulları*,

olan zâtın, Amasya ve havalisinde "Sâhibu'l-hâl" lakabıyla şöhret bulduğu, böylelikle Rifâî tarikatının pîri Seyyid Ahmed er-Rifâî el-Kebîr'den ayırt edildiği anlaşılmaktadır. Tarikatın pîri ile benzer bir şekilde ismine "kebir (büyük)" sıfatının eklenmesinin sebebi, ikamet ettiği bölgede bir tazim ifadesi olarak veya ailede kendisinden sonra aynı ismi taşıyan birinden ayırt etmek amacıyla olmalıdır. Sâhibu'l-hâl Seyyid Ahmed-i Kebîr'i ilk defa Basra'da gören İbn Battûta, kerametlerini nakleden İbnü's-Serrâc ve Ulu Ârif Çelebi ile görüşmelerini kaydeden Eflâkî ise, onu, kendisinden önce aynı ismi taşıyan bir aile büyüğüne nispet edip, "Ahmed-i Kûçek" şeklinde zikretmiş olmalıdırlar. "Küçük Ahmed" sıfatıyla anılmasına sebep olan kişinin büyük dedesi Seyyid Ahmed er-Rifâî veya dedesi Ahmed el-Müsta'cil olması mümkündür.

Künyesi bu şekilde tespit edildikten sonra, ikamet ettiği Amasya ve civarında "Sahibu'l-hâl Ahmed-i Kebîr" olarak bilinen Seyyid Ahmed'in, yerel bölgede şöhret bulduğu ismini değil; İbn Battûta, Eflâkî ve İbnü's-Serrâc gibi müellifler tarafından, daha geniş bir literatür içerisinde kullanılan "Ahmed-i Kûçek" ismini tercih etmek isabetli olacaktır. Buna göre, Ahmed-i Kûçek'in dedesinin babası Şemsüddin Muhammed (ö. 619/1222), Rifâî tarikatı pîri Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin, kızı Seyyide Zeynep'ten olma torunudur. İsteddiği, söylediği şeylerin çabucak gerçekleşmesinden dolayı "Müsta'cil" lakabıyla anılan dedesi Şemsüddîn Ahmed (ö. 671/1273), kerametleri ve Moğollarla Müslüman halk arasında yaşanan sorunları çözmesiyle şöhret bulmuştur.<sup>20</sup>

Ahmed-i Kûçek'in babası Seyyid Tâceddin (ö. 744/1343-1344)<sup>21</sup> Basra'da, Rifâî tarikatının merkezi Ümmü Abîde'de ikamet etmekle

---

16. Oysa kitâbede, türbeyi yenileyen kişinin nesline atıf vardır. Kitabeye göre türbe, hem Şeyh Abdülkâdir hem de Seyyid Ahmed soyundan gelen ve Abdülhamid'in başçuhadarı olan Nûrî Efendi-zâde Seyyid Abdullah Ağa tarafından yenilenmiştir. İsmi geçen Seyyid Abdullah Ağa kuvvetle muhtemel, I. Abdülhamid döneminde dülbend ağası olup, Ahmed-i Kûçek'in soyundan gelen Nûreddin-zâde Abdullah Efendi'dir. Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 6/679. Bu soyun Geylânî nesebiyle birleşmesi Ahmed-i Kûçek'ten çok daha sonraki dönemlere ait bir hâdis olmalıdır.

<sup>20</sup> İbnü's-Serrâc'ın *Tüffâhü'l-ervâh*'ında Ahmed el-Müsta'cil ile ilgili kısım için bk. *Tüffâh*, vr. 82a-84b.

<sup>21</sup> Vefat tarihi için bk. Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Tenvîru'l-ebâr fi tabakâti's-sâdeti'r-Rifâ'iyyeti'l-ahyâr* (Mısır: Matbaa-i Muhammed Efendi Mustafa, 1306), 60. Bazı kaynaklarda vefat tarihi karıştırılmıştır. Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, 163-

birlikte sık sık Suriye ve Anadolu'ya seyahatlerde bulunan şöhret sahibi bir şeyhtir. İbnü's-Serrâc, onun henüz genç bir delikanlı iken halkın ve ulemânın şikayetlerini dile getirmek üzere, Moğol hükümdarlarından Hülâgû ile görüştüğünü beyan edip, bu esnada gösterdiği kerametleri uzun uzun nakleder.<sup>22</sup> Hülâgû, ateşe girme, zehir içme gibi olağanüstü haller gösteren bu genç şeyhten etkilenmiş ve istediklerini kabul etmiştir. Seyyid Tâceddîn daha sonra benzeri sebeplerle Gazan Han ile de görüşmüş ve keramet izharında bulunmuştur.<sup>23</sup> Ona büyük teveccüh gösteren idareciler arasında Memlûk Sultanı Melikü'z-Zâhir Rûkneddîn Baybars da vardır. Sultan, Seyyid Tâceddîn'i memleketine davet etmiş ancak o, Ümmü Abide'de kalmasının daha hayırlı olacağını söyleyerek bu daveti kabul etmemiştir.<sup>24</sup>

Seyyid Tâceddîn'in Anadolu tasavvuf tarihinin önemli simalarından biri ve XIV. asırda Rifâîliği bu topraklarda yayan kişi olarak kabul edilmesi ise, *Menâkıbü'l-ârifîn*'de isminin zikredilmesi dolayısıyladır. Eflâkî onun Konya ziyaretini şu sözlerle tasvir eder:

"Yüce ashab ve kerem sahibi halifeler şöyle rivayet ettiler: Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin oğlu<sup>25</sup> Seyyid Tâceddîn beraberinde dervişler, sırmalı kaba ipek kumaş giyenler ve

---

164. Bu karışıklığın sebebi, o tarihlerde Ümmü Abide'de yaşayan Rifâî meşâyih arasında Şeyh Tâceddîn isminde iki kişinin mevcudiyetidir. Amca-yeğen olan bu zâtlardan büyük olanının künyesi Tâcuddîn b. Şemsüddîn Muhammed b. Seyyid Abdurrahîm'dir. Tarikatın merkez âsitânesi olan Ümmü Abide Revâkî'nun dokuzuncu şeyhidir ve 704/1304 senesinde doksan yaşlarında iken vefat etmiştir. Ebu'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Tenvîru'l-ebâr*, 57. Ahmed-i Kûçek'in babası Şeyh Tâceddîn ise onun yeğenidir. Ayrıca, *Tüffâhu'l-eroâh*'ta Ahmed-i Kûçek'in babası Şeyh Tâceddîn'in Hülâgû ile görüştüğünde buluş çağlarında bir genç olduğu ifade edilmesi, onun vefat tarihi konusunda bir delil teşkil eder. *Tüffâh*, vr.120b. Hülâgû'nun Ortadoğu'ya sefer için Karakurum'dan 1253 tarihinde hareket ettiği bilindiğinden, onun Şeyh Tâceddîn ile karşılaşmasının sonraki bir tarihte gerçekleşmiş olması gerekir. 1304 senesinde doksan yaşlarında vefat eden birinin, Hülâgû ile karşılaştığında çok genç bir delikanlı olması imkansızdır. Bu sebeple, Ahmed-i Kûçek'in babası Şeyh Tâceddîn'in 744/1343-1344 tarihinde vefat ettiği bilgisi isabetli görünmektedir.

<sup>22</sup> *Tüffâh*, vr. 116b-124a.

<sup>23</sup> İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, vr.122a-122b.

<sup>24</sup> İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, vr. 129a.

<sup>25</sup> Seyyid Tâceddîn'in babasının ismi Ahmed [el-Müsta'cil] olmakla birlikte, burada Seyyid Ahmed er-Rifâî ile kastedilen babası değil, büyük dedesi ve tarikatın piri Seyyid Ahmed er-Rifâî olmalıdır. Zira onun şöhreti daha yaygındır. Kişiyi daha iyi



muvelleherlerden bir grupla birlikte Konya'ya geldi. Şehrin ileri gelenleri, emirler, avâm-ı nâs ve fütüvvet erbâbı onları karşılayıp Celâleddîn Karatâyî'nin medresesinde konuk ettiler. Halkın çoğu bu topluluğun delisi olup, onlara çok rağbet gösterdiler. Çünkü bunlar kendilerini ateşe atmak, kızgın demiri ağızlarına sokmak, yılan yemek, kanı rakı yapmak, kızgın yağ ile abdest almak, sihirbazların el çabukluğuyla çiçek çıkarması gibi şeker çıkarmak, mumu lavanta çiçeği hâline getirmek, kırbaçtan kan akıtmak, sıpaya binmek ve benzeri şeyler yapıyorlardı. Bunlar Konya halkının çok az şahit olduğu şeylerdi."<sup>26</sup>

Seyyid Tâceddîn'in Anadolu'daki faaliyetleri hakkındaki ilave bilgilere, İbnü's-Serrâc ve Hüseyin Hüsâmeddin'in naklettiklerinden ulaşılmaktadır. İbnü's-Serrâc, Seyyid Tâceddîn'in Anadolu'da o dönem Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı Köprü'l-Hayyat (Yılanlar Köprüsü) denilen yere gittiğini ve onun hallerinden etkilenen Ermenilerin gönlünün İslam'a ısındığını kaydeder.<sup>27</sup> Bir diğer seferinde, Tokat'ta Şeyh Aceb Seyr isimindeki zât ile buluşmuş ve oradan Amasya'ya geçerek bir semâ meclisine katılmıştır.<sup>28</sup> Bu seyahatleri esnasındaki uğrak yerlerinden birinin Sinop şehri olduğunu ise, *Amasya Tarihi*'nden öğreniyoruz. Hüseyin Hüsâmeddin, Seyyid Tâceddin'in Sinop şehrinde bir evlilik yaptığını ve bu evlilikten Sâhibu'l-hâl Ahmed-i Kebîr yani nâm-ı diğer Ahmed-i Kûçek'in dünyaya geldiğini yazar. Onun, Ahmed-i Kûçek'in hayatı hakkında verdiği bilgilerin kaynakları arasında, Es'ad Efendi'nin *Müsel'sel'i*, Süreyya Beg'in *Sicill-i Osmânî'si* ve Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr'ı* olduğu kadar, bizzat gördüğü silsileler ve Ahmed-i Kûçek'in soyundan gelen kişilerin naklettikleri de vardır. *Amasya Tarihi*'ndeki bu biyografik bilgiler makale boyunca sözü edilen diğer kaynaklarla birlikte değerlendirildiğinde, Ahmed'i Kûçek'in hayatının bilinmeyen yönleri ortaya çıkmaktadır.

---

tanıtacağı düşüncesiyle, onu şöhret sahibi bir yakınıyla anmak çok sık rastlanan bir durumdur.

<sup>26</sup> Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, 2/715-716. Eserin Türkçe tercümesinde, Farsça asıl metinde bulunan "yılan yemek, kanı rakı yapmak, kızgın yağ ile abdest almak" ifadelerinin hazf edildiği görülmüştür. Krş. Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 538.

<sup>27</sup> İbnü's-Serrâc, *Tüffâh*, vr. 118b. *Tüffâh*'ın mütercimleri, Köprü'l-Hayyât'ın, Ceyhan yakınlarındaki Yılan Kale olabileceği kaydını düşmüşlerdir. *Tüffâhu'l-ervâh: Ruhların Meyvesi*, 343, dpn. 95.

<sup>28</sup> *Tüffâh*, vr. 118b.

#### 4- Ahmed-i Kûçek'in Hayatı<sup>29</sup>

Seyyid Tâceddîn, Anadolu'ya yaptığı ziyaretlerden birinde Sinop şehrinde İmam Musa Kâzım'ın soyundan gelen Seyyid Bilâl Kâzımî'nin kızıyla evlenmiş ve bu evlilikten Ahmed-i Kûçek dünyaya gelmiştir. Doğum yeri muhtemelen Sinop şehridir. Yetişkinlik döneminde tahsilini tamamlamak amacıyla Bağdat'a gitmiş, burada Şeyh Ebu'l-Hasan el-Vâsıtî'den<sup>30</sup> hilafet almıştır. Tahsilini tamamladıktan sonra, 706/1306-1307 yıllarında döndüğü Amasya şehrinden Sinop'a geçerek, anne tarafından dedesi Seyyid Bilal Kâzımî'nin yanında kalmıştır. Dedesinin vefatıyla birlikte şehirden ayrıлып, önce bir süre Hicaz'da ikamet etmiş, ardından Mısır, Kudüs, Dımaşk, Halep ve Kürdistan bölgelerine seyahatte bulunmuştur. İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgilerden, Alanya ve Uluborlu'nun da bu seyahatlerindeki uğrak yerlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu beldelere girişinde, insanlar toplanıp Ahmed-i Kûçek'i karşılamaya çıkmışlardır. İbnü's-Serrâc, onun büyük bir ateş yaktırdığını ve dervişleriyle birlikte ateşin içinde namaz kıldığını nakleder.<sup>31</sup>

Ahmed-i Kûçek bu seyahatlerin ardından 713/1313-1314 senesinde Amasya'ya dönüp, Hankâh-ı Mesûdî'ye<sup>32</sup> yerleşmiştir. O tarihte hankâh şeyhi, Baba İlyas'ın torunu Şeyh Alaaddin Ali Âşık Baba'dır (ö. 733/1332).<sup>33</sup> Ahmed-i Kûçek onun yanında kalır ve Âşık Baba'nın kızıyla evlenir. Bölgede şöhreti yayılan Ahmed-i Kûçek'in müridlerinden biri de, İlhanlıların Anadolu nâzırı İşboğa Noyin'dir. Sonraki dönemlerde de

---

<sup>29</sup> "Ahmed-i Kûçek'in Hayatı" başlıklı bu bölüm, *Amasya Tarihi*'nin 6. cildi, 338-353 numaralı sayfalar arasında nakledilenlere dayanılarak inşa edilmiştir. Bu biyografiyi tamamlayıcı bilgiler için başka eserlerden istifade edilmiş ve atıflar dipnotta gösterilmiştir.

<sup>30</sup> Bu zat, *Hulâsatü'l-iksîr fî nesebi Seyyidîne'l-gavâsi'r-Rifâ'iyyi'l-kebîr* müellifi, Ali b. Hasan el-Vâsıtî (ö. 733/1333) olmalıdır.

<sup>31</sup> İbnü's-Serrâc, *Teşvîk*, vr. 131b-132a.

<sup>32</sup> Hüseyin Hüsâmeddin, Hankâh'ı Mesûdî hakkında ayrıntılı bilgiler nakleder. Buna göre, Baba İlyas ismi ile meşhur Şücâüddin İlyas b. Ali el-Horasanî bu hankâhın şeyhi iken, 637/1239-1240'de müridi Baba İshak ile alakalı hâdisе vukû bulunca hankâh kapatılmıştır. 646/1248-1249 yıllarında oğullarının teşebbüsüyle tekrar açılan hankâhta, Ahmed-i Kûçek'in kayınpederi Alâaddin Ali Âşık Baba'ya kadar şu isimler postnişin olmuşlardır: Behlül Baba, İbik Baba, Muhlis Baba, Ahmed Baba. Hankâh daha sonraları Şeyh Kırık Tekyesi diye anılmıştır. *Amasya Tarihi*, 1/235-238.

<sup>33</sup> *Garibnâme* isimli eseriyle de tanınan Âşık Paşa'dır.

bölge idarecileri nezdinde daima itibar sahibi bir şeyh olmuştur. Amasya emiri Torumtayoglu Emir Zeynüddin Yakub Şah, Beglerbeği Hâc Şadgeldi Paşa ve Sivas hükümdarı Sultan Alaeddin Eretna Han'ın ona büyük teveccüh gösterdikleri, Şadgeldi Paşa'nın Ahmed-i Kûçek'in kızıyla evlenip, ona damat olduğu nakledilen bilgiler arasındadır.

Eflâkî tarafından aktarılan Ahmed-i Kûçek ve Ulu Ârif Çelebi (ö. 719/1320) görüşmesi, Ahmed-i Kûçek'in Amasya'da ikamet ettiği bu döneme tekabül etmiş olmalıdır. Çelebi'nin iki kez Tebriz'e gittiği ve ikinci seferinde Tebriz'e varış tarihinin 716 (1317) senesi olduğu bilinmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla, Tebriz'e gidiş yolunda veya dönerken Amasya'ya uğramış ve Ahmed-i Kûçek'le buluşmaları gerçekleşmiş olmalıdır. *Menâkıbü'l-ârifin'* de bu iki zâtın birbirleriyle mülâki olmaları şöyle nakledilir:

"Abdâlin ve ahrânın özü, sâhibu'l-hâl Seyyidim Ahmed-i Kûçek-i Rifâî bir gün Amasya şehrinde Çelebi Hazretleri'ni ziyarete gelmişti. Aralarında hadsiz hesapsız latifeler ve ilahî bilgiler anlatıldıktan sonra Seyyid Ahmed'e mensup olanlardan (Ahmediyân, Ahmedîler) bir topluluk içeri girdi ve ellerinde büyük bir kabak olduğu halde okumaya başlayıp semâya katıldılar. Semâda kendilerinden geçip, divâne oldular. Seyyid Ahmed özür babında şöyle buyurdu: 'Ariflerin sultanı ve sultanların arifleri mazur görsün, çünkü bizim divânelerimiz çoğunlukla böyle kabak sesiyle sema ederler'. Çelebi Hazretleri: 'Çok güzel! Dervişlerin yaptıkları bütün işler hoş görülür ve sevilir fakat şurası gariptir ki, sizin müridler boş kabaklarla rakediyor, bizim yârânımız ise dolu kabakla semâ yapıyor. Bu semâ ile o semâ arasında büyük bir fark var.' diye buyurdu. Bunun üzerine Seyyid Ahmed, iyi bir at ve bir Mısır elbisesi hediye edip, mürid oldu. Çelebi Hazretleri de sırtındaki elbiseleri Seyyid Ahmed'e giydirdi, arkadaş ve kardeş oldular; aralarında çok tuhaf aşk maceraları geçti."<sup>35</sup>

Ahmed-i Kûçek, İşboğa Noyin'in 720 (1320)'de vefat etmesinin ardından, Ladik emiri İhtiyareddin Sevinç Beg'in daveti üzerine Ladik'e yerleşir. Sevinç Beg, bazı köylerin öşürlerini, onun zâviye ve imarethânesine tahsis etmiştir. Ahmed-i Kûçek'in Ladik'teki zâviyesine yerleştikten sonra da seyahatlerine devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim, 1326-1327 yıllarında, onun Vâsıt'a, Ümmü Abîde Revakı'na ziyarette bulunduğunu İbn Battûta'dan öğreniyoruz:

<sup>34</sup> Tahsin Yazıcı, "Ârif Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/363-364.

<sup>35</sup> Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifin'*, 2/915.

"Kafile [Vâsıt şehrinde] ticaret yapmak için üç gün sur dışında kalmaya karar verdi. Bu zaman içinde Ebu'l-Abbâs Ahmed er-Rifâî Hazretleri'nin şehirden bir günlük mesafede bulunan Ümmü Abîde isimli köydeki kabrini ziyaret etmek istedim.[...]Revâk'a vardık. Burası içinde binlerce dervişin bulunduğu büyük bir dergâh. Ziyaretimiz Ebu'l-Abbâs er-Rifâî'nin torunu Ahmed-i Kûçek'in orada bulunduğu bir zamana rast geldi. O da Rûm topraklarından dedesini ziyaret etmek üzere gelmişti ve Revâk'da posta oturma sırası ondaydı. İkinci namazından sonra defler çalındı, davullar vuruldu ve dervişler raksa başladılar. Akşam namazından sonra pirinç ekmeği, balık, süt ve hurma ikram edildi. Herkes yemek yedikten sonra yatsı namazı kılındı ve zikir başladı. Şeyh Ahmed dedesinin postunda oturmaktaydı. Sema başladı, önceden hazırlanmış olan odunlar taşındı ve ateşe verildi. Alev alev yanan ateşin ortasına raks ederek girmeye başladılar. Bazıları içinde yuvarlandı, bazıları ateşi ağzına aldı. Bu, Ahmedîlere mahsus bir âdettir. Bu sufilerin bazıları büyük bir yılanı tutup başını dişleyerek koparabilirler."<sup>36</sup>

İbn Battûta, ilk defa Ümmü Abîde'de gördüğü Ahmed-i Kûçek'ten Anadolu'ya yaptığı seyahatler (1330-1331 yılları) dolayısıyla da bahsedecektir. Amasya'da onun "İzzüddîn, Ali, İbrahim ve Yahya isimlerinde oğullarının yaşadığını ve İzzüddîn'in Sonusa'daki dergâhta postnişin olduğunu yazar.<sup>37</sup> Şeyh İzzüddîn'i daha sonra ikinci kez, İzmir'de konakladığı bir Rifâî zâviyesinde görmüş ve beraberinde yüz kadar muvelleh dervişle dolaştığını nakletmiştir.<sup>38</sup> Ahmed-i Kûçek'in İzzüddîn isminde bir oğlu olduğu, İbnü's-Serrâc'ın verdiği bilgilerden de teyit edilebilmektedir. *Teşvîku'l-ervâh*'da Seyyid İzzüddîn'in menâkıbına dair rivayetler yer alır.<sup>39</sup> Ahmed-i Kûçek'in Yahya ismindeki oğlu ise, Hakale'deki zâviyede Sayyâdî-zâde Necmeddin Yahya'dan (ö. 771/1369-1370)<sup>40</sup> sonra postnişin olan Seyyid Yahya Çelebi'dir.

<sup>36</sup> İbn Battûta, *Mühezzebü rihleti İbn Battûta*, 1/138-139.

<sup>37</sup> İbn Battûta, *Mühezzebü rihleti İbn Battûta*, 1/238. Hüseyin Hüsâmeddîn, İbn Battûta'nın Amasya'da Ahmed-i Kûçek ile görüşüğünü yazsa da seyahatnâmede bu anlamda bir ifadeye rastlanmamaktadır.

<sup>38</sup> İbn Battûta, *Mühezzebü rihleti İbn Battûta*, 1/245.

<sup>39</sup> *Teşvîk*, vr. 132b-133a. Hüseyin Hüsâmeddin'in Ahmed-i Kûçek'in ahfadındandır diye zikrettiği isimler ise şunlardır: Muhammed, Ali, Muhammed-i Sâni, Kâsım, İzzeddin Hasan, Abdullah, Abdurrahim, Yahya, Necmeddin, Muhyiddin, Hızır, Salih, Osman, Ömer, Abdüssemi. *Amasya Tarihi*, 6/348. Bu isimlerin bazıları torunlarına ait olmalıdır.

<sup>40</sup> Sayyâdî-zâde Necmeddîn Yahya, Rifâîliğin Sayyâdiyye kolunun kendisine nispet edildiği Seyyid İzzeddîn Ahmed es-Sayyâd'ın soyundan gelmektedir. Vâsıt'tan Amasya'ya hicret etmiş ve 764/1362-1363 senesinde Hakale'de bir zaviye inşa

Ahmed-i Kûçek, 759/1358 senesinde, yetmiş iki yaşında vefat etmiştir.<sup>41</sup> Kabri Lâdik'te "Seyyid Ahmed-i Kebir er-Rufâî Türbesi" ismi ile bugün de ziyarete açıktır. Vefatından sonra, sağlığında kendi yerine halife tayin ettiği Revâkî Ali Çelebi (ö. 763/ 1361-1362) zâviye şeyhi olmuştur.<sup>42</sup> Hüseyin Hüsâmeddin, Lâdik'teki zâviyenin XIX. asra kadar hizmet verdiğini ifade edip, posta oturan meşâyih ve vakıf mütevellisi zâtların isimlerini zikreder. Kendisi de 1314/1896-97 tarihinde zaviyeye misafir olup, o dönem postnişîn olan Seyyid Ahmed Efendi b. Seyyid Mehmed b. Seyyid Hafız Ahmed Efendi'yi görmüştür.<sup>43</sup>

Ahmed-i Kûçek'in zürriyeti, zaman içerisinde Lâdik'in geniş sülalelerinden biri hâline gelmiş, mensuplarından Tokat ve Kayseri'ye yerleşenler olmuştur. Tarih boyunca aralarından çok sayıda âlim, kadı, şeyh, vezir ve emirler çıktığı, Hüseyin Hüsâmeddin'in verdiği

---

ettirmiştir. 771/1369-1370 yılında Hakale'de vefat eden Necmeddin Yahya, zaviyedeki hücrelerine defnedilmiş, vefatından sonra türbesi meşhur ziyaretgâhlardan biri olmuştur. Abdullah Muhammed Sirâceddîn b. Abdullah er-Rifâî el-Mahzûmî (ö. 885/1480), *Sihahu'l-ahbâr fi nesebi's-sâdeti'l-Fâtmiyyeti'l-ahyâr* (Mısır: y.y., 1304), 103; Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 1/348

<sup>41</sup> İbn Battûta, İbnü's-Serrâc ve Eflâkî, Ahmed-i Kûçek'in vefat tarihini vermez. Lâdik'teki türbesini ziyaret eden Gelibolulu, vefat tarihin bilinmediğini, yaptırdığı caminin vakfiyesinin ise 752/1351-1352 tarihli olduğunu yazar. *Künhü'l-ahbâr*, 5:62. Daha sonra Evliya Çelebi, vakfiye kaydındaki 752 senesini vefat tarihi olarak vermiş, sonraki araştırmacılar da Evliya Çelebi'nin verdiği bu bilgiyi nakletmişlerdir. Krş.: Evliya Çelebi, *Seyâhatnâme: (I-II. cilt) indeksli tıpkıbasım*, 1/vr. 234a. Sadi Bayram, "Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebîr er-Rufâî Hazretleri", 139-156; Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, 172. Hüseyin Hüsâmeddin ise, vefat tarihi ile alakalı uzun bir değerlendirmenin ardından, silsile-nâmelerde geçen ve aile efradının da tasdik ettiği tarihin doğru olduğuna hükmeder. Onun bu hükmü makul görüldüğünden, burada 759/1358 senesi vefat tarihi olarak kabul edilmiştir. *Amasya Tarihi*, 6/349-351.

<sup>42</sup> Ali Çelebi zaviyeden (revâktan) bir an ayrılmadığı için Ahmed-i Kûçek tarafından "Revâkî" lakabıyla künyelenmiştir. Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 10/134-135. Künyesinin *Künhü'l-ahbâr*'da "devâfî" şeklinde verilmesi baskı hatası olmalıdır. Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, 5/62; Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 6/351; 10/134-135.

<sup>43</sup> Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 6/351-353.

bilgilerden anlaşılmaktadır.<sup>44</sup> Neseben Rifâî olan bu zâtlar arasında, Rifâîlik dışındaki tarikatlara intisap edenler de vardır.<sup>45</sup>

### Sonuç

İsimleri XIV. asırdan günümüze ulaşan iki Rifâî şeyhinin, aynı ya da ayrı şahsiyetler olup olmadıklarını düşündüren, onların Anadolu'daki varlık faaliyetlerini nakleden eserlerde verilen bilgilerdir. Bu rivayetlerde isim, zaman ve mekan birliği dikkat çekmekte ancak kim oldukları sorusunun asıl cevabının bulunduğu tam künyeleri verilmemektedir.

Makalede, Rifâîliğin Anadolu'daki en önemli temsilcisi kabul edilen Ahmed-i Kûçek ile Lâdik'te türbesi hâlâ ziyarete açık olan Ahmed-i Kebîr'in, birbirine zıt lakaplarla anılan aynı şahıs oldukları, tam künyelerinin tespit edilmesi suretiyle delillendirilmiştir. Buna göre, Lâdik'te medfun Ahmed-i Kebîr, nâm-ı diğer Ahmed-i Kûçek'tir. Bu itibarla, Hüseyin Hüsâmeddin'in *Amasya Tarihi*'nde Ahmed-i Kebir'in hayatı hakkında verdiği tafsilatlı bilgi aslında Ahmed-i Kûçek'e ait olup, eserdeki biyografi, Ahmed-i Kûçek'in şahsiyetinde, Rifâîliğin bu topraklardaki seyri ve diğer tarikatlarla ilişkisi hakkında yeni malumatlar sunmaktadır.

### Kaynakça

- Eflâkî, Ahmed. *Menâkıbü'l-ârifîn*. 2 Cilt. yay. haz. Tahsin Yazıcı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1961.
- Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2006.
- Bayram, Sadi. *Merzifon-Amasya Kültür Tarihinde 'Îdî-zâdeler-Hacıbayramoğulları*. Ankara: y.y., 2018.
- Bayram, Sadi. "Lâdik ve Seyyid Ahmed-i Kebîr er-Rufâî Hazretleri". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 74 (1991), 139-156.

---

<sup>44</sup> *Amasya Tarihi*'nde, Ahmed-i Kûçek'in ahfadından olduğu ifade edilip, biyografileri verilen çok sayıda zat vardır.

<sup>45</sup> Bu zatlardan biri, Ahmed-i Kûçek'in soyundan gelen Seyyid Nureddin Yahya Efendi b. Seyyid Hâşim b. Seyyid Abdülkerim Çelebi'dir. Pirî Mehmed Paşa'nın (ö. 939/1532) İstanbul, Zeyrek'te inşa ettirdiği Halvefî tekkesine şeyh olmuştur. *Amasya Tarihi*, 10/159.

- Elvân Çelebi. *Menâkıbu'l-kudsiyye fi menâsibi'l-ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasanî ve sülalesinin menkabavî tarihi*. haz. Ahmed Yaşar Ocak - İsmail E. Erünsal. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Evliya Çelebi. *Seyâhatnâme: (I-II. Cilt) indeksli tıpkıbasım*. 5 Cilt. haz. Seyit Ali Kahraman. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Gelibolulu Mustafa Âli. *Künhü'l-ahbâr*. 5 Cilt. İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1277-1285.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. *Manâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-nâme*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958.
- Hüseyin Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*. Dersaadet: Hikmet Matbaası, 1327-1330.
- Hüseyin Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*. 3. Cilt. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1329-1358.
- Hüseyin Hüsâmeddîn. *Amasya Tarihi*. 7. Cilt. (Yayın Aşamasında). Amasya Belediyesi.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed et-Tancî. *Mühezzebü rihleti İbn Battûta*. haz. Ahmed el-Avâmîrî - Muhammed Câdelmevlâ. 2 Cilt. Kahire: Matbaa-i Emîriyye Bulak, 1934-1937.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali. *Teşvîku'l-ervâh ve'l-kulûb ilâ zikri 'allâmi'l-guyûb*. Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 272. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali. *Tüffâhu'l-ervâh ve miftâhü'l-irbâh*. Wetzstein II, 396. Berlin Staatsbibliothek.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali. *Tüffâhu'l-ervâh ve miftâhu'l-irbâh: Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*. çev. Nejdît Gürkan vd.. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- Kılıç, Rüya. *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Anadolu Tasavvuf Tarihine Notlar 1 - Osmanlı Dönemi-Cumhuriyet Dönemi*. İstanbul: Sufi Kitap, 2014.
- Mahzûmi, Abdullah Muhammed Sirâceddîn b. Abdullah er-Rifâî. *Sihahu'l-ahbâr fi nesebi's-sâdeti'l-Fâtımiyyeti'l-ahyâr*. Mısır: y.y., 1304.
- Medenî, Es'ad. "Risâletü'l-Müsel". *Mecmu'*. 1-45. Kahire: el-Matbaatü'l-Âmireti'ş-Şerefiyye, 1309.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Hetedoroksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergâh, 2016.

A. UZUNLAR / A Contribution to the History of Rifâiyya Order in Anatolia: Is "Ahmed-i Kebîr er-Rifâî" "Ahmed-i Kûçek"? | 373

Öztürk, Eyüp. *Velilik ile Delilik Arasında: İbnü's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.

Sayyâdî, Ebu'l-Hüdâ. *Tenvîru'l-ebşâr fî tabakâti's-sâdeti'r-Rifâ'iyeti'l-ahyâr*. Matbaa-i Muhammed Efendi Mustafa, Mısır: y.y., 1306.

Yazıcı, Tahsin. "Ârif Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/ 363-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.



## **Tertullian’s Understanding of Baptism\***

### **Tertullian’ın Vaftiz Anlayışı**

**Nuh YILMAZ**

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Science of Religion

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Bilimleri Anabilim Dalı

Amasya, Turkey

n.yilmaz304@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-6048-0363

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

**Makale Türü / Article Types:** Çeviri Makale / Translated Article

**Geliş Tarihi / Received:** 25 Şubat / February 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 6 Nisan / April 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 14 **Sayfa / Pages:** 375-402

**Atıf / Cite as:** Yılmaz, Nuh. “Tertullian’s Understanding of Baptism [Tertullian’ın Vaftiz Anlayışı]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 14 (June 2020): 375-402.

<https://doi.org/10.18498/amailad.693914>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

---

\* This article was published previously in Turkish in the name of “Tertullian’ın Vaftiz Anlayışı”, in the Journal of Sakarya University Faculty of Theology, vol. 17, Num. 31 (June 2015), 121-140.

## Tertullian's Understanding of Baptism

### Abstract

Baptism, which is known as entrance into the religion of Christianity, gained different extent with Jesus Christ by necessitating an acceptance and understanding of the trinity. Tertullian was the subject of our study in terms of both the fact that the work that he wrote about baptism has survived among the early church fathers and that he exhibited an attitude about the delay of baptism. He, in struggling with Quintilla, argued that not only was faith sufficient for human salvation, but also that baptism was essential. Tertullian, who made explanations about when and by whom the baptism sacrament should be performed, mentioned martyrdom as a second type of baptism. He also suggested that people of all ages, especially infants/ children, should delay the practice of baptism without a legitimate excuse. This article discusses Tertullian's general understanding of baptism, the basis of this perception and in particular his attitude towards infant baptism, after having outlined the historical course of baptism perception and water phenomena in the pre-Tertullian period. In the conclusion part, a brief summary of the findings is presented and some assessments have been done.

### Summary

Tertullian, who was the founder of Latin Christianity and also known as the father of the Latin Church, probably lived between (150-220? AD). Born in a pagan family, Tertullian converted to Christianity between 180-195. He possibly accepted Montanism in 200? and died at a very late age (220?). In his struggling with the Quintilla, who argues that faith is sufficient for salvation, he created his work of "*On Baptism*" in order to assert that faith alone is not enough but also baptism is essential. This work is important as it is the first study on early Christian baptism.

Baptism has a long history. However, with the baptism of John the Baptist, the understanding of baptism gained a theological dimension and necessitated to the confession of the belief of the trinity. The practice of baptism, which substantially occupies the mind of Tertullian, at the same time has also made him one of the pioneers about this field. For instance, Tertullian is the first church father to express an opinion against child baptism. He is the first church father to use the phrase of "baptism" and "eucharist". Again, he is the first church father to express his opinion about the godmother and godfather practice. Tertullian is the first church father to say that the Pentecost and Easter period are particularly suitable for baptism. But he is also cautious that baptism

can be practiced in all the time. Last but not least, Tertullian is the first church father to say that women had no authority to baptize.

According to him, in the matter of human salvation, the faith is alone not enough but baptism is a must. Indeed, Tertullian explains the purpose and importance of the baptism in the way that the person is purified from all sins by being baptized and reaches the capacity to achieve eternal life. In this sense, he declared a valid formula the statement from the Gospel of Matthew (Go therefore and make disciples of all the nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit.) that was shown evidence about baptism. Again, he stated that baptism is not only limited to Easter and Pentecost feasts, but also it can be practiced at any time. He also indicated that baptism can be performed by everyone except women and those who are considered as heretic by the church. In addition to water baptism, he stated that martyrdom is also a kind of baptism, it performs the same function as water baptism and even superior to it.

Tertullian generally advocates that baptism should be postponed. In his view, both the innocence of children and their inability to use their minds and the fear of unforgiveness of the sins committed after being baptized played an important role. There are different approaches among researchers about delaying baptism and inconsistency in Tertullian's views. For example, according to Miller, Tertullian, on the one hand, advocates that children postpone their baptism later, on the other hand, he states that singles and widows must also postpone their baptism. Again, according to Miller, Tertullian, on the one hand, says that healthy people should delay their baptism, on the other hand, he considers it necessary in situations such as illness and death. Besides, according to Kaye, Tertullian contradicts himself about whether deadly sins will be forgiven or not. Because, Tertullian initially exhibited a more moderate perspective, and argued that God would forgive him even if the person committed a deadly sin; however, after adopting Montanism, he put forward a more rigid point of view and stated that these sins committed after baptism would exclude the person out of eternal salvation. In my opinion, both of the reasons mentioned above have been effective in delaying baptism. Because if Tertullian only brought innocence and mind to the fore, then it would not be concluded that it would be good for singles and widows to postpone their baptism. The change in his ideas is the fear that great sins committed after baptism cannot be forgiven. Therefore, according to him, the most valid of baptism is the one that is left to the end.

This article, after having outlined the historical course of baptism perception and water phenomena in the pre-Tertullian period, discusses Tertullian's general understanding of baptism, the basis of this perception, and in particular his attitude towards infant baptism. The article is important in terms of providing a perspective on the concept of baptism practiced in the early period of Christianity, especially on infant/child baptism. The aim of this article is to present Tertullian's views on baptism in a tidy and detailed manner.

**Keywords:** History of Religion, Tertullian, Baptism, Quintilla, Infant Baptism.

### Tertullian'ın Vaftiz Anlayışı

#### Öz

Hıristiyanlıkta dine giriş ayini olarak bilinen vaftiz, İsa Mesih'le birlikte teslis anlayışını kabullenmeyi de gerekli kılarak farklı bir boyut kazanmıştır. Tertullian, erken dönem kilise babaları arasında hem vaftize dair yazmış olduğu eserin günümüze ulaşmış olması hem de vaftizin geciktirilmesi noktasında bir tutum sergilemesi açısından çalışmamızın konusu oldu. O, Quintilla ile olan mücadelesinde insanın kurtuluşu için sadece inancın yeterli olmadığını, bunun yanı sıra vaftiz olmasının da elzem olduğunu savunmuştur. Vaftiz sakramentinin ne zaman ve kimler tarafından icra edilmesi gerektiği hususunda açıklamalarda bulunan Tertullian, şehitliği ikinci bir vaftiz türü olarak zikretmiştir. Ayrıca başta bebek/çocuklar olmak üzere her yaşta insanın meşru bir mazereti olmaksızın vaftiz uygulamasını geciktirmesi yönünde görüşler ileri sürmüştür. Bu makale, Tertullian öncesi dönemde vaftiz algısı ve su fenomeninin tarihi seyrine genel hatlarıyla değindikten sonra, Tertullian'ın genel anlamda vaftiz anlayışını, bu algının dayanağını ve özel olarak da çocuk vaftizine karşı tutumunu ele almaktadır. Sonuç kısmında elde edilen bulgulara dair kısa bir özet sunulmakta ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Tertullian, Vaftiz, Quintilla, Çocuk Vaftizi.

#### Introduction

The word of baptism which was used in English in the form of baptism, comes from the Greek word "baptein" and "baptezain" which means to plunge, to immerse or to wash.<sup>1</sup> Tertullian<sup>2</sup> always uses the

---

<sup>1</sup> Michel Meslin, "Baptism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (United States of America: Thomson Gale, 2005), 2/779.

Latin word “tingo” instead of “baptein” and “baptizein”.<sup>3</sup> “Tingo” means dye, colour, stain, sprinkle, wash and imbrue. He sometimes uses “mergo” which means to merge or to dip instead of baptism; but never “submergo” the equivalent of immerse.<sup>4</sup> Because Tertullian contemplates that Christ poured water on his disciples except Peter and this was a kind of baptism.<sup>5</sup> Also Tertullian uses Latin word “lavacrum”<sup>6</sup> instead of baptism. He signifies with this word to the whole body's washing and purifying in Christ.<sup>7</sup>

As to the term meaning of baptism, it means that the sins of someone were forgiven by one of the church authorities into the name of the Father, the Son and the Holy Spirit;<sup>8</sup> also immersion in water as a symbol of resurrection in a new life.<sup>9</sup> Besides, the baptism is accepted as the sacrament of entrance into the Christianity; it both washes away past

---

<sup>2</sup> Tertullian was born in Carthage about the middle of the second century. Although the common opinion is that he was born about 160 A. D., but some pushes the date back toward the beginning of the fifties and the forties. Tertullian was born of a pagan parent; his father was a Roman centurion. Tertullian who received education in rhetoric and jurisprudence, was converted to Christianity probably between 180 and 190 A.D. According to Jerome, Tertullian became a presbyter and continued as such until middle life (probably in Carthage). Tertullian who spent the later years of his life as a Montanist, went over to Montanism (probably about 200 A. D.) and died at an advanced age (220?). See. Eusebius Pamphilius, *Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, NPNF2-01, ed. Philip Schaff (New York: Christian Literature Publishing Co, 1890), 149, fn. 272.

<sup>3</sup> James Bennett, *The Theology of the Early Christian Church* (London: Jackson and Walford, 1855), 197.

<sup>4</sup> John Wood, *A Manual on Christian Baptism: Its Mode and Subjects* (Toronto: Maclear, Thomas & Co, Printers, 1857), 56.

<sup>5</sup> Bennett, *The Theology of the Early Christian Church*, 200.

<sup>6</sup> About the use of this word see. Tertullian, “On Baptism”, *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885), 3/672, fn. 16; 673, fn. 10; 674, fn. 19; 676, fn. 18; 677, fn. 1, 7; 679, fn. 6, 7. (Note: Tertullian's works are included in volumes 3 and 4 of the Ante-Nicene Fathers corpus. Also referring to Ante-Nicene Fathers, it will be abbreviated as ANF.)

<sup>7</sup> Tertullian, “On Prayer”, 3/685.

<sup>8</sup> Matthew, 28/19.

<sup>9</sup> William Cecil Duncan, *History of the Early Baptists: From the Beginning of Gospel to the Rise of Affusion As Baptism and of Infant Baptism, 28 A.D–250 A. D.* (New York: L. Alex Duncan & Co, 1857), XVIII.

sins and ensures the reception of the divine Spirit.<sup>10</sup> According to Tertullian, the baptism means forgiveness of sins of people, deliverance from death,<sup>11</sup> regeneration and participation in the Holy Spirit.<sup>12</sup>

The water phenomenon, the main element of baptism, has a history that goes back to the creation of the universe, symbolizes all potentiality and constitutes the main source of all things. The water in the tradition of India, besides just the main source of the whole World, have a feature healing, treats and heals all the diseases. In other respects, the water was the basis of all cosmic manifestation that was formless and potential. Everything that contacting with the water, refers to the rebirth. The water in Sumerians indicates generation associating with sperm; In Mesopotamian carvings, symbolizes fertility with the symbolic fish.<sup>13</sup> Again, in the ancient Near East, Babylon and Egypt, it is believed that the water has a property of purification; it is accepted that the cold water of the Nile River has a regeneratory feature, it is believed that the water immortalizes the dead and it is used to baptize the dead. It is possible to see the water's property of granting immortality in the Greek World. For instance, washing was seen as a preliminary to initiation into the cult of Demeter at Eleusis.<sup>14</sup> It is possible to mention the water's liturgical using in Judaism. Because the daily washing exercise was practiced by both Essenes and other Jewish sects.<sup>15</sup> Indeed

---

<sup>10</sup> Paul Tillich, *A History of Christian Thought from Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, ed. Carl E. Braaten (New York: A Touchstone Book Simon & Schuster, Inc, 1967), 18, 48.

<sup>11</sup> Tertullian regards the belief in the immortalization of man by baptism extraordinary and does not find it credible. Tertullian, "On Baptism", 3/669-670.

<sup>12</sup> John Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries* (New Jersey: Princeton, 1845), 406.

<sup>13</sup> Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed (New York: Sheed & Ward, 1996), 188-197.

<sup>14</sup> The baptism of blood was practiced in the cult of Cybele. Everett Ferguson, "Baptism", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (Great Britain: Routledge, 1999), 1/160. Also see. Mustafa Erdem, "Hiristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1995), 133-154.

<sup>15</sup> To illustrate; it is stated in the section of Torah's Numbers (19/1-22) and Leviticus (14, 15, 16/24-28) that the ablution should be taken before entering the sacred places and this bath wipes away certain sins. Meslin, "Baptism", 2/779-781. Jacop also blessed

John the Baptist was baptized in the Jordan River; the Mandaeans also received their baptismal practices from the example of John the Baptist. They carried out their baptism rites in the flowing water of a symbolic Jordan River by command of their holy books.<sup>16</sup> Once again, when we glance at the practice of the baptism in Christianity, no doubt the first name that comes to mind is again John the Baptist. He baptized Jesus, as baptized those who came to him and wanted to be baptized.<sup>17</sup> However, the manifestations of the Father and the Holy Spirit during Jesus' baptism give it a completely new dimension.<sup>18</sup> Then Jesus commissioned his apostles/disciples to baptize people in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit;<sup>19</sup> the apostles continued to practice the baptism as practiced by John the Baptist until the descent of the Holy Spirit on Pentecost.<sup>20</sup> But the apostles, emphasizing the importance of a new faith,

---

Joseph's older descendants Manasseh and Ephraim by means of touching his hands on them. Tertullian, "On Baptism", 3/672-673.

<sup>16</sup> Meslin, "Baptism", 2/779-781.

<sup>17</sup> After John the Baptist baptized Jesus said that "He (Jesus) will baptize you with the Holy Spirit and with fire." Matthew, 3/11-12; Luke, 3/16; Mark, 1/8; John, 1/33. In interpreting this statement, Tertullian states that baptism with the Holy Spirit is sincere and determined in his/her belief; and baptism by fire indicates that his faith is not contrived and unstable. Thus, one is baptized for trial not for salvation. Tertullian, "On Baptism", 3/674, Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 412.

<sup>18</sup> This is described in the Gospel of Mark as follows: "At that time, Jesus came from Nazareth of Galilee and was baptized by John the Baptist in the Jordan. Immediately coming up from the water, He saw the heavens parting and the Holy Spirit descending upon Him like a dove". Mark, 1/9-10, Matthew, 3/16. Because of these statements, Tertullian interprets the baptism of John the Baptist as regret baptism and Jesus' baptism as the remission of sins and the gift of the Holy Spirit. Robert E. Roberts, *The Theology of Tertullian* (London: The University of London, Thesis Approved for The Degree of Doctor of Divinity, 1924), 195.

<sup>19</sup> Matthew, 28/19; John, 4/1-2.

<sup>20</sup> Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 411. Pentecost (Whitsunday); one of the important feasts which was celebrated by church in memory of the descent of the Holy Spirit. This feast is the ten days following the Holy Thursday or the ascension of Jesus. William Staunton, "Whitesunday", *An Ecclesiastical Dictionary* (New York: The General Protestant Episcopal Sunday School Union and Church Book Society, 1861), 1/674-675. [Note: An Ecclesiastical Dictionary will be referred to as AED.]

stated that candidates for baptism should also confess the faith of the trinity as follows:

“The candidate of baptism must be baptized in running water in the name of the Father, of the Son and of the Holy Spirit. If there is no flowing water, he/she should be baptized in other waters. If there is no cold water, then he/she should be baptized in hot water. But if it is not possible to find both, then the water should be poured out thrice upon his/her head into the name of the Father, of the Son and of the Holy Spirit”.<sup>21</sup>

Again, Saint Paul, who is a central figure in Christianity, spoke for the first time about the theological and symbolic meaning of Christian baptism<sup>22</sup> and defined baptism “as the gift of regeneration and renewal”. According to him, a sinner is purified from his sins and renewal by means of baptism.<sup>23</sup>

In the early centuries of Christianity there was no account of the sacraments of the church, no formulated doctrine was also available. The basis of the practice of baptism was attached to the commandment of Jesus to his disciples;<sup>24</sup> it has been applied in some way to the present as a condition of being able to take part in salvation and being accepted into the community of church.<sup>25</sup> In the early centuries, baptism was performed on the night of Easter<sup>26</sup> and Pentecost and was practiced only

---

<sup>21</sup> “The Teaching of the Twelve Apostles”, *ANF*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (Buffalo: The Christian Literature Company, 1886), 7/379, fn. 20.

<sup>22</sup> Romans, 6/3-4, Colossians, 2/12; Titus, 3/5.

<sup>23</sup> Meslin, “Baptism”, 2/781.

<sup>24</sup> “Go therefore and make disciples of all the nations, baptizing them in the name of the Father, of the Son and of the Holy Spirit and teaching them”. Matthew, 28/19.

<sup>25</sup> “The Teaching of the Twelve Apostles”, 7/379; Justin Martyr, “First Apology”, *ANF*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (New York: Charles Scribner’s Sons, 1913), 1/183; Irenaeus, “Against Heresies”, *ANF*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (New York: Charles Scribner’s Sons, 1913), 1/444; Tertullian, “On Baptism”, 3/676; “On Prescription Against Heretics”, 3/247. Lars Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus’ Baptism in the Early Church*, ed. John Barclay et. al. (Edinburg: T&T Clark, 1997), 150, fn. 13. Also see. J. F. Bethune-Baker, *An Introduction of the Early History of Christian Doctrine to the Time of Council of Chalcedon* (London: Methuen & Co, 1903), 376. In the meantime, let us note that the ritual of circumcision was preserved among those who converted from Judaism to Christianity in the early periods. Staunton, “Infant Baptism”, *AED*, 1/391.

<sup>26</sup> Easter is the first and most important of Christian feasts. Christians celebrate the crucifixion, death and especially the resurrection of Jesus Christ on the third day after his death. For more information see. John F. Baldwin, “Easter”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale, 2005), 4/2579-2580.



by the bishops.<sup>27</sup> The practice of baptism, which was continued by the apostles, was repeated almost literally with the doctrine in the texts of New Testament by the early church fathers and fourth and fifth century writers. The development within this period was in the application of the principles of baptism to the new circumstances and in the accompanying of the ritual elements.<sup>28</sup> Although it is possible to encounter references to baptism by early church fathers and apologists outside of the New Testament,<sup>29</sup> we may state that the earliest description about the rite of baptism belongs to Justin Martyr (d. A.D. 165). Justin mentions that they were baptized in the name of the Father, of the Son and of the Holy Spirit and gives reference the word of Jesus "You will not enter the kingdom of God unless you are baptized".<sup>30</sup> To Justin, just as Abraham had made a covenant with God provided that he was circumcised; Christians had also made a covenant with God by means of being baptized.<sup>31</sup> Again Irenaeus (d. A.D. 202), who is a contemporary of Tertullian, states that Jesus Christ was baptized when he was thirty years old;<sup>32</sup> after his baptism he did not suffer any twelve months and that baptism meant rebirth.<sup>33</sup> To him, Jesus came to save everyone (infants, children, young and old people) through himself.<sup>34</sup> Clement of Alexandria (d. A.D. 217) and probably the Ebionites in general gave the highest importance to baptism. Because Jesus became the Messiah/Christ and was adopted as a Son by the Father only after he

---

<sup>27</sup> Meslin, "Baptism", *Encyclopedia of Religion*, 2/781.

<sup>28</sup> Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, 378.

<sup>29</sup> Related references see. "The Teaching of the Twelve Apostles", 7/379; Barnabas, "The Epistle of Barnabas", *ANF*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 1/144; Hermas, "The Pastor of Hermas", *ANF*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885), 2/13-14; Ignatius, "Epistle of Ignatius to the Ephesians", *ANF*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (New York: Charles Scribner's Sons, 1913), 1/57.

<sup>30</sup> John, 3/5, Justin Martyr, "First Apology", *ANF*, 1/183.

<sup>31</sup> Justin Martyr, "Dialogue With Trypho", *ANF*, 1/216.

<sup>32</sup> Luke, 3/23.

<sup>33</sup> Irenaeus, "Against Heresies", *ANF*, 1/391, 444, fn. 10.

<sup>34</sup> Irenaeus, "Against Heresies", *ANF*, 1/391. Based on this statement of Irenaeus, researchers like Wall and Walker point out to the infant baptism in pre- Tertullian period. Irenaeus, "Against Heresies", *ANF*, 1/391, fn. 9. Williston Walker, *Great Men of the Christian Church* (Chicago: The University of Chicago Press, 1908), 26.

was baptized.<sup>35</sup> But Ebionites do not find infant baptism reasonable. As a reason of this, they bring forward that Jesus was baptized as an adult.<sup>36</sup> According to Clement, Jesus was perfected by John the Baptist when he was thirty years old.<sup>37</sup> The reason for this is a voice coming from heaven after the Jesus Christ's baptism, as stated in the Gospels as follows: "This is My beloved Son, in whom I am well pleased".<sup>38</sup>

### 1. Tertullian and His Understanding of Baptism

Tertullian played a major role in representing the traditional practice of baptism in the church until the end of the second century and the first quarter of the third century.<sup>39</sup> His work *On Baptism*,<sup>40</sup> which he wrote about the ritual of baptism and has managed to survive until today, has an important share in his role.<sup>41</sup> There are two reasons why he wrote this work: First one is to give information about baptism to those who have converted to new religion; the second one is to refute the views of Quintilla, a famous instructor of the Cainites<sup>42</sup> heresies which

---

<sup>35</sup> Albert Henry Newman, *A Manual of Church History* (Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1900), 1/178-179.

<sup>36</sup> Newman, *A Manual of Church History*, 1/179-180.

<sup>37</sup> Clement of Alexandria, "The Stromata", *ANF*, ed. Alexander Roberts - James Donaldson (Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885), 2/333; "The Instructor", *ANF*, 2/215, 222.

<sup>38</sup> Matthew, 3/17; Mark, 1/11; Luke, 3/22, Clement of Alexandria, "The Instructor", *ANF*, 2/215.

Tye Rambo, "Tertullian on Baptism", access: November 20, 2013, <https://biblicalspirituality.files.wordpress.com/2010/03/terullian-on-baptism-by-tye-rambo.pdf>.

<sup>40</sup> This work, written by Tertullian in Greek, was probably written in the early third century (198-203). Completion of the work coincides with Tertullian's adoption of Montanism. Ernest Evans, *Tertullian's Homily on Baptism* (London: S.P.C.K, 1964), XI.

<sup>41</sup> Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries* (United States of America: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2009), 336. Tertullian is the first church father to use the phrase "the Sacrament of baptism" and "Eucharist". Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, 377.

<sup>42</sup> Tertullian mentions Cain as the ancestor of the Cainite sect. Tertullian probably called Quintilla as Cainite because of her similarity to Caine. Quintilla herself took this name for she stood against the divine law; not because she is really a member of the sect. See. Kaye, *Ecclesiastical History of The Second and Third Centuries*, 18, fn. 1.

is a sect of Gnosticism;<sup>43</sup> because according to Quintilla faith alone is sufficient for salvation and baptism is not necessary.<sup>44</sup> His propaganda gave Tertullian an opportunity to rectify the misunderstanding, at the same time to investigate the nature and benefit of the baptism.<sup>45</sup> At this point, Tertullian utters that the belief in God and Christ, which is adopted by Quintilla and others like him, is different and also they do not even have the right to teach an authentic doctrine.<sup>46</sup> At the same time, Tertullian mentions that water baptism was performed in religious rituals by pagans. However, he regards their practices useless because they belong to the devil. In addition, he compares Christian baptism with Jewish daily washings and thinks that they are defiled each day, and therefore should be bathed every day.<sup>47</sup> Tertullian also deals with the baptism of John the Baptist,<sup>48</sup> whether Jesus himself baptized someone or not,<sup>49</sup> and whether Jesus' apostles are baptized by someone or not,<sup>50</sup> the invalidity of heretical baptism,<sup>51</sup> the blood baptism or

---

<sup>43</sup> Pierre de Labriolle, *History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius*, Trans. Herbert Wilson (London: Routledge & Kegan Paul, 1924), 86.

<sup>44</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/669.

<sup>45</sup> William Ramsey, "Tertullianus", *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, ed. William Smith (Boston: Little, Brown and Company, 1870), 3/1007.

<sup>46</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/669, fn. 4.

<sup>47</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/676.

<sup>48</sup> Those who argue that baptism is not necessary, give evidence to that even the baptism of John the Baptist is questioned by the Lord himself; in this context, they used Jesus' statement to the Pharisees in the form of "Where was John's authority to baptize from? From heaven or from men? (Matthew, 21/25). Tertullian refutes their claims, arguing that the baptism of John the Baptist is divine. Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/673-674.

<sup>49</sup> At the point of Jesus' baptism, some claim that not Jesus himself, his disciples baptized by bringing evidence from John 4/2. Tertullian, referring to Matthew 3/11 and Luke 3/16, says that they have misunderstood that statement. According to him, it is not necessary for the king or the administrator to do these things himself when it was said "the king declares the decree" or "the administrator beat the man with a wand". The work may be attributed to the king or the administrator, when employees at their disposal perform these tasks. Just like this, the baptism of the apostles can be attributed to Jesus. Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/674.

<sup>50</sup> Tertullian focuses on several possibilities for baptism of the apostles. The first possibility is that the apostles received the baptism of John the Baptist, John 12/3-5 points to this situation. The second possibility is that the apostles received a representative baptism. Their diving into the water as they grapple with the waves in

martyrdom and whether baptism performed by women is valid or not in his work *On Baptism*.<sup>52</sup>

Tertullian explains the purpose and importance of baptism rite as that one is free from all sins by means of baptism and has the capacity to achieve eternal life.<sup>53</sup> Human beings, who defiled themselves by committing sins, may get rid of these sins by being baptized with water.<sup>54</sup> However according to him (Tertullian) these sins do not expose itself in the body. Only those who have sinned will pollute their souls. The soul belongs to the Lord; the body is his servant. But both body and soul share the sin equally. As a matter of fact, the spirit was corporeally washed in the water; the body was at the same time cleansed spiritually.<sup>55</sup> In addition, the expressions of Tertullian such as that "Happiness is our sacrament of water", "We are little fish"<sup>56</sup> and "We (Christians) are born in water"<sup>57</sup> point out how much he attaches importance to baptism.

---

the boat indicates this. Matthew 8/24. Again, it is proof that Saint Peter was completely submerged when he walked on the water. Matthew, 14/29-30. Finally, Tertullian emphasizes the possibility that the Lord will declare that a man can be forgiven without baptism. Matthew, 9/2, 22; 12/8-9. Tertullian argues that the status of the apostles does not point to Christians, believing that baptism should be preserved. Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/675. Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 360.

<sup>51</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/677.

<sup>52</sup> Alexander Souter, *Tertullian's Treatises Concerning Prayer, Concerning Baptism* (New York: The Macmillan Company, 1919), XVI-XVII.

<sup>53</sup> Tertullian comments the bath that stated in I. Corinthians 6/9-10 as the removal of sins which was committed before baptism. Tertullian, "On Modesty", ANF, 4/91. The sins committed before baptism have been completely forgiven by Christ's grace. At this point Tertullian makes an explanation such as that "Christ has been crucified for our sins". Tertullian, "On Modesty", ANF, 4/95.

<sup>54</sup> Tertullian, "On Repentance", ANF, 3/661-662; "On Baptism", ANF, 3/669, 672.

<sup>55</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/671.

<sup>56</sup> Here, Tertullian uses the word 'ikhtus' which means "fish" and refers to Christ. Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/669, fn. 3. The small fish mentioned above is a cryptical sign among Christians and implies baptism. Frederic W. Farrar, *Lives of the Fathers Sketches of Church History in Biography* (Edinburg: Adam and Charles Black, 1889), 1/169, fn. 2. Tertullian refers to Christians in general with the phrase of small fish, not really little children. Bennett, *The Theology of the Early Christian Church*, 197.

<sup>57</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/669.

Tertullian draws attention to the unity of faith and baptism<sup>58</sup> and argues that no one can achieve salvation without baptism.<sup>59</sup> Again, Tertullian claims that the baptism will restore the spirit of God, who was taken in creation by Adam and lost due to his sin.<sup>60</sup> In fact, in the first creation Adam took the spirit of God but he lost it by sin. For this reason, Tertullian associates rebirth with baptism and calls baptism as the second birth.<sup>61</sup> Because the spirit is reshaped by water and it gains more power. Thus, the former corruptness of spirit is abandoned aside.<sup>62</sup> Tertullian explains this case as follows: "We are born in water and we can be saved by staying in water".<sup>63</sup> Tertullian was the first writer to speak of the Holy Spirit's commemoration and the consecration of the water through prayer.<sup>64</sup> In short, baptism, according to him, allows the Holy Spirit to be taken. The Holy Spirit makes man ready to regain the image of God that he had previously lost.<sup>65</sup>

Apart from water baptism, Tertullian also includes a second baptism which is known as blood baptism. According to him, both baptisms have come out from the wounds in Christ's pierced side due to the spear wound that he received from the side of his body. So that those who believe in His blood can be washed with water; let those who bathe in the water be as if they have been drinking His blood.<sup>66</sup> Tertullian also associates baptism with martyrdom and expresses the credibility of

---

<sup>58</sup> Rambo, "Tertullian On Baptism".

<sup>59</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/674-676. Tertullian refers here to both John, 3/5; and Matthew 28/19, the instruction of baptism. Therefore, to Tertullian, "faith" is not sufficient by itself, baptism is essential for salvation as well. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, 381, fn. 1. John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1968), 209.

<sup>60</sup> Tertullian distinguishes the soul of a baptist from his/her previous spirit. At this point, Tertullian refers to the statement of Gospel of John "In baptism not only given to us the Holy Spirit but also we were made clean by the action of the angel" (John, 5/4-9) and so he mentions that they are ready for the Holy Spirit. Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/672. Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 366.

<sup>61</sup> Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 405-406.

<sup>62</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/671.

<sup>63</sup> Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, 381.

<sup>64</sup> Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, 381, fn. 4.

<sup>65</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/672, Eric Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 242.

<sup>66</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/677.

martyrdom with these words of Jesus: "I have a baptism to be baptized with. How distressed I am till it is accomplished!"<sup>67</sup> "This is He who came by water and blood – Jesus Christ; not only by water, but by water and blood".<sup>68</sup> As it is understood from these statements, for Tertullian martyrdom is a different form of baptism and it abolished the necessity of water baptism.<sup>69</sup> In other words, if a person has not been baptized before, blood baptism replaces water baptism. If he or she has been baptized with water before, but has lost the grace of baptism, the martyrdom renews the water baptism.<sup>70</sup> At this point he (Tertullian) argues that martyrdom is a second and effective baptism for everyone except schismatics and heretics.<sup>71</sup>

## 2. The Basis and Application of the Baptism Rite

There have been some differences in the basis and application of the sacrament of baptism in time. Drawing attention to the difference in the tradition of baptism, Tertullian states that the faith is sufficient given the example of Abraham's gaining God's satisfaction through faith without baptism; on the other hand, Jesus' birth, death and resurrection changed this truth. Moreover he responds to those who argue that there is no need for baptism as follows: "The latter things nullify previous things".<sup>72</sup> Tertullian points out the legitimacy of the sacrament of baptism with the help of the statement of Matthew's "Go therefore and make disciples of all the nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy spirit";<sup>73</sup> the belief of being baptized and obtaining the Holy Spirit<sup>74</sup> require baptism to be included in the kingdom of God.<sup>75</sup> On the other hand, in the statements of the Gospels about the blessing of little children, it is stated that little children were brought to touch Jesus, but Jesus rebuked those who brought the disciples. Jesus reacted angrily to this situation as follows:

---

<sup>67</sup> Luke, 12/50.

<sup>68</sup> 1 John, 5/6.

<sup>69</sup> Roberts, *The Theology of Tertullian*, 197.

<sup>70</sup> Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, 386.

<sup>71</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/676-677.

<sup>72</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/675-676.

<sup>73</sup> Matthew, 19/13-15; Mark, 10/13-16; Luke, 18/15-17.

<sup>74</sup> John, 3/5.

<sup>75</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/675-676, Souter, *Tertullian's Treatises Concerning Prayer, Concerning Baptism*, 64.

“Let the little children come to me, and do not forbid them; for of such is the kingdom of heaven.”<sup>76</sup> And this statement was understood by some as the proof of infant baptism. In the patristic period, the only above section, which we quoted from the Gospels, was used for infant baptism.<sup>77</sup> However the expression which was mentioned in Matthew (unless you become as little children)<sup>78</sup> does not refer to infant baptism as the interlocutors are not child.<sup>79</sup>

Tertullian, regarding the application of the rite of baptism, remarks that they are immersed for the name of each individual entities,<sup>80</sup> based upon Jesus Christ's command to the apostles “not once to the name of one; they must immerse thrice in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit”.<sup>81</sup> Likewise, his quotation from Matthew 28:19 refers to both the baptismal rule and the manner of practising the sacrament.<sup>82</sup> Eventually, Tertullian himself was also baptized in the name of the Father, of the Son and of the Holy Spirit by following the theology of the trinity.<sup>83</sup>

According to Tertullian, one often prepares for baptism by worshiping, fasting and observing night worship before he/she is baptized. Then he/she confesses his/her sins in front of the community<sup>84</sup> and confesses in a majestic ceremony at the disposal of the president

---

<sup>76</sup> Matthew, 19/13-15; Mark, 10/13-16; Luke, 18/15-17.

<sup>77</sup> Tertullian, “On Baptism”, ANF, 3/677-678.

<sup>78</sup> Matthew, 18/3.

<sup>79</sup> Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 160.

<sup>80</sup> Tertullian, “Against Praxeas”, ANF, 3/623, Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 364. However, Tertullian argues that the immersion in water three times is based on tradition, custom and belief. Tertullian, “The Chaplet”, ANF, 3/97-95, David K. Bernard, *A History of Christian Doctrine* (United States of America: Word Aflame Press, 1995), 1/77-78.

<sup>81</sup> Matthew, 28/19.

<sup>82</sup> Tertullian, “On Baptism”, ANF, 3/676, Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 364-365.

<sup>83</sup> Tertullian's baptism is probably soon after he converted to Christianity. As it is understood from the expressions in his work *On Baptism* (happiness is our baptism), he felt the effect of baptism with his sincere belief. Farrar, *Lives of the Fathers Sketches of Church History in Biography*, 169. Most of the church fathers came from a pagan family, but almost all of them were baptized when they were adults, except Irenaeus. William Wall, *The History of Infant-Baptism*, ed. Henry Cotton (Oxford: Oxford University Press, 1862), 1/77-78.

<sup>84</sup> Matthew, 3/6.

that he/she has abandoned the devil, his pomp and his games.<sup>85</sup> Afterward he/she is submerged thrice to the blessed water.<sup>86</sup> However, these applications are not ordered in the Bible; they are based on customs and traditions.<sup>87</sup> Then honey and milk are tested<sup>88</sup> to the candidate of baptism and anointed with blessed unction.<sup>89</sup> After this process the cross mark is made on the forehead of the candidate.<sup>90</sup> Lastly, as a sign of Jacop's hand touching the sons of Joseph to bless them, the baptist puts his hand on the candidate.<sup>91</sup> Thus, the candidate, who was baptized, had built a wall against the temptations of the devil.<sup>92</sup> The process of baptism is not complete with this, the candidate refrains himself/herself from the daily bath for a whole week for being as in usual practice.<sup>93</sup>

In Tertullian's days, it is seen that immediately after the baptism of an adult, he/she was subjected to a confirmation ritual which was an admission rite of to the Christianity. That is to say the confirmation formed a part of the sacrament of baptism. Some argue that baptism ought to be followed by fasting; because Jesus immediately after his baptism fasted forty days and forty nights. However, Tertullian remarks that baptism ceremony opens the door of salvation and is an occasion of

---

<sup>85</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/678-679, Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 408.

<sup>86</sup> The earliest explanation for the blessing of baptism came from Tertullian. W. B. Marriott, "Baptism", *A Dictionary of Christian Antiquities*, ed. William Smith - Samuel Cheetham (London: John Murray Albemarle Street, 1876), 1/159.

<sup>87</sup> Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 408.

<sup>88</sup> With this application is referred to the sanctification of those who are appointed to the rabbis, which are applied in accordance with Moses law. Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 415.

<sup>89</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/672, "On the Resurrection of the Flesh", 3/551, 564.

<sup>90</sup> Kaye states that the sign of the cross on the forehead of the baptism candidate and the blessing of bread in the Lord's Supper is taken as an example from Mithra's mysteries. Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 415.

<sup>91</sup> Kaye said that the handling of the baptized child in Christianity was delayed until the child attended the confirmation ceremony; however, since the majority of those who were baptized at the time of Tertullian were adults, the confirmation was carried out immediately after the baptism and was part of the ritual. Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 409.

<sup>92</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/679.

<sup>93</sup> Tertullian, "The Chaplet", ANF, 3/94, Joseph Cullen Ayer, *A Source Book for Ancient Church History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1939), 232.



joy; Christ's conduct in this instance was not designed to be an example for imitation. Because the practice of Christ is only a particular reference to certain events in the life of Moses.<sup>94</sup>

According to Tertullian, the sacrament of baptism can be practiced every day and hour of the year.<sup>95</sup> However, Good Friday<sup>96</sup> before the Easter and the feast of Pentekost and the days between these two feasts are the most appropriate period of time for this service.<sup>97</sup> Because during this time the passion, resurrection and ascension of Jesus as well as the descent of the Holy Spirit took place.<sup>98</sup> In addition, Tertullian comments the statement allegorically that when Jesus about to celebrate the last Passover, on the question of his apostles, "Where do you want us to go and prepare that you may eat the Passover? So, Jesus sent out two of His disciples/apostles, telling them, 'Go into the city and a man carrying a jar of water will meet you. Follow him'",<sup>99</sup> and he concludes from this sentence that Pentecost is a joyful time to be baptized.<sup>100</sup> The best time for baptism is midnight and the ritual begins with the lighting torches and according to the custom the men are baptized first then the women. During the following week after baptism the newly baptized one wears white garments as a sign of his/her purity.<sup>101</sup>

Tertullian argues that the baptism can be practiced anywhere. According to him, there is no difference between the person who will be

---

<sup>94</sup> Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 409-410.

<sup>95</sup> Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 423.

<sup>96</sup> Holy Friday; it was taken its name from the sacred effects of the crucifixion of Jesus Christ. Staunton, "Good Friday", *AED*, 1/348.

<sup>97</sup> Tertullian is the first church father to say that especially Pentecost and Easter were suitable for baptism. But he is also cautious in stating that baptism can always be practiced. See. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, 382, fn. 1. In Eastern churches, the time of the baptism is associated with Epiphany. Epiphany or the appearance of Jesus Christ to Gentiles occurs on January 6, and that day expresses the intellectual people coming from the East to obey the baby Jesus. (Matthew, 2/4), Staunton, "Epiphany", *AED*, 1/295-296.

<sup>98</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/678, Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 423.

<sup>99</sup> Mark, 14/12-13; Luke, 21/10.

<sup>100</sup> Coxe says Tertullian marks here the fifty days that will last until the Pentecost day after Easter. Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/678, fn. 13.

<sup>101</sup> Philip Schaff, *History of the Christian Church: Ante-Nicene Christianity A.D. 100-325* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1998), 2/238-239.

baptized in the sea or in the pool, in a river or in a lake or in a pond.<sup>102</sup> Because the baptism of John the Baptist on the Jordan river and the baptism of Peter in the Tiber river are the same thing.<sup>103</sup> If the candidates for baptism want to be baptized in the church, they are baptized on one side of the church -the section of baptism- or a place which is close to the church.<sup>104</sup> This baptismal section may be a water tank, baptism container or a pool that is wide enough for several people to enter.<sup>105</sup>

According to Tertullian, the authority of operation of the sacrament of baptism primarily belongs to the bishop. With his consent, the secondary degree presbyterians and deacons might perform this rite.<sup>106</sup> Whether there are none of them a layman also may administer this rite.<sup>107</sup> Because according to Tertullian what is equally received can be equally given. That is to say the baptism can be administered by all. However, he argues that baptism can not be administered by a woman in any way.<sup>108</sup> Because according to him women are not allowed to administer the rite of the Mass; just as women are not allowed to speak in the church,<sup>109</sup> it is not permitted to a woman to teach and baptize. In short, the women should not demand any of the responsibilities of the men and should not perform the duty of priesthood.<sup>110</sup>

### 3. The Delay of Infant Baptism

In Christianity, the tradition of baptizing very young children (infants) was practiced in the early periods as immersion in water. However, the question of whether the infant baptism was practiced in

---

<sup>102</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/671.

<sup>103</sup> At this point, Tertullian refers to the New Testament narrative (Acts 8/26-40) that Philip baptized a castrated Ethiopian by chance in the desert with water, and he explains that the baptism of Philip may lead to more or less salvation than other baptisms. Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/671.

<sup>104</sup> Staunton, "Baptism", *AED*, 1/91.

<sup>105</sup> The baptism section consists of two parts, in one part, men are baptized and in the other part, women are baptized. Wall, *The History of Infant-Baptism*, 2/385.

<sup>106</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/677.

<sup>107</sup> Stuart A. Donaldson, *Church Life and Thought in North Africa A.D. 200* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 54.

<sup>108</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/677. Tertullian is the first church father to express views on women about having no authority to baptize. See. Marriott, "Baptism", *A Dictionary of Christian Antiquities*, 1/167.

<sup>109</sup> 1 Corinthians, 14/34-35; 1 Timothy, 2/11-12.

<sup>110</sup> Tertullian, "On the Veiling of Virgins", *ANF*, 4/33.

early Christianity has been questioned since the sixteenth century.<sup>111</sup> Although there are different opinions among researchers about when the infant baptism began; it is understood that infant baptism was known in Tertullian's time. Some researchers have claimed that infant baptism was a common practice before Tertullian.<sup>112</sup> Schaff, one of these researchers, claims that the infant baptism is based upon Christ's call as in the following words: "Let the little children come to Me and do not forbid them; for of such is the kingdom of heaven".<sup>113</sup> Again, the fact that infant baptism was not mentioned as an innovation in Tertullian's time reveals that this practice dates back to Tertullian.<sup>114</sup>

Those who argue that infant baptism began in Tertullian's time put forward that historical data on this issue refer that it began in North Africa.<sup>115</sup> In this context, Aland argues that infant baptism is a newly-introduced practice in Tertullian's time.<sup>116</sup> The fact that Tertullian is the only one among the early writers to speak against infant baptism confirms this assertion.<sup>117</sup> In addition, Tertullian's objection to infant baptism in his work *On Baptism*<sup>118</sup> and the fact that infant baptism was a known practice at that time provides evidence for those who argue that this practice emerged in Tertullian's time. Therefore, the fact that there is no significant record about child baptism until the time of Tertullian, that is, during the whole second century; on the contrary, there is a record that the practice of baptism started during the Tertullian period and his opinion on this matter seems to justify those who claim that the infant baptism began during the time of Tertullian.<sup>119</sup> The

---

<sup>111</sup> E. Glenn Hinson, "Infant Baptism", *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson (Great Britain: Routledge, 1999), 1/571-573.

<sup>112</sup> Schaff, *History of the Christian Church*, 2/245.

<sup>113</sup> Matthew, 19/14, Schaff, *History of the Christian Church*, 2/245.

<sup>114</sup> W. J. Lowe, *Baptism Its Mode and Subjects* (Edinburgh: Turnbull and Spears, 1899), 145-146.

<sup>115</sup> Kris Ryan, "Infant Baptism in the Writings of the Early Church Fathers Prior to Augustine", access: August 23, 2014. [www.ibrarian.net/navon/paper/By\\_Kris\\_Ryan.pdf](http://www.ibrarian.net/navon/paper/By_Kris_Ryan.pdf), (23.08.2014).

<sup>116</sup> Kurt Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?*, trans. G. R. Beasley - Murray (London: Westminster Press, 1963), 51.

<sup>117</sup> Lowe, *Baptism Its Mode and Subjects*, 145-146.

<sup>118</sup> Tertullian is the first church father to express an opinion against infant baptism. Bernard, *A History of Christian Doctrine*, 1/62-63.

<sup>119</sup> Baptist W. Noel, *Essay on Christian Baptism* (London: James Nisbet and Co, 1849), 251.

objection of Tertullian is a sign that this practice has not become widespread and is not generally accepted. However, Tertullian never said that he objected to a new practice. He merely argued that since children were innocent, it was unnecessary to baptize them and that it was risky to baptize them because of the possibility that children would fall into wickedness.<sup>120</sup>

Then, what motivated Tertullian to oppose the practice of infant baptism? Is it that he considers children innocent or deprived of children's mental ability? Or is it the fact that the great sins after baptism will not be forgiven? Before answering this question, let us note that Tertullian bases why he opposes the infant baptism on Jesus' words in Matthew 19:14 as in "Let the little children come to Me and do not forbid them; for of such is the kingdom of heaven".<sup>121</sup> He considers infant baptism to be valid, although he argues that it is better to postpone it until later.<sup>122</sup> However, he implies that the infant baptism can be performed with the help of the godmother or godfather according to the tradition.<sup>123</sup> The godmother or godfather comes to the place of baptism on behalf of the children and they promise that the children themselves are not eligible for baptism by their ages.<sup>124</sup> Again turning back to the answer of our question, Tertullian argues that children are innocent.<sup>125</sup> In this sense, he poses a question to the child baptists "Why is the innocent period of life rushed to forgive sins?" He then states that the child should not be rushed to be baptized in line with his belief that the child is innocent and that each individual should postpone baptism according to his/her creation, condition or even age.<sup>126</sup> Yet elsewhere he expresses the opposite view and shares the belief that "every soul ruled in Adam will continue to exist in Adam as long as not being enrolled in Christ".<sup>127</sup>

---

<sup>120</sup> Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 366.

<sup>121</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/678.

<sup>122</sup> Rambo, "Tertullian On Baptism".

<sup>123</sup> The practice of godmother or godfather was first mentioned by Tertullian. Schaff, *History of the Christian Church*, 2/238.

<sup>124</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/672, 677-678, Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 410.

<sup>125</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/678.

<sup>126</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/678, Hinson, "Infant Baptism", 1/571.

<sup>127</sup> At this point, Kaye states that Tertullian's ideas are incompatible; for he on one hand recommends the delaying of infant baptism; on the other hand, he argues that

Moreover, to him, this spirit is not clean unless it is accepted in Christ. It is sinful because it is not clean.<sup>128</sup> At this point, Aland states that infant baptism is widely the result of original sin teachings. But the children will not need to be baptized because the baptism means forgiveness of sins and children are innocent.<sup>129</sup> Secondly, Tertullian argues that the belief is imperative to be baptized; however, the children do not need to be baptized, since they do not have ability of believing at early age.<sup>130</sup> Thirdly, Tertullian states that there is no order in the Bible concerning the baptism/non-baptism of children. That is, as the Bible does not assign a certain age to be baptized; it also does not indicate that there is an obstacle for children to do this practice.<sup>131</sup> On the other hand, another reason for Tertullian's insistence on postponing infant baptism is the fear that great sins<sup>132</sup> committed after baptism cannot be forgiven.<sup>133</sup> At this point we can state that Tertullian contradicts himself. Because Tertullian initially exhibited a more moderate perspective and argued that God was forgiving even if one committed a deadly sin;<sup>134</sup> after adopting Montanism, he sets out a more rigid point of view<sup>135</sup> and states that these sins will exclude one from eternal salvation.<sup>136</sup> This truth is probably the reason why Tertullian delayed infant Baptism.<sup>137</sup>

---

baptism is necessary to free man from the harmful consequences of Adam's sin. Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 422-423.

<sup>128</sup> Tertullian, "A Treatise On the Soul", ANF, 3/220-221.

<sup>129</sup> Aland, *Did the Early Church Baptize Infants*, 103-104.

<sup>130</sup> Tertullian, "On Baptism", ANF, 3/669, Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 387.

<sup>131</sup> Staunton, "Infant Baptism", AED, 1/392.

<sup>132</sup> About the great sins see. Tertullian, "On Modesty", ANF, 4/76.

<sup>133</sup> Tertullian, "On Repentance", ANF, 3/665-666, Schaff, *History of the Christian Church*, 2/179, fn. 269.

<sup>134</sup> Tertullian, "On Repentance", ANF, 3/663. Tertullian, referring to Ezekiel 18/30-32, states that sins will be forgiven on the condition that a person repents and does not commit the same sin again after repentance, whether sins are committed physically, spiritually or with free will. Tertullian, "On Repentance", ANF, 3/659-660.

<sup>135</sup> Kaye reports that after Tertullian adopted Montanism, he could only repent for forgivable sins because of the strict teaching of this sect; as the great sins after baptism can only be cleansed by martyrdom, the second baptism. Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 321.

<sup>136</sup> 1 John, 5/16, Hebrews, 6/4-6; 10/26.

<sup>137</sup> Randolph A. Miller, *A Historical and Theological Look at the Doctrine of Christian Baptism* (United States of America: Writers Club Press, 2002), 136.

On the other hand, Tertullian encourages not only children, but also someone who has never been married or widowed, at least to delay baptism until they get married.<sup>138</sup> Because those who are in this situation are far from the temptations of the devil in particular points.<sup>139</sup> Likewise, Tertullian thinks that it is a more proper decision for elderly people to postpone baptism even if they follow the devil's motives. It is understood that according to Tertullian, the best baptism is the one that is left to the end.<sup>140</sup> Tertullian expresses this situation as follows: "If any of you had understood the importance of baptism very well, he would have been more concerned about receiving it rather than delaying it".<sup>141</sup> Based on his statements, we can conclude that baptism can only be applied to those who feel ready to accept its responsibilities and those who act with this feeling.<sup>142</sup>

Tertullian allowed children to be baptized in some cases, although some authors have shown him to be against infant baptism. For example, in the cases of sick and unlikely to live children, virgins, widows, etc., he approves of their baptism.<sup>143</sup>

In conclusion, although Tertullian recommended to delay the infant baptism; his suggestion was not effective in North African churches;<sup>144</sup> the general practice of the church continued infant baptism.<sup>145</sup>

---

<sup>138</sup> Miller, *A Historical and Theological Look at the Doctrine of Christian Baptism*, 136. At this point, Miller criticizes Tertullian and states that on the one hand he advocates delaying the baptisms of infants until they are older and on the other hand claims that singles and widows should postpone the baptism. Miller, *A Historical and Theological Look at the Doctrine of Christian Baptism*, 135.

<sup>139</sup> Roberts, *The Theology of Tertullian*, 198.

<sup>140</sup> Lowe, *Baptism Its Mode and Subjects*, 145.

<sup>141</sup> Tertullian, "On Baptism", *ANF*, 3/677-678.

<sup>142</sup> Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 386.

<sup>143</sup> Lowe, *Baptism Its Mode and Subjects*, 145. At this point, Miller criticizes Tertullian and asserts that he on the one hand defends that the healthy people should delay the baptism, while on the other hand he considers it necessary in situations such as illness and death. Miller, *A Historical and Theological Look at the Doctrine of Christian Baptism*, 135.

<sup>144</sup> Schaff, *History of the Christian Church*, 2/247.

<sup>145</sup> Kaye, *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*, 423.

## Conclusion

Baptism has a long history. However, with the baptism of Jesus by John the Baptist, the understanding of baptism gained a theological aspect and became linked to the confession of the faith of the trinity. The practice of baptism which occupied the mind of Tertullian, has also made him one of the pioneers about this subject. According to him, in human salvation the faith is alone not sufficient, but baptism is a must. In this sense, he declared a valid formula the statement from the Gospel of Matthew that was shown evidence about baptism. Again, baptism is not limited to Easter and Pentecost period, but it can be applied all the time; thus, he argued that it can be practiced by everyone except women and those who are considered as heretic by the church. He stated that martyrdom is a kind of baptism besides water baptism, it performs the same function as water baptism and even superior to it. Although he especially accepts infant baptism, the baptism of virgins, widows and even elderly, but he requested that this practice to be delayed. On the one hand, the children's innocence and inability to use their minds were effective in his view; on the other hand, the fear of forgiveness of sins committed after baptism played an important role. There are different approaches among researchers in terms of delaying baptism and inconsistency in Tertullian's views. In my opinion, both of the reasons mentioned above were effective in postponing baptism. Because if Tertullian had only brought innocence and mind to the forefront, he would not conclude that it would be better for widows and singles to delay the baptism. The change in his ideas is the fear that deadly sins committed after baptism cannot be forgiven. Therefore, according to him, the most valid baptism is the one that is left to the end.

## References

- Aland, Kurt. *Did the Early Church Baptize Infants?* trans. G. R. Beasley - Murray. London: Westminster Press, 1963.
- Ayer, Joseph C. *A Source Book for Ancient Church History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1939.
- Baldovin, John F. "Easter". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 4/2579-2580. In Fifteen Volumes. New York: Thomson Gale, Second Edition, 2005.

- Barnabas. "The Epistle of Barnabas". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 1/137-149. In Ten Volumes. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Bennett, James. *The Theology of the Early Christian Church*. London: Jackson and Walford, 1855.
- Bernard, David K. *A History of Christian Doctrine*. In Three Volumes. United States of America: Word Aflame Press, 1995.
- Bethune-Baker, J. F. *An Introduction of the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*. London: Methuen & Co, 1903.
- Clement of Alexandria. "The Instructor". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 2/207-298. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Clement of Alexandria. "The Stromata". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 2/299-568. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Donaldson, Stuart A. *Church Life and Thought in North Africa A.D. 200*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- Duncan, William C. *History of the Early Baptists: From the Beginning of Gospel to the Rise of Affusion As Baptism and of Infant Baptism 28 A.D-250 A. D*. New York: L. Alex Duncan & Co, Third Edition, 1857.
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. trans. Rosemary Sheed. New York: Sheed & Ward, 1996.
- Erdem, Mustafa. "Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1995), 133-154.
- Evans, Ernest. *Tertullian's Homily on Baptism*. London: S.P.C.K, 1964.
- Farrar, Frederic W. *Lives of The Fathers Sketches of Church History in Biography*. In Two Volumes. Edinburg: Adam and Charles Black, 1889.
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. United States of America: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2009.
- Hartman, Lars. *Into the Name of the Lord Jesus' Baptism in the Early Church*. ed. John Barclay et. al. Edinburg: T&T Clark, 1997.



- Hermas, "The Pastor of Hermas". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 2/9-58. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Hinson, E. G. "Infant Baptism". *Encyclopedia of Early Christianity*. ed. Everett Ferguson. 1/571-573. In One Volume. Great Britain: Routledge, Second Edition, 1999.
- Ignatius. "Epistle of Ignatius to The Ephesians". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 1/49-58. In Ten Volumes. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Irenaeus. "Against Heresies". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 1/301-567. In Ten Volumes. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Justin Martyr. "Dialogue with Trypho". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 1/194-270. In Ten Volumes. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Justin Martyr. "First Apology". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 1/159-187. In Ten Volumes. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
- Kaye, John. *Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries*. New Jersey: Princeton, Second Edition, 1845.
- Kelly, John N. D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black, 1968.
- Labriolle, P. *History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius*. Trans. Herbert Wilson. London: Routledge & Kegan Paul, 1924.
- Lowe, W. J. *Baptism Its Mode and Subjects*. Edinburgh: Turnbull and Spears, 1899.
- Marriott, W. B. "Baptism". *A Dictionary of Christian Antiquities*. ed. William Smith - Samuel Cheetham. 1/155-173. In Two Volumes. London: John Murray Albemarle Street, 1876.
- Meslin, Michel. "Baptism". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 2/779-783. In Fifteen Volumes. United States of America: Thomson Gale, Second Edition, 2005.
- Miller, Randolph A. *A Historical and Theological Look at the Doctrine of Christian Baptism*. United States of America: Writers Club Press, 2002.
- Newman, Albert H. *A Manual of Church History*. In Two Volumes. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1900.

- Noel, Baptist W. *Essay on Christian Baptism*. London: James Nisbet and Co, 1849.
- Osborn, Eric. *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Pamphilius, Eusebius. *Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine NPNF2-01*. ed. Philip Schaff. In Fourteen Volumes. New York: Christian Literature Publishing Co, 1890.
- Rambo, Tye. "Tertullian On Baptism". Access: November 20, 2013. <http://biblicalspirituality.files.wordpress.com/2010/03/tertullian-on-baptism-by-tye-rambo.pdf>.
- Ramsey, William. "Tertullianus". *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. ed. William Smith. 3/1006-1012. In Three Volumes. Boston: Little, Brown and Company, 1870.
- Roberts, Robert E. *The Theology of Tertullian*. London: The University of London, Thesis Approved for The Degree of Doctor of Divinity, 1924.
- Ryan, Kris. "Infant Baptism in the Writings of the Early Church Fathers Prior to Augustine". Access: August 23, 2014. [www.ibrarian.net/navon/paper/By\\_Kris\\_Ryan.pdf](http://www.ibrarian.net/navon/paper/By_Kris_Ryan.pdf).
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church, Ante-Nicene Christianity. A.D. 100-325*. In Eight Volumes. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1998.
- Souter, Alexander. *Tertullian's Treatises Concerning Prayer, Concerning Baptism*. New York: The Macmillan Company, 1919.
- Staunton, William. "Baptism". *An Ecclesiastical Dictionary*. 1/88-91. In One Volume. New York: The General Protestant Episcopal Sunday School Union and Church Book Society, 1861.
- Staunton, William. "Epiphany". *An Ecclesiastical Dictionary*. 1/295-296. In One Volume. New York: The General Protestant Episcopal Sunday School Union and Church Book Society, 1861.
- Staunton, William. "Good Friday". *An Ecclesiastical Dictionary*. 1/348. In One Volume. New York: The General Protestant Episcopal Sunday School Union and Church Book Society, 1861.
- Staunton, William. "Whitesun-day". *An Ecclesiastical Dictionary*. 1/674-675. In One Volume. New York: The General Protestant Episcopal Sunday School Union and Church Book Society, 1861.

- Tertullian. "A Treatise on the Soul". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 3/181-241. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "Against Praxeas". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 3/597-631. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On Baptism". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 3/669-679. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On Prayer". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 3/681-691. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On Prescription Against Heretics". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 3/243-267. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On Repentance". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 3/657-668. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On the Resurrection of Flesh". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 3/545-595. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On Modesty". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 4/74-101. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "On the Veiling of Virgins". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 4/27-38. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- Tertullian. "The Chaplet". *Ante-Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 3/93-104. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Publishing Company, 1885.
- "The Teaching of the Twelve Apostles". *Ante Nicene Fathers*. ed. Alexander Roberts - James Donaldson. 7/369-384. In Ten Volumes. Buffalo: The Christian Literature Company, 1886.
- Tillich, Paul. *A History of Christian Thought from Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. ed. Carl E. Braaten. New York: A Touchstone Book Simon & Schuster, Inc, 1967.
- Walker, Williston. *Great Men of the Christian Church*. Chicago: The University of Chicago Press, 1908.

Wall, William. *The History of Infant-Baptism*. ed. Henry Cotton. In Two Volumes. Oxford: Oxford University Press, 1862.

Wood, John. *A Manual on Christian Baptism: Its Mode and Subjects*. Toronto: Maclear, Thomas & Co., Printers, 1857.